

Sayı: 30 ◆ Yıl: 2013

ISSN 1301-3289

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Sayı 30 • Yıl 2013

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. Mustafa Sinanoğlu, Prof. Dr. Şükrü Özen, Doç. Dr. Casim Avcı, Doç. Dr. Salime Leyla Gürkan, Doç. Dr. Seyfi Kenan, Doç. Dr. M. Suat Mertoğlu, Doç. Dr. Ömer Türker, Dr. Ali Hakan Çavuşoğlu, Dr. Mustafa Demiray
Yayın Danışma Kurulu	Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez (İstanbul 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) Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Talip Küçükcan (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Recep Şentürk (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi) Prof. Dr. M. Sait Özerverli (Yıldız Teknik Üniversitesi)
Editör	Doç. Dr. Salime Leyla Gürkan
Bibliyografya	Abdülkadir Şenel, İsmail Özbilgin
İmlâ	Nurettin Albayrak
Tashih	İnayet Bebek, Osman Sevim
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 ilmi ve fikri 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), 2013
ISSN 1301-3289

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı 30 • Yıl 2013

Makaleler / Articles

- Bir Tenkit Terimi Olarak “Sülûkü’l-Câdde” 1
MUHİTTİN DÜZENLİ
- al-Ghazālî and the Question of Man: With a Particular Emphasis
on the *Mishkât al-Anwâr* 25
MUSA DUMAN
- Varlık Kavramının Bedâhetine Delil Getirilebilir mi?
Müteahhirîn Dönemi Merkezli Bir Tartışma 59
EŞREF ALTAŞ
- Ma’dûm ve Mümkün: Mütezile’nin “Ma’dûm” ve İbn Sinâ’nın
“Mümkün” Kavramı Üzerine Değerlendirmeler 81
ÖMER ALİ YILDIRIM

Araştırma Notu / Research Note

- Tartışmalı Bir Eser: *Târîh-i İslâmiyyet* ve Yasaklanış Süreci 109
İRFAN DAVUT ÇAM

Kitâbiyat / Book Reviews

- Thomas E. Burman, *Latince Kur'an Çevirileri: 1140-1560* (çev. Nisan Alıcı)
M. TAHA BOYALIK 123
- Abdulcelil Bilgin, *Kur'an'daki Deyimler ve Zemaşeri'nin Keşşafı*
DAVUT AĞBAL 130
- Ali Zaidi, *Islam, Modernity and Human Sciences*
ASIF MOHIUDDIN 136
- A. C. S. Peacock, *Mediaeval Islamic Historiography and Political Legitimacy: Ba'lamî's Tārīkhnāma*
FİKRİYE KARAMAN 139
- Nihal Şahin Utku, *Kızıldeniz: Çöl, Gemi ve Tacir*
HALİL İBRAHİM HANÇABAY 146
- Peter J. Chelkowski (ed.), *Eternal Performance: Ta'ziyeh and Other Shiite Rituals*
MEHMET ÇELENK 153
- Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger (ed.),
Din Felsefesi: Seçme Metinler (çev. Rahim Acar, Nebi Mehdiyev,
Hümeýra Özturan, Osman Baş)
TAMER YILDIRIM 159

Vefeyat / Obituary

- Prof. Dr. Muhammed Aruçi (1956-2013)
AYDIN TOPALOĞLU – ERTUĞRUL BOYNUKALIN 163

Bir Tenkit Terimi Olarak “Sulûkü'l-Câdde”

Muhittin Düzenli*

al-Sulûk al-Jâddah as a Term for Criticism

In the context of determining the authenticity of narrations of hadith, many concepts were used in the books of *al-Jarh wa al-ta'dîl* by hadith scholars. One of these is the term *sulûk al-jâddah* (the followed track), in which the narrator encounters an *isnâd* (chain of narration) but, based on his weakness of mind or other similar reasons, adapts it to the better-known *isnâd*. Although this term is considered to have been rarely used, it has been an important point of consideration in the critique of hadith. This paper aims to clarify the usage of this term by giving some examples in the history of hadith, as well as examining the relation to other forms of hadith methodology.

Key words: Hadith criticism, well-known *isnâd*, *al-Jarh wa al-ta'dîl*, *sulûk al-jâddah* (the followed track).

Giriş

Hadislerin –genel olarak haberlerin– sahibine aidiyetini, başka bir ifadeyle sıhhatini tespitinde isnad açısından yapılması gereken öncelikli hususlardan biri, onu bize nakledenlerin güvenilirliğini ve ehliyetini araştırmaktır.¹ Bu sebeple sahih hadisin tarifinde zikredilen şartların ilki râvîlerle ilgili durumlar olmuş ve “sahih hadis” kavramı, klasik literatürde “adalet ve zabt sahibi râvîlerin muttasıl bir isnadla rivayet ettikleri şâz ve muallel olmayan hadis”² olarak

* Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Ahmet Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1998), s. 18.

2 Sahih hadis klasik kaynakların hemen hepsinde bu şekilde tarif edilmiştir. Bk. İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, haz. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1995), s. 15-16; Şemseddin es-Şehâvî, *Fethu'l-mugîs şerhu Elfıyeti'l-hadîs*, haz. Muhammed Salâh (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1996), I, 27-29; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takribi'n-Nevevî*, haz. Ahmed Ömer Hâşim (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-Arabî, 1985),

tanımlanmıştır. Söz konusu tanımda yer alan adalet ve zabt kavramlarının, usulün üzerinde en fazla durduğu temel noktalar olması, bu bağlamda başka hiçbir ilim dalına nasip olmayacak ölçüde muazzam bir “cerh ve ta’dil” literatürünü hadis kültürümüze kazandırmıştır.

Râvinin mecrûh sayılmasına sebep olan ve onun adalet ve zabt sıfatını zedeleyen hususlar cerh literatüründe muhtelif şekillerde ifade edilmiş, “cerh lafızları” ibaresi kavram olarak literatürümüzdeki yerini almıştır. Kısaca “hadis râvilerinin gerek kendilerinde, gerekse rivayetlerinde bulunan kâdih bir illet sebebiyle cerh edilmelerinde kullanılan lafızlar”³ olarak tanımlanan cerh lafızları, İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938) ve İbnü’s-Salâh’a (ö. 643/1245) göre dört mertebede ifade edilirken⁴ Zehebî (ö. 748/1347) ve Irâkî (ö. 806/1403) tarafından beş, İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) tarafından ise altı mertebe içerisinde mütalaa edilmiştir.⁵

Râvilerle ilgili cerh terimlerinden biri de –literatürde az kullanılan bir tabir olsa da– الجادة سلك فلان “seleke fulân el-câdde” kalıbıdır.⁶ Pek fazla bilinmeyen ve Türkçe olarak kaleme alınmış eserlerde hemen hemen hiç görmediğimiz bu kavramın içeriğine ilişkin Arap dünyasında da doyurucu bilgilere rastlanmamaktadır. Yaptığımız araştırma neticesinde söz konusu kavrama yönelik olarak sadece iki çalışma tespit edebildik. Bunlardan ilki Saîd b. Sâlih er-Rakîb tarafından kaleme alınan *el-İ’lâl bi-sülûki’l-câdde fî kitâbi’l-Kâmil li’bn Adî el-Cürçânî* adlı 69 sahifeden oluşan bir çalışmadır.⁷ Söz konusu çalışmada

1, 27; Emîr es-San’ânî, *Tavzihu’l-efkâr li-meâni Tenkihî’l-enzâr*, haz. Salâh b. Muhammed b. Uveyza (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmiyye, 1417/1997), I, 24; Cemâleddin el-Kâsımî, *Kavâidü’t-tahdîs min fünûni mustalahi’l-hadîs* (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmiyye, t.y.), s. 79; İbn Dakîkul’id, *el-İktirâh fî beyânî’l-istilâh ve mâ uzîfe ilâ zâlike mine’l-ehâdisi’l-ma’dûde fîs-sihâh* (Bağdat: Matbaatü’l-irşâd, 1402/1982), s. 154-55; Nüreddin İtr, *Menhecü’n-nakd fî ulûmi’l-hadîs* (Dimaşk: Dârü’l-fîkr, 1981), s. 242; Ahmed Naim, *Sahih-i Buhari Tecrid-i Sarih Tercemesi: Mukaddime* (Ankara: DİB Yayınları, 1982), I, 202.

3 Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), s. 48.

4 İbn Ebû Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve’t-ta’dil* (Beyrut: Mektebetü dâri ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, 1371/1952), I, 9-10; İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, s. 95; Süyûtî, *Tedribür-râvî*, I, 186.

5 İbn Hacer el-Askalânî, *Nuhbetü’l-fiker fî mustalahi ehli’l-eser*, haz. Abdülhamid b. Sâlih b. Kâsım (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006), s. 369.

6 Söz konusu kullanım usul eserlerinin bir kısmında illet çeşitlerinin dokuzuncusu olarak dile getirilmiştir. Bk. Hâkim en-Nisâbü’rî, *Ma’rifetü ulûmi’l-hadîs*, haz. Seyyid Muazzam Hüseyin (Medine/Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmiyye, 1397/1977), s. 118; Süyûtî, *Tedribür-râvî*, I, 140; Dârekutnî, *el-İlelü’l-vâride fî’l-ehâdis* (Riyad: Dârü’t-tayyibe, 1985), I, 45; Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü’n-nazar ilâ usûli’l-eser* (Beyrut: el-Matbaatü’l-İslâmiyye, 1995), II, 611.

7 Bk. Saîd b. Sâlih er-Rakîb, *el-İ’lâl bi-sülûki’l-câdde*, s. 2 (<http://www.alukah.net/sharia/1046/43795/> -27.09.2013’te girildi).

sadece İbn Adî'nin *el-Kâmil fi dua'fâir-ricâl* adlı eseri incelenmekte ve uzun sayılabilecek şekilde İbn Adî'nin hayatı ve eserinin tanıtımına yer verilmektedir. Ardından da söz konusu eserde “Sülûkü'l-câdde” kavramına denk gelebilecek 13 ayrı rivayet ele alınarak söz konusu rivayetlerde zikredilen râvilere ilişkin detaylı bilgiler sunulmaktadır.

Diğer çalışma ise Hâlid b. Mansûr b. Abdullah ed-Düveys tarafından, “Sülûkü'l-câdde ve eseruhû fi ilâli'l-hadîs” başlığı altında yazılmış ve *Mecelletü Câmiati Melik Suûd* adlı derginin 895-944 sahifeleri arasında yayımlanmış bir makaledir. Söz konusu iki çalışmada da kavramın tarihî gelişim süreci ile hadis usulüne ilişkin diğer ıstılahlarla ilişkisi gibi temel noktalara ilişkin doyurucu mâlûmat bulmak zordur. Her iki çalışmadan farklı olarak bu makalede biz söz konusu tenkit teriminin ortaya çıkışını, kullanımlarını ve diğer hadis usulü kavramlarıyla ilişkisini ortaya koymaya çalışacağız. Söz konusu terkinin müşahhas olarak az kullanılması⁸ ve sadece satır aralarında bazı râvilere yönelik tenkit ifadesi olarak isti'mâli, konunun müstakil ve geniş bir şekilde çalışılmasını da engellemiştir. Her ne kadar zahiren nadir kullanılan bir kavram olsa da, konunun tüm yönleriyle ele alınmasının hadis birikimi açısından faydalı olacağını ve alana, mütevazı da olsa, bir katkı sağlayacağını ümit etmekteyiz.

“Seleke Fulân el-Câdde”: Kavramsal Analiz

Kavramın ıstılahî tanımına geçmeden önce “seleke fulân el-câdde” kalıbı içerisinde zikredilen “seleke” ve “câdde” kelimeleri üzerinde durmak ve söz konusu kelimelerin bu tenkit terkinde kullanılmasının arka planına değinmek istiyoruz.

“Seleke” kelimesi lugatte “bir şeyin bir şeye nüfûz etmesi, karışması,⁹ bir yolu izleme” gibi değişik anlamlara gelmekte; master kalıbındaki “sülûk” kelimesi de “tavır, davranış” anlamında kullanılmaktadır.¹⁰ Nitekim Şuarâ sûresindeki *كذلك سلكناه في قلوب المحرمين* “İşte böylece biz onu (Kur'anı) suçluların kalbine soktuk”¹¹ âyetinde ve Zümer sûresinde yer alan *لم تر أن الله أنزل من السماء ماء فسلكه ينابيع* “Görmedin mi, Allah gökten su indirdi de onu yeryüzündeki

8 Burada kavramın az kullanılmasından kastımız, bizzat teknik bir kavram olarak söz konusu kavramın istimalidir. İleride değineceğimiz üzere “Sülûkü'l-câdde” eylemine işaret eden birçok metin, cerh-ta'dil ve ilel eserlerinde görülmektedir.

9 İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, haz. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü'l-fikr, t.y.), III, 97; Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, haz. Ali eş-Şîrî (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1414/1994), XVII, 205.

10 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1419/1999), VI, 337.

11 eş-Şuarâ 26/200.

kaynaklara ulaştırdı”¹² âyetinde “seleke” kelimesi “sokmak/dahil etmek, ulaştırmak” anlamlarında kullanılmıştır.

Terkipte kullanılan “câdde” kelimesi ise sözlükte “yol (tarîk)” kelimesinin büyüğü, yani bizim Türkçe’de kullandığımız cadde kavramına karşılık gelmekte,¹³ yol (tarîk) ile aynı anlamda kullanıldığı veya yolun orta halli olanına “cadde” dendiği de kaynaklarda zikredilmektedir.¹⁴ Söz konusu iki kelimenin anlamlarından yola çıkarak terkinin, sözlük anlamı itibariyle “yolu izledi, yola tutundu” şeklinde anlaşılabilir; “seleke fulân el-câdde” kalıbının da yine sözlük anlamı itibariyle “falan kişi yola tutundu, falan kişi yolu izledi” şeklinde tercüme edilebileceği söylenebilir. Üzerinde durduğumuz bu terimin sözlük anlamı bu şekilde belirginleşmekle birlikte, hadis literatüründe çok daha değişik bir anlam örgüsü içerisinde kullanılmıştır.

Mastar kalıbındaki “Sülûkü’l-câdde” veya fiilî kullanım itibariyle “seleke fulân el-câdde” kavramının çok kullanılan bir ıstılah olmaması sebebiyle usul kitaplarında veya cerh-ta’dîl eserlerinde tarifi yapılmamıştır. Bununla birlikte terkinin asıl noktasını oluşturan “câdde” kelimesinin ıstılah kitaplarında tarif edildiği görülmektedir. Abdullah Aydın’ın *Hadis İstılahları Sözlüğü* adlı eserinde “câdde” kelimesini üç ayrı şekilde açıklamakta ve adı geçen kavramın ilk olarak “Bir râvinin hadislerini genel olarak kendisiyle rivayet etmiş olduğu ana senedi”, ikinci olarak “bir hadisin muhtelif senedlerinin ekserisinin kendisinde birleştiği ana senedi”, üçüncü olarak ise “herkeşçe bilinen, meşhur olan şekliyle okunması gereken kelime veya isim” anlamlarına geldiğini ifade etmektedir.¹⁵ Muhtemelen ibarede “câdde” kelimesinin kullanılması, aşağıda da üzerinde duracağımız üzere, “yol (tarîk)” kelimesine oranla “cadde”lerin daha bilindik, meşhur olması dolayısıyladır. Nitekim insanlar yaşadıkları bölgenin yollarına (tariklerine) değil, daha ziyade caddelerine aşinadırlar. Bu anlamından yola çıkarak câdde kelimesi “râvinin nezdinde meşhur olan sened veya rivayetlerini ekseriyetle naklettiği yol” olarak tarif edilebilir.

Ayhan Tekineş, *Geleneğin Altın Zinciri* adlı eserinde câdde kavramı ve kullanımına ilişkin şunları ifade etmektedir:

12 ez-Zümer 39/21.

13 İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcü’l-luga ve sıhâhu’l-Arabiyye*, haz. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dârü’l-ilm li’l-Melâyîn, 1376/1956), I, 452.

14 Zebîdî, *Tâcü’l-arûs*, VII, 483.

15 Abdullah Aydın’ın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1987), s. 43; ayrıca bk. Muhammed Ziyâurrahman el-A’zamî, *Mu’cemü mustalahâtî’l-hadis ve letâifü’l-esânîd* (Riyad: Mektebetü advâîs-selef, 1999), s. 112.

İslâm bilginleri hadisin intikal sürecini ifade ederken sıklıkla yol metaforundan yararlanmışlardır. Bilindiği gibi sünnetin sözlük anlamı yoldur. Sünneti bize aktaran silsile de tarîk/yol diye isimlendirilmiştir. Tarîk kelimesi sened anlamında kullanılmıştır. Yine ana yol anlamında cadde kelimesi de kullanılmıştır. Sözlükte cadde, açık, düz büyük yol anlamındadır. Hadis metnini sonraki kuşaklara ulaştıran yol anlamında kullanılan tarîk/yol, şayet açık, düz ve büyük bir yol ise cadde adını alır. Câddetü’l-hadîs, hadisin rivayet edildiği meşhur ana yoldur. Muhtemelen ana yol dururken karanlık ve dar yollara girmenin yanlışlığını anlatmak için hoş bir teşbihle hadisin rivayet edildiği meşhur yol câddetü’l-hadîs diye adlandırılmıştır. Tanınmayan tarîkler ise ayrıca belirtilmiş ve “Bu tanınmayan bir isnaddır” denilerek reddedilmiştir. Hadisin genel olarak rivayet edildiği tarîkin tespiti önemlidir. Böylece hadisin nasıl bir yolla bize ulaştığı bilinecektir. Hadis, bilinen tarîki dışında farklı bir yoldan nakledildiğinde itibar edilmemiştir. Rivayetlerinde çok hata yaptığı ya da sahtecilik yaptığından dolayı terkedilen râvilerin bulunduğu yollar, yan yol kabul edilerek, bu yollarla gelen rivayetlere itibar edilmemiştir. Hadisin kaynağına ulaşan caddeler belirlenmiş, karanlık küçük sokaklar ve çıkmaz sokaklara sapılması hoş karşılanmamıştır. Herkesin değer verdiği aydınlık ana caddeler bellidir. Meçhul râviler, karanlık isnadlarla, münker rivayetler naklettiklerinde hemen kendilerini ele vermiş olurlar. Muhaddisler tanımadıkları hocaların hadislerini yalnızca araştırma maksadıyla yazmışlardır. Bir hocanın hadislerinin geldiği ana yolu terk ederek, tanınmayan karanlık yollardan hadislerini almamışlardır.¹⁶

Tekineş’in de ifade ettiği üzere, her ne kadar rivayetin meşhur yolları (câddetü’l-hadîs) sıhhat için te’kit edici bir unsur olarak telakki edilse de, başka bir isnadın bilindik/meşhur bir isnada uyarlanması anlamındaki “Sülûkü’l-câdde” eylemi, üzerinde duracağımız üzere, muhaddislerin rivayetlerin tenkidinde kullandıkları kavramlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

“Câdde” kelimesiyle ilgili bütün bu tanımlamalar, söz konusu kelimenin hadis literatüründe “meşhur, bilindik bir râvinin sürekli hadis naklettiği ana senedi” olarak tarif edildiğini göstermektedir. Kavramın ıstılâhî tanımına geçmeden önce şunu da ifade etmeliyiz ki “Sülûkü’l-câdde”, rivayetin isnadına ilişkin bir hata olup bizzat rivayeti nakleden râvinin zabtına yönelik bir eksiklikten kaynaklanmaktadır. Nitekim Muallimî, isnadda bulunan hataların genellikle “Sülûkü’l-câdde” sebebiyle meydana geldiğini ifade ederek kavramın bu özelliğine işaret etmiştir. Örneğin Hişâm b. Urve (ö. 146/763) rivayetlerini çoğunlukla babasından, o da Hz. Âişe’den nakletmiştir. Ancak zaman zaman Vehb b. Keysân’dan (ö. 127/744) da nakillerde bulunmuştur. Râvi, Hişâm’dan

16 Ayhan Tekineş, *Geleneğin Altın Zinciri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), s. 208-9.

gelen herhangi bir haberi ikinci tarîk ile yani Vehb b. Keysân'dan işittiğinde, ilk haberi işittiğinden uzun bir zaman geçince söz konusu haberi Hişâm'dan birinci tarîk ile işittiği vehmine kapılabilmiş ve alıştığı şekliyle rivayeti nakledebilmiştir. İşte bu sebeple hadis imamları onun, “Hişâm – Vehb – Ubeyd” veya “Hişâm – Babası – Hz. Âişe” isnadıyla olmak üzere iki farklı isnadı geldiğinde, ilk isnadı kabul etmekte ve ikincisinin de hatalı olduğunu ifade etmektedirler. İle eserlerinde bu tür hataların epeyce bir yer tuttuğu görülmektedir.¹⁷ Eylem olarak bu şekilde belirginleşen “Sülûkü'l-câdde” kavramının klasik hadis usulü eserlerinde tarifinin yapılmadığını daha önce ifade etmiştik. Ancak, muasır araştırmacıardan Hâlid b. Mansûr “Sülûkü'l-câdde” kavramını şu şekilde tanımlamıştır: “Râvinin bir rivayeti, aynı hadisi nakleden, ancak sayıca ve hıfz açısından daha üstün râvilere muhalif olarak, meşhur isnadıyla nakletmesidir.”¹⁸

Görüldüğü üzere “câdde” kelimesi ıstılâhî olarak “bir râvinin hadislerini naklettiği meşhur yolu” olarak tarif edilmesine karşın, söz konusu kelime “Sülûkü'l-câdde” veya “seleke fulân el-câdde” terkiplerinde olduğu gibi s-l-k kökünden türeyen kelimelerle bittiğinde, hadisçilerin ıstılahında çok daha değişik anlam kazanmaktadır. Bunu şöyle izah etmek mümkündür: Bir hadisin, bir râvi yanında Nâfi' – İbn Ömer gibi meşhur bir isnadı vardır. Ancak hadis meşhur olmayan başka bir isnadla da nakledilmiştir. Aslında isabetli olan, bu meşhur olmayan isnaddır. Ama râvi zabtı iyi olmadığı için meşhur isnadı hatırlamakta, böylece meşhur olmayan isnadı meşhur olana uyarlamaktadır. Bir anlamda hadisin isnadının insanlar arasında yaygın oluşundan etkilenmektedir. Böyle râviler için tenkit sadedinde “ana yola/meşhur isnada tutundu” denilmiştir. Oysa burada meşhur isnad isabetli olmayan isnaddır.¹⁹ Bu kullanımdan hareketle “Sülûkü'l-câdde” kavramını “Bir râvinin kendi nezdinde meşhur olmayan isnadı, zabtının zayıf olması dolayısıyla meşhur olan bir isnadı ile değiştirmesi/uyarlaması” olarak tarif edebiliriz. Dolayısıyla terkinin bu kullanım ve tarifinden hareketle “Sülûkü'l-câdde” veya “seleke fulân el-câdde” kavramlarını da “(Falan kişi) Meşhur isnad(ın)a uyarladı” şeklinde tercüme etmemiz mümkündür. Bu şekilde tanımlayabileceğimiz söz konusu tenkit ibaresi, kaynaklarda sadece tek bir kalıpla ifade edilmemiş; aksine aynı anlama gelebilecek muhtelif lafızlarla beraber kullanılmıştır.

17 Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî, *et-Tenkîl bimâ fi te'nîbi'l-Kevserî mine'l-ebâtîl* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1406/1986), II, 826-27.

18 Hâlid b. Mansûr b. Abdullah ed-Dürey's, “Sülûkü'l-câdde ve eseruhû fi ilâli'l-hadis”, *Mecelletü Câmiati Melik Süüd*, 2 (1425/2008): 895-96.

19 Bk. Hamza Abdullah Melibârî, *Hadis Usulüne Yeni Yaklaşımlar*, çev. Muhittin Düzenli – Ayhan Ak (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), s. 258-59 (mütercimim dipnotu).

Hadis Literatüründe “Câdde” Kelimesi ve Kullanımları

Mütekaddimîn âlimlerine ve bu dönemde yazılmış eserlere bakıldığında, genelde iki rivayet arasında ihtilâf bulunduğunda tercihlerini ortaya koymak için “Sülûkü'l-câdde” kavramının istimal edildiği görülmektedir. Bunu bazen açık bir şekilde dile getirdikleri gibi bazan da “Bu yolla hadis gelmez”, “Hadis bu vecihten bilinmiyor”, “Bu yolla hadis gelmesi mümkün değildir” gibi muhtelif ifadelerle râvinin “Sülûkü'l-câdde” terimi çerçevesinde tenkit edildiği görülmekte,²⁰ böylece rivayetin isnadının hatalı olarak aktarıldığı belirtilmektedir.

Bir rivayetin nakli sırasında aynı râviden gelmesine rağmen isnadların ihtilâfı vukuunda, bu ihtilâfı gidermek için bazı karineler dikkate alınmakta, söz konusu karineler aynı râviden gelmiş olmasına rağmen, bazan ihtilâflı her iki isnadın muhafazasını bazan da söz konusu iki farklı vecihten birinin diğerine tercihinin gerektirmektedir.²¹ Bu husus muhaddislerin ekseriyetle takip ettiği bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Şayet böyle bir imkân bulunamaz ise tercihin yerini tevakkuf almaktadır. Böyle bir durumda hadis tenkitçilerini rivayetlerden birini tercih etmeye yönlendiren epeyce karine mevcuttur. Hatta her rivayetin kendine has özel bir tercih sebebinin olduğu söylenebilir. Cerh-ta'dîl ve ilel eserleri bu gözle tarandığında, isnadların ihtilâflarını giderme açısından birçok unsurun dikkate alındığı ve isnad mukayeseleriyle söz konusu ihtilâfların giderilmeye çalışıldığı görülmektedir. Yahyâ b. Maîn'in (ö. 233/847) “Şayet biz bir hadisi otuz değişik yoldan yazmasak onun ne ifade ettiğini anlayamazdık”²² ifadesi de benzer noktayı vurgulamakta, isnadlarda bulunan hataların çözümünün yine sened mukayeselerinde aranması gerektiğine işaret etmektedir. Bu noktada rivayetlerin tercihinin yönlendiren önemli karinelere birisi de “Sülûkü'l-câdde” kavramı olmaktadır. Her ne kadar “Sülûkü'l-câdde” ve bu kavrama ilişkin istilahlar ve bunların ilel eserlerindeki

20 İbn Ebû Hâtim er-Râzî, *İlelül-hadis* (Beyrut: Dârü'l-ma'rif, 1985), I, 198, 210, 243, 364.

21 Hadis usulündeki şâz kavramı bu durumu ifade etmek için kullanılmıştır. Nitekim İbn Hacer söz konusu kavramı şu şekilde izah etmektedir: “Bir râvinin hadisine ya zabt fazlalığı ya da adet çokluğu veyahut diğer tercih sebeplerinden biri dolayısıyla kendisinden daha üstün bir başka râviye muhalefet vaki olursa daha üstün olduğu için tercih edilene “mahfuz”, terk edilene de “şâz” denir. Bu açıklamadan anlaşılıyor ki “şâz”, makbul olan râvinin kendisinden üstün olan kimselere “muhâlif” olarak rivayet ettiği hadistir.” Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fi tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*, haz. Nurettin İtr (Dımaşk: Dârü'l-hayr, 1993), s. 68.

22 Yahyâ b. Maîn, *Târih*, haz. Ahmed Muhammed Nürseyf (Mekke: Merkezü'l-bahsi'l-ilmî, 1399/1979), IV, 271; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâkı'r-râvi* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1991), II, 212; Süyûtî, *Tabakâtül-huffâz* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1403), I, 188; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, haz. Şuayb el-Arnaût – Ali Ebû Zeyd (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1413), XI, 88.

müşahhas örneklerinin sayısı zahiren yoğun denebilecek bir seviyede gözük-
mese de,²³ rivayetin mahreci ve isnada yönelik bir kısım değerlendirmeleri
üzerinde duracağımız bu kavramla doğrudan ilişkili olduğu ve rivayetlerin
ta'lilinde "Sülûkü'l-câdde" eylemine işaret edildiği söylenebilir.

"Meşhur yola tutundu" şeklinde tercüme ettiğimiz bu kavram, literatüre ba-
kıldığında sadece "seleke fulân el-câdde" kalıbıyla değil, başka birçok kavramla
da kullanılmıştır; "لزم الطريق" / "yola tutundu", "أخذ المجرة / اتبع المجرة", "tabii gidişini
sürdüdü / tabii gidişi takip etti", "تلك الطريق بناء على الجادة", "bu (isnad) meşhur
yola (isnada) bina edilmiştir", "سلك الجادة / سلك الطريق / سلك المحجة", "meşhur isn-
nada tutundu / meşhur isnadı takip etti", "تبع العادة", "alıştığı (isnadı) takip etti",
"أسهل عليه" "kolay yolu tercih etti/bu ona kolaydır" gibi farklı şekillerde kulla-
nılan söz konusu tenkit terimi, bütün bu kullanımlarda aynı anlam örgüsünü
karşılacak şekilde "meşhur isnada uyarlama" noktasında belirginleşmiştir.

1. لزوم الطريق : Yola Tutundu

"Yola tutundu" veya "yolu takip etti" şeklinde tercüme edebileceğimiz bu
terkip "meşhur isnada uyarlamak" anlamında cerh-ta'dil ve ilel eserlerinde
kullanılan kavramlardan biridir. Özellikle İbn Ebû Hâtim'in *İlel* adlı eserinde
kavramın bu şekliyle kullanıldığı, bazen "لزم" lezime ile "الطريق" et-tarîk keli-
meleri arasında bu eylemi yapan râvinin isminin zikredildiği görülmektedir.
İbn Ebû Hâtim söz konusu terimi eserinde yedi ayrı yerde zikretmiştir:

وسألت أبي ، وأبا زرعة ، عن حديث ؛ رواه سهل بن حماد أبو عتاب ، عن عبد الله بن
المنثري ، عن ثمامة ، عن أنس ، عن النبي صلى الله عليه وسلم ، قال : إذا وقع الذباب
في إناء أحدكم فليغمسه فيه ، فإن في أحد جناحيه داء ، وفي الآخر شفاء فقال أبي ،
وأبو زرعة جميعا : رواه حماد بن سلمة ، عن ثمامة . بن عبد الله ، عن أبي هريرة . قال أبو
زرعة : وهذا الصحيح . وقال أبي : هذا أشبه عن أبي هريرة ، عن النبي صلى الله عليه
وسلم ، ولزم أبو عتاب الطريق .

Babama (Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 275/878) ve Ebû Zür'âya (ö. 264/877) Sehl
b. Hammâd (ö. 208/823) =Ebû Attâb (ö. 208/823) – Abdullah b. el-Musen-
nâ (ö. ?) – Sümâme (ö. 111/729) – Enes (ö. 93/711) isnadıyla nakledilen²⁴

23 İbn Adî'nin *el-Kâmil fî du'afâir-ricâl* adlı 12 ciltlik eserinde bile söz konusu kavramı
sadece 13 ayrı yerde zikretmesi, söz konusu terimin müşahhas olarak nadir kullanımlar-
lardan biri olduğunu göstermektedir. Bk. Sa'îd b. Sâlih er-Rakîb, *el-lâl bi-sülûki'l-câdde*,
s. 2.

24 Rivayet, bu isnadla sadece Bezzâr'ın *Müsned*'inde zikredilmektedir. Bu husus her ne

"Sizden birinin kabına sinek düştüğü zaman onu tamamen kabın içine daldırsın. Zira onun bir kanadında hastalık diğer kanadında ise şifa vardır"²⁵ hadisi hakkında sordum. Babam ve Ebû Zür'a (ö. 264/877) beraberce şöyle dediler: "Bu rivayet Hammâd b. Seleme (ö. 167/783) – Sümâme b. Abdillâh (ö. 111/729) – Ebû Hüreyre (ö. 58/678)" isnadıyla nakledilmiştir.²⁶ (Yine söz konusu rivayet ile ilgili) Ebû Zür'a; "Doğru olan (isnad) budur" dedi. Babam ise (Ebû Hâtim er-Râzî); "Bunun Ebû Hüreyre'den gelmesi daha uygundur. Muhtemelen Ebû Attâb (Abdullah – Sümâme – Enes isnadını kullanmak suretiyle) meşhur yola tutunmuştur" dedi.²⁷

Ebû Zür'a'nın bu ifadesi tercih edilen isnadın Sümâme'nin Ebû Hüreyre'den yaptığı nakil olduğunu göstermektedir. Ancak Sümâme b. Enes b. Abdillâh b. Mâlik'in Ebû Hüreyre'yi idrak etmediği ve bu nedenle ondan yapmış olduğu bu naklin usul açısından mürsel hükmünde kabul edildiğini de belirtmeliyiz.²⁸ Sümâme, Enes b. Mâlik'in oğlu Abdullâh'ın evlâdı olarak bilinmekte ve rivayetlerinin çoğunu dedesi Enes b. Mâlik isnadıyla naklettiği görülmektedir.²⁹ Dolayısıyla rivayetlerin ekseriyeti nazar-ı itibara alındığında, bu isnad onun nazarında "câdde", "yol" veya diğer bir ifadeyle "meşhur isnaddır". İşte Hammâd b. Seleme – Sümâme b. Abdillâh – Ebû Hüreyre – Hz. Peygamber isnadını terk ettiği için Ebû Attâb³⁰ bu rivayetiyle "Sülûkü'l-câdde" eylemin-

kadar Bezzâr'ın nezdinde rivayetin sahih olabileceğini düşündürse de rivayete ilişkin "Bu hadisi Enes'ten nakledilmiş olarak sadece bu vecihten biliyoruz" şeklindeki değerlendirmesi bu tarîke yönelik şüphesini göstermektedir. Ebû Attâb'ın söz konusu rivayeti ve Bezzâr'ın değerlendirmesi için bk. Bezzâr, *Müsned: el-Bahrü'z-zehhâr*, haz. Mahfûzurrahman Zeynullah (Beyrut: Müessesetü ulûmî'l-Kur'an, 1988), XIII, 500-501.

- 25 Rivayetin diğer versiyonları için bk. Buhârî, *Sahih* (Riyad: Beytül-efkârî'd-devliyye, 1998), "Bed'ül-halk", 59/17, "Tib", 76/58; Ebû Dâvûd, *Sünen* (Riyad: Beytül-efkârî'd-devliyye, 1998), "Et'ime", 26/48; İbn Mâce, *Sünen* (Riyad: Beytül-efkârî'd-devliyye, 1998), "Tib", 31/31; İbn Hibbân, *Sahih*, haz. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetür-risâle, 1993), IV, 53; Dârimî, *Sünen*, haz. Hüseyin Selim Esed (Riyad: Dârü'l-Muğni, 2000), "Sayd", 7/12.
- 26 Hammâd b. Seleme – Sümâme b. Abdillâh – Ebû Hüreyre şeklinde nakledilen isnatlar için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, haz. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetür-risâle, 1997), XIII, 19; XIV, 295; XV, 13; İbn Râhûye, *Müsned*, haz. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî (Medine: Mektebetül-eymân, 1412/1991), I, 177; Dârimî, "Sayd", 12.
- 27 İbn Ebû Hâtim, *İlel*, I, 27; Dârekutnî, *el-İlel*, VIII, 279.
- 28 Bk. İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 405; Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, haz. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetür-risâle, 1980), IV, 405.
- 29 Sümâme b. Enes b. Abdillâh, hadis kaynaklarında zikredilen 74 rivayetin 72'sini Enes b. Mâlik kanalıyla nakletmiştir. Örnekler için bk. Buhârî, "İlim", 3/30, "İstiskâ", 15/3, "Et'ime", 70/35, "Eşribe", 74/26; Müslim, *el-Câmiu's-sahih* (Riyad: Beytül-efkârî'd-devliyye, 1998), "Eşribe", 36/16; Nesâî, *Sünen* (Riyad: Beytül-efkârî'd-devliyye, 1998), "Zekât", 23/2, 29/10; Tirmizî, *Sünen* (Riyad: Beytül-efkârî'd-devliyye, 1998), "Salât", 2/15, "Libâs", 21/17, "Eşribe", 23/13, "Menâkib", 45/51; İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 5/187, "Fiten", 36/27.
- 30 Tekrarlarıyla birlikte 131 rivayette adı geçen Ebû Attâb, Şu'be gibi meşhur râvilerden

de bulunmakla yani “meşhûr yola tutunmak”la itham edilmiştir. Hem Ebû Hâtim er-Râzî hem de Ebû Zür’a söz konusu rivayetin sahih olan isnadının Ebû Hüreyre tarikiyle nakledilen yol olduğunu belirtmek suretiyle bu hatayı ortaya koymuşlardır.³¹

وسألت أبي عن حديث رواه محمد بن سليمان بن الأصبهاني، عن سهيل بن أبي صالح، عن أبيه، عن أبي هريرة، عن النبي ”أنه كان يصلي في اليوم والليلة اثنتي عشرة ركعة“. فقال أبي: هذا خطأ، رواه سهيل عن أبي إسحاق، عن المسيب بن رافع، عن عمرو بن أوس، عن عنبسة، عن أم حبيبة، عن النبي أبي: كنت معجبا بهذا الحديث، وكنت أرى أنه غريب، حتى رأيت سهيل، عن أبي إسحاق، عن المسيب، عن عمرو بن أوس، عن عنبسة، عن أم حبيبة، عن النبي فعلمت أن ذلك لزم الطريق

Babama (Ebû Hâtim er-Râzî’ye) Muhammed b. Süleyman el-İsbahânî’nin (ö. 181/797) Süheyl b. Ebî Sâlih (ö. 138/755) – Babası (Zekvân es-Semmân ö. 101/719) – Ebû Hüreyre (ö. 58/678) isnadıyla naklettiği “Hz. Peygamber (s.a.v.) gündüz ve gece 12 rekât kıları”³² hadisini sorduğumda bana şöyle cevap verdi: “Bu hatalı bir rivayettir. Rivayet Süheyl (ö. 138/755) – Ebû İshâk (ö. 126/743) – Müseyyeb b. Râfi’ (ö. 105/723) – Amr b. Evs (ö. 91/709) – Anbese (ö. ?) – Ümmü Habibe (ö. 49/669) isnadıyla nakledilmiştir. Babam (Ebû Hâtim) şöyle devam etti: “Bu hadisi gördüğümde şaşırılmışım ve onu garîb olarak değerlendirmişim. Hadisin, Süheyl (ö. 138/755)– Ebû İshâk (ö. 126/743) – Müseyyeb b. Râfi’ (ö. 105/723) – Amr b. Evs (ö. 91/709) – Anbese (ö. ?) – Ümmü Habibe (ö. 49/669) isnadıyla nakledildiğini gördüğümde³³ onun (Muhammed b. Süleyman el-İsbahânî’nin) bu rivayette (meşhur) yolu tuttuğunu anladım.³⁴

nakillerde bulunmuş, kendisinden de Ahmed b. Hanbel, Ali b. Medîni ve Irak ehlinin ileri gelenleri hadis nakletmiştir. Bk. İbn Hibbân, *Kitâbü’s-Sikât* (Beyrut: Dârü’l-fıkr, 1935/1975), VIII, 290; Buhârî, *et-Târihu’l-kebîr* (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, t.y.), IV, 102.

31 Dârekutnî de Ebû Attâb’ın sözü edilen rivayetini hadis illetlerine dair yazmış olduğu eserinde değerlendirmiş ve doğru olan isnadın Hammâd b. Seleme’den gelen nakil olduğunu ifade etmiştir. Bk. Dârekutnî, *el-İlel*, VIII, 279.

32 Söz konusu isnadla hadisin nakli için bk. Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef* (Beyrut: Müessesetü ulûmî’l-Kur’ân, 2006), IV, 279; Nesâî, “Kıyâmü’l-leyl”, 20/67; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Şuabül-îmân* (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 1410), II, 204; Buhârî rivayetin söz konusu isnadla nakledilmesinin hatalı olduğunu ifade etmiş ve hadisin bu vechin dışında birçok kanaldan geldiğini belirtmiştir. Bk. Buhârî, *et-Târihu’l-kebîr*, VII, 37.

33 Hadisin bu isnadla nakli için bk. İbn Hibbân, *Sahih*, VI, 205; İbn Huzeyme, *Sahih* (Beyrut: Mektebetü’l-İslâmî, 1980), II, 204; Nesâî, “Kıyâmü’l-leyl”, 20/67; İbn Râhûye, *Müsned*, IV, 233; Tirmizî, “Salât”, 2/189; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLIV, 52; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, IV, 288.

34 İbn Ebû Hâtim, *İlel*, I, 107. Ayrıca bk. Dârekutnî, *el-İlel*, VIII, 184.

Ebû Hâtim'in de belirttiği üzere, Muhammed b. Süleyman el-İsbahânî'nin meşhur olan isnadı Süheyl b. Sâlih – Babası – Ebû Hüreyre tarîkidir. Görebildiğimiz kadarıyla hadis literatüründeki dokuz rivayetini de bu yolla nakletmiştir.³⁵ Genelde Süheyl b. Ebû Sâlih'ten rivayette bulunmakla birlikte, İbn Adî onu çok hata yapmakla tenkit etmiş, hatta bir rivayeti hariç, hepsinde hatalı olduğunu belirtmiştir. Ebû Hâtim er-Râzî ise İsbahânî'nin hadisiyle ihticâc edilemeyeceğini ifade etmiştir.³⁶ İbn Adî de onu muzdaribu'l-hadis olarak vasıflandırmış ve bu rivayetin dışında da başka hadislerde “meşhur senede uyarlama” eyleminde bulunmakla tenkit etmiştir.³⁷ Dârekutnî de İbn Ebû Hâtim'in hatalı olarak belirttiği isnadı aynı şekilde muallel olarak kabul etmekte ve Süheyl – Ebû İshak tarîkiyle gelen rivayetin doğruya daha yakın olduğunu ifade etmektedir.³⁸

İsbahânî'nin bu rivayeti söz konusu isnadla, görebildiğimiz kadarıyla sadece Beyhakî'nin *Şuabü'l-îmân* ve Abdürrezzâk'ın *el-Musannef* adlı eserlerinde geçmektedir. Muhtemelen İsbahânî değişik bir isnadla gelen rivayeti zabt zayıflığı dolayısıyla kendi meşhur isnadına uyarlamış, dolayısıyla “Sülûkü'l-câdde” eylemini yapmakla tenkit edilmiştir.

وسألت أبي عن حديث ؛ رواه ابن أبي ذئب ، عن أسيد بن أبي أسيد ، عن عبد الله بن أبي قتادة ، عن جابر ، عن النبي صلى الله عليه وسلم ، قال : من ترك الجمعة ثلاثا من غير ضرورة فقد طبع على قلبه . قال أبي : ورواه الدراوردي ، عن أسيد ، عن ابن أبي قتادة ، عن أبيه ، عن النبي صلى الله عليه وسلم . قلت : فأيهما أشبه ؟ قال : ابن أبي ذئب أحفظ من الدراوردي ، وكأنه أشبه ، وكأن الدراوردي لزم الطريق .

Babama (Ebû Hâtim er-Râzî'ye) İbn Ebû Zî'b (ö. 159/776) – Üseyd b. Ebî Üseyd (ö. ?) – Abdullah b. Ebû Katâde (ö. 95/713) – Câbir (ö. 78/697) – Hz. Peygamber (s.a.v.) isnadıyla nakledilen “Kim cumayı (cuma namazını) özürsüz üç kere terkederse kalbi mühürlenir”³⁹ hadisini sorduğumda

35 Bk. Nesâî, “Kıyâmü'l-leyl”, 20/67; İbn Mâce, “İkâmetü's-salât”, 5/100. Diğer örnekler için bk. Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, haz. Abdüssamed Şerefeddin (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1403/1983), IX, 394-425.

36 Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkin*, haz. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1406), III, 68; Zehebî, *el-Muğni fid-du'afâ'*, haz. Nürettin İtr (Beyrut: Dâru İhyâ't-türâsî'l-Arabî, t.y.), II, 205; Yahyâ b. Maîn, *Târîh*, III, 516; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXV, 310.

37 İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'r-ricâl*, haz. Yahyâ Muhtâr Gazzâvî (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1409/1988), VI, 299.

38 Dârekutnî, *el-İlel*, VIII, 185.

39 Söz konusu isnadla hadisin nakli için bk. İbn Mâce, “İkâmetü's-salât”, 5/93; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXII, 422; Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn* (Kahire:

bana şöyle cevap verdi: “(Bu rivayeti) Derâverdî (ö. 186/802), Üseyd (ö. ?) – İbn Ebû Katâde (ö. 95/713) – Babası (Hâris b. Rebî’ es-Sülemî) (ö. 54/673) – Hz. Peygamber isnadıyla nakletmiştir.”⁴⁰ Babama “Öyleyse hangisi doğrudur?” dedim. Bana “İbn Ebû Zî’b Derâverdî’den daha ahfazdır. Dolayısıyla o (nun rivayeti) doğruya daha yakındır. Derâverdî sanki burada meşhur yola tutunmuştur” dedi.⁴¹

Buradaki ihtilâf Muhammed b. Abdurrahman b. Ebû Zî’b ile Abdülaziz b. Muhammed ed-Derâverdî’nin naklettiği rivayetlere yöneliktir. Yani hadisin Câbir’e mi, yoksa Ebû Katâde’ye mi dayandığı noktasında bir ihtilâf söz konusudur. Ebû Hâtim rivayetin Câbir’e dayandığı noktasında tercihini kullanmıştır. İbn Ebû Hâtim’in babasından naklettiği üzere, söz konusu iki muhtelif rivayetin birini diğerine tercih etme noktasında iki farklı dayanak söz konusudur: Bunlardan birincisi, İbn Ebû Zî’b’in zabt açısından Derâverdî’den daha üstün olduğu; ikincisi ise Derâverdî’nin meşhur yola tutunduğu iddiasıdır. Burada meşhur olan yol (câdde) Abdullah b. Ebû Katâde – Babası isnadıdır. Abdullah b. Ebû Katâde’nin naklettiği rivayetlere bakıldığında, hemen hemen çoğunu babasından bu yolla naklettiği görülmektedir.⁴² Dolayısıyla bu rivayette Derâverdî’nin asıl isnadı oluşturan Abdullah b. Ebû Katâde – Câbir tarikini terk edip meşhur isnad (câddetü’l-hadîs) olan İbn Ebû Katâde – Babası isnadına yapışması, “Sülûkü’l-câdde” olarak tavsif edilmiş ve Derâverdî de bu hatayı yapmakla itham edilmiştir. Yani Derâverdî açısından meşhur olan isnad budur. Fakat isnad açısından birbirine muhalif olan bu durum ortaya çıkınca hafıza açısından daha sağlam telakki edilen İbn Ebû Zî’b’in rivayeti, Ebû Hâtim tarafından tercih edilmiş ve diğer rivayet Derâverdî’nin meşhur isnada tutunması sebebiyle hatalı bir rivayet olarak görülmüştür.

Dârekutnî’nin de rivayetin her iki isnadını aktardıktan sonra Câbir’den gelen rivayetin daha sahih olduğunu belirtmesi⁴³ buna işaret etmektedir.

Dârü’l-Haremeyn, 1997), I, 421; İbn Huzeyme, *Sahih*, III, 176; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, haz. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Mekke: Mektebetü dâri’l-Bâz, 1414/1994), III, 247; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsat*, haz. Târik b. Avazullah – Abdülmuhsin el-Hüseynî (Kahire: Dârü’l-Haremeyn, 1415/1995), I, 91; Beyhakî, *Şu’abü’l-îmân*, III, 102; İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd*, haz. Mustafa b. Ahmed el-Alevî – Muhammed Abdülkebir el-Bekrî (Mağrib: Vizâretü’l-evkâf veş-şuûnî’l-İslâmiyye, 1387/1967), XVI, 240.

40 Bk. İbn Abdülber, *et-Temhîd*, XVI, 240; Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek*, II, 575; Müslim, “Salât”, 6/15; Nesâî, “Kıyâmü’l-leyl”, 20/66; İbn Huzeyme, *Sahih*, II, 205; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXVII, 250.

41 İbn Ebû Hâtim, *İlel*, I, 203.

42 Örnekler için bk. Mizzî, *Tuhfetü’l-eşraf*, IX, 247-59.

43 Bk. Dârekutnî, *el-İlel*, XIII, 375.

Burada şu hususu da özellikle belirtmek gerekmektedir: Dârekutnî söz konusu değerlendirmesinde, bir önceki örnekte de olduğu gibi, sadece ihtilâflı rivayetlere yönelik tercihini belirtmiş; ancak tercihini yönlendiren karineyi zikretmemiştir. Söz konusu ihtilâfın çözümüne yönelik olarak Ebû Hâtim ise "Sülûkü'l-câdde" gerekçesini ifade etmiştir. Dolayısıyla "Sülûkü'l-câdde" eylemi, gerekçe olarak zaman zaman açık bir şekilde zikredilmekle birlikte, bazan da sadece rivayetler arasındaki tercihin dile getirilmesiyle yetinilmekte ve karineyle ilgili herhangi bir açıklama cihetine gidilmemektedir. Bu husus daha önce de ifade ettiğimiz üzere "Sülûkü'l-câdde" ile tenkit edilen rivayetlerin sanılandan daha fazla olduğuna işaret etmektedir.

وسألت أبي عن حديث ؛ رواه الحارث بن عبيد أبو قدامة. عن أبي عمران الجوني ، عن أنس ، عن النبي صلى الله عليه وسلم : أنه طلق حفصة ، ثم راجعها الحديث. ورواه حماد بن سلمة ، عن أبي عمران الجوني ، عن قيس بن زيد : أن النبي صلى الله عليه وسلم ، طلق حفصة بنت عمر ، تطليقة ، ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم : أتاني جبريل ، فقال : راجع حفصة بنت عمر ، فإنها صوامة قوامة الحديث. قال أبي : الصحيح حديث حماد ، وأبو قدامة لزم الطريق.

Babama (Ebû Hâtim er-Râzi'ye) Hâris b. Ubeyd Ebû Kudâme (ö. ?), Ebû İmrân el-Cevnî (ö. 128/745) – Enes (ö. 93/711) – Hz. Peygamber isnadıyla nakledilen "Hz. Peygamber Hafsa'yı boşamıştı, sonra ona geri döndü" hadisini ve Hammâd b. Seleme (ö. 167/783) – Ebû İmrân el-Cevnî (ö. 128/745) – Kays b. Zeyd (ö. ?) – Hz. Peygamber isnadıyla nakledilen "Resûlullah (s.a.v.) Hafsa bint Ömer'i bir talâkla boşamış ve sonra şöyle demiştir: "Bana Cebrâil geldi ve şöyle dedi: 'Hafsa'ya dön. Çünkü o çok oruç tutar ve geceleri namaza çok kalkar,"⁴⁴ hadisini sorduğumda şöyle cevap vermiştir: "Sahih olan Hammâd'ın rivayetidir. Ebû Kudâme bu rivayette meşhur yola tutunmuştur."⁴⁵

44 Rivayetin Hammâd b. Seleme – Ebû İmrân el-Cevnî – Kays b. Zeyd isnadıyla nakli için bk. Taberânî, *el-Mu'cemül-kebir*, haz. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi (Musul: Mektebetül-ulûm ve'l-hikem, 1983), XVIII, 365; İbn Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibü'l-âliye*, haz. Abdullah b. Abdülmuhsin (Riyad: Dârü'l-âsime, 1419/1998), XVI, 608; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ'* (Mısır: Dârü's-saâde, 1394/1974), III, 166. Rivayet bazı ufak lafız farklılıklarıyla ve muhtasar olarak başka isnadlarla da kaynaklarda zikredilmektedir. Bk. Ebû Dâvûd, "Talâk", 13/36; Dârimî, "Talâk", 12/2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXVI, 271; İbn Mâce, "Talâk", 10/1; Bezzâr, *Müsned*, I, 294; XIII, 396; Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *Müsned*, haz. Hüseyin Selim Esed (Beyrut: Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, 1989), I, 160.

45 İbn Ebû Hâtim, *İlel*, I, 428.

Hadis kaynaklarında Hâris b. Ubeyd Ebû Kudâme – Ebû İmrân el-Cevnî – Enes isnadıyla söz konusu rivayet nakledilmemiştir. Görebildiğimiz kadarıyla rivayet, sadece İbn Ebû Hâtim'in *İlel* adlı eserinde bu şekilde mevcuttur. Hâris b. Ubeyd Ebû Kudâme, Ebû İmrân el-Cevnî'nin öğrencisi olarak bilinmekte ve rivayetlerinin çoğunu da ondan nakletmektedir.⁴⁶ Yani Hâris açısından Ebû İmrân el-Cevnî – Enes isnadı alışılmış (câdde) isnaddır. İşte Ebû Kudâme'nin Hammâd b. Seleme (ö. 167/783) – Ebû İmrân el-Cevnî (ö. 128/745) – Kays b. Zeyd (ö. ?) – Hz. Peygamber isnadını terk edip alışıldık geldiği isnada yapışması "Sülûkü'l-câdde" eylemiyle tenkit edilmesine sebep olmuştur. Cerh-ta'dîl açısından adı geçen râvinin durumuna bakıldığında, başka yönlerden de tenkit edildiğini görmekteyiz. Nitekim, İbn Ebû Hâtim, sözü edilen râviyi "muzdaribu'l-hadîs",⁴⁷ Yahyâ b. Maîn de "zaifu'l-hadîs" ifadeleriyle tenkit etmekte,⁴⁸ İbn Adî de zayıf ve muzdaribu'l-hadîs olarak görmektedir.⁴⁹

وسألت أبي عن حديث ؛ رواه المبارك بن فضالة ، عن ثابت ، عن أنس ، عن النبي صلى الله عليه وسلم ، أنه قال : إذا أحب الرجل أخاه فليعلمه . قال أبي : ورواه حماد بن سلمة ، عن ثابت ، عن حبيب بن سبيعة الضبي ، عن رجل حدثه ، عن النبي صلى الله عليه وسلم ، مرسلًا . قال أبي : هذا أشبه وهو الصحيح ، وذاك لزم الطريق .

Babama (Ebû Hâtim er-Râzi'ye) Mübârek b. Fadâle (ö. 164/780) – Sâbit (ö. 127/744) – Enes (ö. 93/711) – Hz. Peygamber isnadıyla nakledilen "Bir kişi kardeşini seviyorsa ona öğretsin"⁵⁰ hadisini sorunca, bana şöyle demiştir: "Bu rivayeti Hammâd b. Seleme (ö. 167/783) – Sâbit (ö. 127/744) – Hubeyb b. Subay'a ed-Duba'i (ö. ?) – an reculin isnadıyla Hz. Peygamber'den mürsel olarak nakletmiştir."⁵¹ Babam sözlerine şöyle devam etti: "Doğru olan rivayet budur. Muhtemelen o (Sâbit el-Bunânî) meşhur yola tutunmuştur."⁵²

46 İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, I, 182.

47 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, III, 81; İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, I, 182.

48 Yahyâ b. Maîn, *Târîh*, IV, 264.

49 İbn Adî, *el-Kâmil*, II, 188.

50 Rivayet Mübârek b. Fadâle – Sâbit – Enes isnadıyla sadece İbn Ebû Hâtim'in *İlel* adlı eserinde geçmektedir.

51 Rivayetin bu şekline yani mürsel olarak nakline de kaynaklarda rastlayamadık. Ancak "إذا أحب أحدكم أخاه فليعلمه أنه يحبه" şeklinde Mikdâm b. Madî ve İbn Ömer gibi sahâbilerden nakille birçok kaynakta geçmektedir. Bk. Tirmizî, "Zühd", 33/54; Ebû Dâvûd, "Edeb", 40/112; İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 330; Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, VI, 489.

52 İbn Ebû Hâtim, *İlel*, II, 249.

İbn Ebû Hâtim'in zikrettiği ilk isnad alışılmış bir isnaddır. Zira Sâbit el-Bunânî rivayetlerinin çoğunu Enes yoluyla aktarmıştır.⁵³ Hammâd b. Seleme rivayeti ise Sâbit açısından alışılmış bir isnad değildir. Söz konusu iki isnadın bu şekildeki ihtilâfı Ebû Hâtim'in Sâbit el-Bunânî'yi "Sülûkü'l-câdde" eylemini yapmakla tenkit etmesine sebep olmuştur. İbn Receb el-Hanbelî de aynı rivayetle ilgili Ebû Hâtim'i destekleyerek şunları söylemektedir: "Bu rivayeti Hammâd nakletmiştir. Sâbit'in öğrencileri arasında hıfzı en sağlam ve onun rivayetlerini de en sahih bir şekilde nakleden odur."⁵⁴

"Lezime et-tarik" ibaresiyle tenkit edilen ve râvileri meşhur isnada uyarlamakla itham edilen örnekler bunlarla sınırlı değildir.⁵⁵ Ancak bu kalıbın daha çok İbn Ebû Hâtim tarafından tercih edildiğini de burada zikretmemiz gerekir. İbn Ebû Hâtim'in bu değerlendirmelerinde dikkati çeken bir husus câddetü'l-hadise muhalif olarak zikredilen rivayetin râvisinin hıfz açısından diğer râviden daha üstün olduğudur. Yani râvinin zabt açısından durumu "Sülûkü'l-câdde" eyleminin gerekçesi olarak dile getirilmiştir.

2. اتبع المجرة / أخذ المجرة : Tabii Gidişini Sürdürdü / Tabii Gidişi Takip Etti

"Tabii gidişini sürdürdü" veya "alışageldiği isnadı takip etti" şeklinde de tercüme edebileceğimiz bu kalıbın ilk kullanımına dair ipuçlarını Beyhakî'nin naklettiği bir metinde görmekteyiz. Söz konusu metinden anlaşıldığına göre terkinin bu şekildeki ilk kullanımı Şâfiî tarafından yapılmıştır. Bu bağlamda Beyhakî'nin nakletmiş olduğu ve Süfyân (ö. 198/713) – Zührî (ö. 124/741) – Abdurrahman b. Abd (ö. 88/706) isnadıyla nakledilen bir rivayete yönelik olarak İmam Şâfiî (ö. 204/819) şöyle demiştir: "Süfyân b. Uyeyne bu rivayetinde Zührî an Urve an Abdurrahman demek suretiyle alışageldiği isnadı takip etmiştir." Beyhakî Şâfiî'nin bu ifadesiyle Süfyân'ın isnadı meşhur tarikine uyarladığını ve böyle yapmakla da vehme düştüğünü kast ettiğini belirtmiştir.⁵⁶ Hadis rivayet

53 Bk. Mizzi, *Tuhfetü'l-eşraf*, I, 103-45.

54 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, III, 141.

55 Diğer örnekler için bk. İbn Ebû Hâtim, *İlel*, II, 189, 266.

56 Söz konusu rivayetin tam metni şu şekildedir:

أخبرنا أبو عبد الله الحافظ أخبرني الحسين بن محمد الرافقي حدثنا عبد الرحمن بن محمد حدثنا يونس بن عبد الأعلى قراءة حدثنا سفيان عن الزهري عن عروة عن عبد الرحمن بن عبد القاري فذكر الحديث يمثل رواية المدائني قال يونس بن عبد الأعلى قال لي الشافعي رحمه الله في هذا الحديث : اتبع سفيان بن عيينة في قوله الزهري عن عروة عن عبد الرحمن المجرة يريد لزوم الطريق. قال عبد الرحمن بن محمد : وذلك أن مالكا ويونس وغيرهما رواوا الحديث عن الزهري عن حميد بن عبد الرحمن عن عبد الرحمن بن عبد القاري عن عمر ، فأراد الشافعي أن سفيان وهم ، وأن الصحيح ما رواه مالك.
Bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 652.

tarihinde çok önemli bir yeri olan Süfyân b. Uyeyne'nin bile "meşhur isnada uyarılma" ile tenkit edilmesi, meşhur râvilerin bile bu hataya düşebildiklerini göstermektedir. Aynı zamanda bu metin söz konusu tenkit teriminin Şâfiî'nin yaşadığı dönemde mevcut olduğuna, yani tarihsel kökeninin hicri ikinci asra kadar uzandığına işaret etmektedir. Aynı kalıp *Ma'rife* müellifi Hâkim en-Nisâbûrî tarafından da kullanılmıştır. Nitekim Hâkim, illet nevilerini sıralarken "Dokuzuncu İlet" başlığı altında buna temas etmiş ve şu rivayeti zikretmiştir:

Ebû Ca'fer Muhammed b. Muhammed b. Abdullah el-Bağdâdî (ö. 346/957) – Yahyâ b. Osman b. Salih es-Sehmî (ö. 282/895) – Saîd b. Kesîr b. Ufeyr (ö. 226/840) – Münzir b. Abdillâh el-Hizâmî (ö. 181/797) – Abdülâziz b. Ebî Seleme (ö. 164/780) – Abdullah b. Dînâr (ö. 127/744) – İbn Ömer (ö. 73/692) isnadıyla nakledildiğine göre "Hz. Peygamber (s.a.v.) namaza başladığında "سبحانك اللهم تبارك اسمك وتعالى جدك" derdi."⁵⁷

Hâkim söz konusu rivayeti aktardıktan sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

"Bu hadisin sahih bir illeti vardır. Zira Münzir b. Abdillâh el-Hizâmî (ö.181/797) bu rivayette her zaman gittiği yolu takip etmiştir. Münzir b. Abdillâh'ın hocası Abdülâziz b. Ebî Seleme, İbn Ömer'in hadislerini daha çok Abdullah b. Dînâr tarikiyle rivayet ettiğinden, Münzir b. Abdillâh da bu isnada tutunmuş ve hata yapmıştır. Halbuki bu hadisin asıl isnadı Ebû Ca'fer Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh el-Alevî (ö. 346/957) – Hüseyin b. el-Hakem el-Haberî (ö. ?) – Gassân b. Mâlik İsmail (ö. 217/832) – Abdülâziz b. Ebî Seleme (ö.164/780) – Abdullah b. Fadl (ö. 130/747) – A'rec (ö.117/735) – Abdullah b. Ebû Râfi' (ö. ?) – Ali b. Ebi Tâlib (ö. 40/660) şeklindedir."⁵⁸

Hâkim'in de ifade ettiği üzere, Münzir b. Abdillâh rivayeti asıl isnadıyla değil, daha çok hocasının kullandığı alışılmış isnadıyla nakletmiştir. Kaynaklarda da görüldüğü üzere, Abdülâziz b. Ebî Seleme (ö. 164/780) açısından Abdullah b. Dînâr (ö. 127/744) – İbn Ömer (ö. 73/692) isnadı, Seleme açısından meşhur bir tariktir ve rivayetlerini genelde bu isnadla aktarmıştır.⁵⁹ Aynı

57 Rivayet bu isnadla kaynaklarda zikredilmemekle birlikte başka isnadlarla birçok eserde geçmektedir. Bk. Nesâî, "İftitâh", 11/18; İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 5/1; Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek*, I, 235; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, II, 396; Taberânî, *ed-Du'â*, haz. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, t.y.), I, 171; Hâkim en-Nisâbûrî, *Ma'rife*, s. 118.

58 Hâkim en-Nisâbûrî, *Ma'rife*, s. 118.

59 Örnekler için bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VI, 93; X, 134; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, X, 342, 343; Ebû Avâne el-İsferâyîni, *Müsned*, haz. Eymen b. Ârif ed-Dimaşki (Beyrut 1419/1998), V, 36; Tayâlisî, *Müsned*, haz. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türki (Cize: Hicr, 1420/1999), III, 408.

rivayet İbn Hacer tarafından mablûb hadise örnek olarak da zikredilmiştir.⁶⁰ Hiç şüphesiz rivayetin meşhur isnada uyarlanması anlamında “Sülûkü'l-câdde” ile tenkit edilen rivayetlerin usul açısından aynı zamanda mablûb rivayetler olduğu söylenebilir. Zira söz konusu eylemde sonuç olarak isnadın kalbedilmesi/değiştirilmesi mevcut olmakta, bu da hadis usulünde mablûb kavramına denk düşmektedir.

3. سلك الجادة / سلك الطريق / سلك المحجة : Meşhur İsnada Tutundu / Meşhur İsnadı Takip Etti

“Sülûkü'l-câdde” kavramına yönelik diğer kullanımlar daha yaygın olmakla birlikte, terkihi oluşturan “seleke” ve “el-câdde” kelimeleriyle oluşturulan ve “seleke fulân et-tarîk/el-câdde” şeklinde belirginleşen kalıbın muhaddisler tarafından zaman zaman tercih edildiği görülmektedir. Söz konusu kalıbı bu şekilde kullananların ilki, tespit edebildiğimiz kadarıyla Hatîb el-Bağdâdî'dir (ö.463/1070, *Târîhu Bağdâd* adlı eserinde söz konusu kavramı “Birçok rivayette onun kolay yolu tuttuğunu görüyorum” ifadesiyle dile getirmekte ve “Sülûkü'l-câdde” terkiбинin yanı sıra, “ittebe'a el mecerre” (اتبع المحرة) kavramını da kullanmaktadır.⁶¹ Ancak kavramı bu lafızla en fazla İbn Hacer (ö.852/1448) kullanmıştır. Onun hem usule dair yazdığı *en-Nüket* adlı eserinde hem de *Fethu'l-bârî* adlı şerhinde birçok yerde rivayeti “Sülûkü'l-câdde” kavramıyla ta'lil ettiği görülmektedir. Örneğin İbn Hacer, Mus'ab el-Karkasânî (ö. 208/823) – Evzâi (ö. 157/773) – Zührî (ö. 124/741) isnadıyla nakledilen rivayete yönelik değerlendirmesinde Muhammed b. Mus'ab'ın vehme düştüğünü isnadın sahih şeklinin Muhammed b. Mus'ab – Mâlik – Zührî şeklinde olması gerektiğini ifade ettikten sonra, Muhammed b. Mus'ab'ın bu rivayette meşhur isnada tuttuğunu (فكأن الراوي عنه سلك الجادة); zira onun rivayetlerinin ekseriyetle Evzâî'den olduğunu belirtmiştir.⁶² İbn Hacer başka bir değerlendirmesinde de Abdullah b. Büreyde (ö. 115/733) – Buşeyr b. Kâ'b el-Adevî (ö. ?) – Şeddâd b. Evs (ö. 58/677) isnadıyla nakledilen “seyyidü'l-istiğfâr” hadisi ile Velîd b. Sa'lebe – İbn Büreyde (ö. 115/733) – Babası (Ebü'l-Huseyb ö. 63/682) isnadıyla nakledilen aynı rivayete yönelik olarak Abdullah b. Büreyde'nin hadisinin daha sahih olduğunu, ikinci isnadda bulunan Velîd'in meşhur isnada tuttuğunu (كأن الوليد سلك الجادة) ifade etmiştir.⁶³

60 İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, haz. Rebî b. Hâdi Umeyr (Riyad: Dârü'r-râye, 1408/1998), II, 885.

61 Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.), III, 226; IX, 440.

62 İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket*, II, 661.

63 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahihî'l-Buhârî* (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1379), XI, 99.

İbn Hacer'in "Sülûkü'l-câdde" terkibine yönelik kullanımlar bu verdiğimiz örneklerle sınırlı değildir. Hem usule dair yazdığı *en-Nüket* adlı eserinde hem de diğer eserlerinde birçok defa terkihi bu şekliyle hadisleri ta'lil amacıyla kullanmıştır.⁶⁴

4. أسهل عليه : Kolay Yolu Tercih Etti

"Kolay yolu tercih etti" veya "Bu ona kolaydır" şeklinde tercüme edebileceğimiz bu lafız daha çok İbn Adî'nin *el-Kâmil fi du'afâir-ricâl* adlı eserinde tercih ettiği bir kullanım şeklindedir. Bununla birlikte söz konusu kullanıma dair örnekleri İbn Ebû Hâtim'in *İlel*'inde ve diğer bazı kaynaklarda da görmekteyiz. İbn Adî bu değerlendirmelerinde genelde rivayetin sahih isnadını da zikretmekte ve hatanın kimden kaynaklandığını izah etmektedir.

Terkipte kullanılan lafızlar farklı olsa da, bu kalıp yine "meşhur isnada uyarılma" anlamında istimal edilmiştir. Hiç şüphesiz râvi açısından kolay olan, her zaman kullandığı ve alışageldiği yolu (tarîki) zikretmek ve rivayeti söz konusu isnadla nakletmektir. Zira râvi açısından değişik bir isnada vukufiyet mümkün olmayı da beraberinde getirmektedir. İşte bu sebeple rivayetin sıhhat şartlarından birisi itkân veya zabt sağlamlığı olmuştur. Dolayısıyla râviye yönelik olarak "Bu onun için kolaydır" veya "Kolay yolu tercih etti" denildiğinde, her zaman kullandığı bir isnadın dışında bir tarikle gelen rivayeti terk edip kendisi için kolay olan meşhur isnadını kullandığı ve rivayeti de söz konusu isnada uyarladığı anlaşılmaktadır.

İbn Adî'nin buna yönelik olarak zikrettiği rivayetlerden biri misvak hadisi- dir. İshak b. İbrâhim (ö. 304/916) – Sâlih b. Ahmed b. Yûnus (ö. 316/928) – Muhammed b. Sâlih b. Mihrân (ö. 252/866) – Ertât Ebû Hâtim (ö. ?) – Ubeydullah b. Ömer (ö. 143/760) – Nâfi' (ö. 116/734) – İbn Ömer (ö. 73/692) isnadıyla nakledildiğine göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Ümmetime zor gelmeyeceğini bilseydim, onlara her namazda (öncesinde) misvak kullanmalarını emrederdim"⁶⁵ İbn Adî bu rivayeti naklettikten sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

64 Diğer örnekler için bk. İbn Hacer el-Askalâni, *ed-Dirâye fi tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*, haz. Abdullah Hâşim el-Yemânî (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, t.y.), II, 184, 219; İbn Hacer el-Askalâni, *Telhisü'l-habir fi tahrîci ehâdisi'r-Râfiyyi'l-kebir*, haz. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1998), I, 637; *Fethu'l-bârî*, I, 353; III, 270; IX, 384; X, 344; *en-Nüket*, II, 610, 660, 661, 714, 726.

65 Rivayet bu isnadla Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-kebir* adlı eserinde geçmektedir. Taberânî rivayetle ilgili herhangi bir açıklama yapmamıştır. Bk. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XII, 375. Ancak hadis başka isnadlarla hemen hemen bütün kaynaklarda zikredilmiştir. Bk. Buhârî, "Cum'a", 11/8; Müslim, "Tahâret", 2/15; Nesâî, "Tahâret", 1/7; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 1/25; Tirmizî, "Tahâret", 1/18; İbn Mâce, "Tahâret", 1/7; İbn Huzeyme, *Sahih*, I, 73; İbn Hibbân, *Sahih*, III, 350; IV, 399, 406.

Bu hadis hatalı olarak nakledilmiştir. Zira hadis Ubeydullah (ö. 143/760) – Saîd el-Makberî (ö. 123/740) – Ebû Hüreyre (ö. 58/678)⁶⁶ kanalıyla bize gelmiştir. Hâkeza Ertât'ın Hişâm b. Hassân – Ubeydullah – Nâfi' – İbn Ömer isnadıyla nakletmesi de hatalıdır.⁶⁷ Ertât bu rivayette kolay yolu tercih etmiştir. Zira bu yol Ertât açısından meşhur bir tarihtir ve bu yolla gelen hadislerin sayısı epeyce fazladır.⁶⁸

Ertât b. Münzir, bu rivayetiyle "Sülûkü'l-câdde" eylemini yapmakla itham edilmiştir. İbn Adî'nin ifade ettiğine göre Ertât rivayetlerinde hata yapan bir râvidir. Muhtemelen Ebû Hüreyre kanalıyla gelen rivayeti, zabt problemi dolayısıyla alışık olduğu Nâfi' – İbn Ömer isnadına uyarlamış ve böylece vehme düşmüştür. Rivayetin bu isnadla sadece Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-kebir* adlı eserinde geçmesi muhaddislerin bu isnada itibar etmediklerini göstermektedir.

İbn Adî yine Abdurrahman b. Saîd el-Beledî (ö. ?) – Ca'fer b. Abdülvâhid (ö. 258/871) – Muhammed b. Abdullah el-Ensârî (ö. 212/827) – Saîd b. Ebî Arûbe (ö. 156/772)– Katâde (ö. 117/735)– Enes (ö. 93/711) isnadıyla nakledilen "Namazı üç şey bozar: Köpek, eşek ve kadın"⁶⁹ rivayetiyle ilgili olarak şunları söylemektedir:

Bu hadis söz konusu isnadla sadece Ca'fer b. Abdülvâhid (ö. 258/871) tarafından nakledilmiştir. Ca'fer açık ve sahih olan isnadı terk ederek kendisi için kolay olan Saîd b. Ebî Arûbe (ö.156/772) – Katâde (ö. 117/735) – Enes (ö. 93/711) isnadına tutunmuştur.⁷⁰

İbn Adî'nin belirttiğine göre Ca'fer b. Abdülvâhid, sika râvilerden münker hadis nakletmek, sirkatü'l-hadis (hadis hırsızlığı) ve hadis uydurmakla itham edilen râvilerden biridir.⁷¹ Dolayısıyla bu karinelere dayanarak İbn Adî söz konusu isnadı terk etmiş ve mahfuz olan tarihin Ebû Zer'den nakledilen rivayet olduğunu belirterek Ca'fer'i alışılmış isnada tutunmakla itham etmiştir.

66 Söz konusu isnadla hadisin nakli için bk. İbn Mâce, "Tahâret", 1/7; İbn Hibbân, *Sahih*, IV, 399, 406; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 43, 272; Bezzâr, *Müsned*, II, 436.

67 Dârekutnî de rivayetin bu isnadla gelmesinin mümkün olmadığını ve Ertât'ın bu rivayetinde vehme düştüğünü ifade etmiştir. Bk. Dârekutnî, *el-İlel*, XIII, 3.

68 İbn Adî, *el-Kâmil*, I, 431.

69 Rivayet Ca'fer b. Abdülvâhid kanalıyla hiçbir kaynakta geçmemektedir. Başka isnadlarla nakli için bk. Buhârî, "Salât", 8/105; Müslim, "Salât", 4/51; İbn Hibbân, *Sahih*, VI, 147; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 375; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 95; XV, 296; XLIII, 96; Ebû Avâne, *Müsned*, I, 390; Bezzâr, *Müsned*, II, 358; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, III, 211.

70 İbn Adî, *el-Kâmil*, II, 154.

71 İbn Adî, *el-Kâmil*, II, 153-55.

İbn Adî'nin "Kolay yolu tercih etti" veya "Bu onun için kolaydır" şeklindeki lafızlarla "meşhur isnada uyarılma" eylemiyle tenkit ettiği rivayetlerde göze çarpan en önemli husus söz konusu eylemle itham ettiği râvilerin hemen hepsinin muhaddisler tarafından zayıf görülen ve cerh edilen râviler olduğudur. Böylece ona göre "Sülûkü'l-câdde" eyleminde göz önüne alınması gereken en önemli hususun râvilerin hıfz ve itkân açısından durumları olduğunu söyleyebiliriz. Burada İbn Adî'den sadece iki örnek vermekle yetinmekle beraber, bunların dışında birçok yerde aynı kavramı rivayetlerin ta'lilinde bir karine olarak zikrettiği görülmektedir.⁷²

أسهل عليه "Kolay yolu tercih etti" kalıbı daha önce de belirttiğimiz üzere, İbn Ebû Hâtim tarafından da kullanılmıştır. Söz konusu kullanımlarda benzeri şekilde Ebû Hâtim'in de râvilerin durumlarına ve hafıza zayıflıklarına sıkça işaret ettiği ve söz konusu eylemin karineleri arasında râvilerin durumlarına temas ettiği görülmektedir.⁷³

Sülûkü'l-Câdde Kavramının Diğer İstilahlarla İlişkisi

Mütekaddimîn dönemi hadis usulü eserleri incelendiğinde, kullanılan kavramların bir kısmının birbiriyle küçümsenmeyecek şekilde bağlantılı olduğu, hatta bazılarının tarihsel süreçte birbirinin yerine dahi kullanıldığı görülür. Bu husus, usul kavramlarının tarihsel gelişiminin tabii bir sonucudur. Aynı zamanda bazı metinler muhteva ve özellik itibarıyla teknik açıdan birkaç kavramla ilişkili olabilmektedir. Bu sebeple bazan usulcünün bir kavramla ilişkili kullandığı örneğin, bir başka müellif tarafından diğer bir terime yönelik kullanıldığı dikkat çekmektedir. Bu çalışmada ele alınan "Sülûkü'l-câdde" kavramının da benzer bir muhtevaya sahip olduğu söylenebilir. Nitekim kullandığımız örneklerin büyük kısmı ilel literatüründe geçmekte, hatta bazı usul eserlerinde maktûb ve şâz gibi kavramlara örnek olarak zikredilmektedir.⁷⁴ Bu bağlamda ele aldığımız bu kavramın "muallal", "maktûb" ve "şâz" terimleriyle yakından ilişkili olduğu söylenebilir. Zira "muallal" kavramı, hadis tarihinde rivayetin isnadında veya metninde bulunan bir hataya, "maktûb" kavramı isnadla yapılan bir değişikliğe, "şâz" kavramı da isnad veya metinlerin mukayese edilmesi sonucu mahfuz olan rivayetin karşılığında terk edilen rivayete işaret etmekte ve söz konusu tenkit ibarelerinin oluşumunda "Sülûkü'l-câdde" terkibi bir karine olarak kullanılmaktadır. İlk bakışta "bir şeyin ayıbını ve kusurunu gizlemek, hile yapmak, göz boyamak" anlamlarına

72 Diğer örnekler için bk. İbn Adî, *el-Kâmil*, I, 201, 431; II, 154, 228; III, 418; IV, 70, 78, 146, 259; V, 182; VI, 229, 286, 359, 388.

73 Örnekler için bk. İbn Ebû Hâtim, *İlel*, I, 171, 315, 359; II, 60, 354.

74 İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket*, II, 885.

gelen⁷⁵ ve ıstılahî olarak da "râvinin mülâki olduğu şeyhten işitmeden yahut muasırı olmakla beraber mülâki olmadığı şeyhten işitmiş gibi rivayet ettiği hadis" şeklinde tanımlanan⁷⁶ müdelles kavramıyla da ilişkili olduğu akla gelebilir. Ancak, "Sülûkü'l-câdde" eylemine sebep olan husus, örneklerden de anlaşıldığı üzere, râvide bulunan zabt kusurudur. Dolayısıyla tedlîs kavramında rivayete bilinçli müdahale ön plana çıkarken "Sülûkü'l-câdde" eylemine ise râvinin zabt zayıflığı sebep olmakta ve bu noktada söz konusu kavramdan ayrılmaktadır. Sonuç olarak rivayette bulunan bir hatayı işaret eden bu kavram, aynı zamanda hadis usulü terimlerinin ne kadar memzûc olduğunu ve hadis münekkitlelerinin hadislerin sıhhatini tespit noktasında ne kadar titiz davrandıklarını da ortaya koymaktadır.

Sülûkü'l-Câdde Eyleminin Râvinin Güvenilirliği Açısından Sonuçları

Buraya kadar verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere "Sülûkü'l-câdde" eylemi çıkış noktası (mahreci) ve metinleri birbirine yakın olan ihtilâflı rivayetlerle bağlantılı olarak kullanılmıştır. Özellikle, rivayetler isnad açısından muhtelif şekillerde geldiğinde, hadis tenkitçileri "muhâlefetü'l-câdde"yi râvinin hıfz ve zabt sağlamlığına, "Sülûkü'l-câdde" eylemini de râvinin zabt zayıflığına delalet eden bir tercih sebebi olarak kabul etmektedir. Kullanılan örneklerin hemen hepsinde görüldüğü üzere "Sülûkü'l-câdde" eyleminde dikkate alınan en önemli tercih sebebi, râvilerin hıfz ve itkân açısından durumları olmuştur. Nitekim hadis tenkitçilerinin söz konusu eylemi belirttikten hemen sonra râvilerin hıfz ve itkân açısından durumlarına işaret etmeleri de bunu göstermektedir.⁷⁷ "Sülûkü'l-câdde" ihtilâflı rivayetler arasında gerçekleştiği için söz konusu eylemin öncelikle rivayetlerden birinin tercih edilmesi (mahfuz) ve diğerinin ise bırakılmasına (şâz) neden olduğu söylenebilir. Rivayet açısından böyle bir sonuç ortaya çıkmasına karşın, râvi açısından aynı eylemin tek başına râvinin terkin gerektirecek bir tenkide sebep olmadığını da belirtmeliyiz. Bu çalışmada kullandığımız örneklerde meşhur isnada uyarlamakla tenkit edilen râvilerin diğer rivayetlerinin muteber hadis kaynaklarında istimal edilmesi,⁷⁸ söz konusu eylemin râvinin terkin gerektirecek tarzda olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla meşhur isnada uyarlama eylemi, râvinin hıfz ve itkân zayıflığına, bir başka ifadeyle, hata ve vehmine işaret eden bir kavram olarak kullanılmış ve râvinin tamamen terkin gerektirecek bir kusur olarak telakki edilmemiştir.

75 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 286.

76 İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 58-59.

77 Bk. İbn Adî, *el-Kâmil*, I, 201, 431; II, 154, 228; III, 418; IV, 70, 78, 146, 259; V, 182; VI, 229, 286, 359, 388.

78 Bk. 29, 35, 53, 59. dipnotlar.

Sonuç

Rivayetlerin isnadında yapılan hatalardan biri de bu makalede ele alınan “Sülûkü'l-câdde” eylemidir. لزوم الطريق “Yola tutundu”, أتبع الحجرة / اتبع الحجرة “tabii gidişini sürdürdü / tabii gidişi takip etti”, سلك الجادة / سلك الطريق / سلك “salk الجادة / meşhur isnada tutundu / meşhur isnadı takip etti”, تبع العادة “alıştığı (isnadı) takip etti”, أسهل عليه “kolay yolu tercih etti / bu ona kolaydır” gibi farklı kalıplarla ifade edilen söz konusu tenkit teriminin anlamı bütün bu kullanımlarda, râvinin zabt zayıflığı vb. sebeplerle bir isnadı terk ederek, rivayeti alışlageldiği isnadla nakletmesi, yani “meşhur isnad(ın)a uyarlaması” noktasında belirginleşmiştir.

Tarihsel kökenleri hicrî II. asra kadar uzanan ve İmam Şâfiî (ö. 204/819), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû Hâtim er-Râzi (ö. 275/878), İbn Adî (ö. 365/975), Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014), İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1393), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) gibi muhaddisler tarafından da kullanılan bu kavramla birçok rivayet tenkit edilmiş ve söz konusu rivayetler bu bağlamda muallal kabul edilmiştir. Hadis münekkitleri söz konusu kavramı ve bu kavrama denk gelebilecek muhtelif versiyonlarını isnadda yapılan bir hata mukabilinde kullanmışlardır. Bu sebeple isnada yönelik ve râvinin zabt zayıflığından kaynaklanan bir hata olarak tarif edebileceğimiz bu kavramın, aynı zamanda “muallal, maktûb” ve “şâz” kavramlarıyla da yakından ilişkili olduğu söylenebilir.

“Sülûkü'l-câdde” eylemi, tespit edilmesi hayli zor olan ve râvilere ve râvilerin hadis kaynaklarına ilişkin kapsamlı bilgi birikimini gerektiren bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira böyle bir eylemin tespiti hem râvilere ilişkin ayrıntılı bir bilgi birikimini hem de hadislerin mahrecine tam anlamıyla vukufiyeti gerektirmektedir. Ele aldığımız örneklerden de anlaşıldığı kadarıyla “meşhur isnada uyarlama” eylemiyle tenkit edilen rivayetlerde dikkate alınan temel ilkelerden birisi, meşhur yola muhalif olan râvinin meşhur yolu tutan, diğer bir ifadeyle, isnadı meşhur rivayetine uyarlayan râviden daha üstün veya onun seviyesinde olması gerektiğidir. Ondan daha zayıf durumda olursa bu durumda onun muhalefetinin çok fazla bir anlamı yoktur. Zira bu muhalefet, onun vehim ve hatasından kaynaklanmış olabilir. Yine söz konusu tenkit ifadesi medarı bir, metni de aynı olan rivayetlere uygulanabilir. Aksi halde rivayetin iki farklı vecihten gelmesi de mümkündür.

Son söz olarak ele aldığımız bu kavram ve kullandığımız örnekler, muhaddislerin rivayetlerin sıhhatini belirleme noktasında ne kadar titiz olduklarını ve rivayeti bütün ayrıntılarıyla ele aldıklarını göstermektedir. Bu bağlamda ilel ve cerh-ta'dîl literatürü bize muazzam hazineler sunmaktadır.

Bir Tenkit Terimi Olarak “Sülûkü'l-Câdde”

Rivâyetlerin sıhhatini belirleme bağlamında cerh-ta'dil eserlerinde muhaddisler tarafından birçok kavram kullanılmıştır. Bu kavramlardan birisi de “Sülûkü'l-câdde” terimidir. Râvinin karşılaştığı bir isnâdı, hafıza zayıflığı vb. sebeplerden ötürü alışılageldiği meşhur isnâdına uyarlaması anlamında belirginleşen “Sülûkü'l-câdde”, zahiren nadir kullanılan terimlerden biri olarak görülmesine karşın hadis tenkidinde dikkate alınan önemli unsurlarından biri olmuştur. Bu çalışma, söz konusu tenkit teriminin hadis tarihindeki kullanımlarını örneklerle izah etmeyi ve diğer hadis usulü kavramları ile ilişkisini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: Hadis tenkidi, meşhur isnâd, cerh-ta'dil, Sülûkü'l-câdde.

al-Ghazālī and the Question of Man: With a Particular Emphasis on the *Mishkāt al-Anwār*

Musa Duman*

al-Ghazālī and the Question of Man: With a Particular Emphasis on the *Mishkāt al-Anwār*

In this paper, I explore al-Ghazālī's understanding of human beings and the implications of this understanding for al-Ghazālī's entire epistemological and metaphysical project. I argue that al-Ghazālī has two divergent views of the human being, namely the human being as a spatial self and a substantial self, and that, under the influence of Avicenna, he ultimately tends towards the substantial view. However, I also hold that there are some crucial Kalami (Asharite) elements in the synthesis he achieved, a synthesis which underlies the main form of piety (in the orthodox Muslim world), characterizing the post-classical age of the Muslim world.

Key words: al-Ghazālī, human essence, soul, light, substance, knowledge, interiority.

Introduction

Accounting for the place of the human being in creation was always one of the central concerns of al-Ghazālī's religious thought. al-Ghazālī's mature account of this issue involves a complex cosmology and a metaphysics that draw heavily from both the philosophical and the Kalami tradition of Islam. The synthesis al-Ghazālī achieved became momentous with regard to the formation of post-classical Muslim consciousness. The *Mishkāt al-Anwār* occupies a very interesting position in that respect. It provides us with important clues about how al-Ghazālī views the human essence (*fitra*) and the basic character of meaning (*ma'nā*). The text also clearly testifies to the fact that what we have is, to a considerable extent, an attempt at a synthesis between Islam and Platonism; however, in this respect, as one might expect, it is not free of the tensions that such an attempt is destined to face. The text

* Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

presents us with an exegesis of the Surah Nūr (Qur'an, 24/35) in the form of what can be called a "phenomenology of light" built around the idea that being and light in their pure essence are the same and they refer ultimately to God himself, not only as the source of all light/being, but also as that which alone is self-luminous. God's disclosures in the physical universe and at the level of meaning are parallel and metaphorically mirror one another. This, however, presupposes an understanding and insight which refer to the *raison d'être* of the human being, which is to say that divine disclosure and presence bear the most intimate relationship to the human essence. Another facet of the inquiry is that it is based on an interpretation of human essence in terms of faculties (that is, a "psychological" interpretation) located in a hierarchy that starts from the level of sensibility and culminates in the prophetic spirit.¹ God (or divine disclosure) is, first of all, the light which illuminates the rational spirit that is our "particular real substance" (*jawhar al-haqīqī al-khāss*).² Just as physical light is first necessary for any visual perception to take place, God, as the real light (that is, His manifestation), is the first and the grounding necessity for any rational grasp of forms or universals, or let us say, for making any sense, for meaning (*ma'nā*). God (as *al-awwal*) is the true *a priori*. As we will discuss below, what al-Ghazālī says here can be construed in terms of the inseparability of meaning and being that is expressed with the word, light (*nūr*), a word full of metaphysical connotations in the traditions of Islamic mysticism and Neo-Platonism.

At the center of al-Ghazālī's treatment is the verse; "God is the light of heavens and the earth".³ He states that this light is an extremely "intense" light, and precisely because of the intensity of its manifestation it remains hidden.⁴ The human being is the supreme location of this manifestation and illumination as human boundaries, unlike those of animals and angels, are not marked. The human as a rational spirit is a creature of potentiality, designed for the mission of highest realization and completion of its being. By the same token, one would naturally think that the human essence must also be the location of the most profound veiling of the divine due to its manifestation ("as His very

1 As is well-known, the main features of this account belong to Avicenna. See *Avicenna's Psychology*, trans. and ed. Fazlur Rahman (London: Oxford University Press, 1952). For an interesting discussion, see Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1979). For a recent discussion, also see Alexander Treiger, *Inspired Knowledge in Islam: Al-Ghazali's Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundation* (London: Routledge, 2012).

2 *Mishkāt al-Anwār*, A Parallel English-Arabic Text, trans. D. Buchman (Provo: Brigham Young University Press, 1998), 33, 36.

3 Qur'an, 24/35.

4 *Mishkāt*, 22-24.

light blocks His light”⁵), to a degree that is incomparable to all other creatures. But al-Ghazālī, rather than focusing on the primacy of this fact, tends rather towards the demands of rationality. This is because he conceives of the human being ultimately as a rational substance determined by the primacy of the intellectual cognition as well as by the intrinsic movement towards the fullness of being: the human is not only a site for the divine disclosure, but also a spiritual atom informed by a godly element - rationality. This brings in its train an emphasis on the clarity of cognition that is obviously not compatible with this insuperable and ubiquitous state of being hidden. (As we will discuss below, al-Ghazālī’s *yaqīn* can be conceived in reference to this clarity of cognition, even though it remains, in the final analysis, something experiential.) Accordingly, we see that al-Ghazālī interprets and exploits the expression *mishkāt al-anwār* (niche of lights) in a Neo-Platonic context, in which it stands for the realm of senses, a categorically lower realm compared with the realm of rational lights to which, in turn, the similitude of *misbāh* (lamp) corresponds. Much like Plato, the human reality, al-Ghazālī contends, is to be sought in this disembodied realm of rational lights, for the human spirit is a rational light entangled in a dark corporeal world from which it must be saved. Note that the treatise *Mishkāt al-Anwār* represents the later phase of al-Ghazālī’s thought in which he (mainly under the influence of Avicenna’s psychology) conceives of the human being essentially as a spirit, a rational and luminous substance. The body is thus basically an inessential addition. The world of body and spirit are categorically separate. In this sense, it is arguable that one fundamental vein of al-Ghazālī’s thought anticipates the key ideas that define the positions of Descartes and Leibniz, as well as the modern subject metaphysics in general.⁶

But, as has already been suggested, it is an undeniable fact that al-Ghazālī also conceives of the essential character of being human in terms of metaphors of place/site, such as *wādī* (riverbed) and *majrā* (channel) as being

5 *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, trans. David Burrell and Nazih Daher (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2007), 134. This is the text mostly referred to as *Al-Maqsad al-Asnā* (The Highest Goal).

6 For example, Hegel, who forcefully asserts in his Inaugural Address at Heidelberg: “Man, because he is spirit [mind, *Geist*] should and must deem himself worthy of the highest; he cannot think too highly of the greatness and the power of his spirit, and with this belief, nothing will be so difficult and hard that it will not reveal itself to him. The being of the universe, at first hidden and concealed, has no power which can offer resistance to the search for knowledge; it has to lay itself open before the seeker – to set before his eyes and give for his enjoyment, its riches and its depths.” G. W. F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, trans. E. S. Haldane (Nebraska: University of Nebraska Press, 1995), II, xiii.

the place where divine unveiling happens. I explore this dimension of the *Mishkāt al-Anwār* in the first section below (“light: inseparability of meaning and being”). This position implies that our bodily functions need to be refined to receive the divine light. In other words, the body is essential for the very structure of being human. We can even say that this site for the divine revelation is our worldly and bodily existence. Then one wonders why al-Ghazālī does not employ the term *mishkāt al-anwār* specifically for this purpose as it perfectly suits his elucidation of the Qur’anic allusion to God as the sole light. It is quite likely that the Avicennian framework within which he works out the metaphysical implications of the *Āyat al-Nūr* required him to do so. Then the difference between these two senses lies principally in the approach to the body. I shall also argue that although al-Ghazālī moves with both senses (i.e., spatial and substantial), a closer investigation will show that the latter sense is decisive for his thought as a whole, which can also be verified by looking at the key ideas of the other texts he has written. That is what I will try to do in the second section of this work (“human essence as spiritual substance”).

Clearly, a spatial understanding of the human being (i.e., as the site of divine disclosure) and an understanding of the human being as a substantial self (most typically, a “spiritual substance”) indicate different directions. The former implies receptivity of and exteriority towards the divine disclosure by an appeal to the bodily character of human life as a whole, to its finitude, fragility and contingency, whereas the latter can be associated with the independence and self-contained nature of interiority that is implicit in the very idea of “substance.” The champion of this latter view of the human being is undoubtedly Descartes. Descartes thought that the human being is a thinking thing and a mental ego, a disengaged subjectivity, the ultimate mission of which is self-mastery and mastery over nature (i.e. over the object). In fact, this body-mind duality is the dominant feature in how the Western tradition understood the human being. Plato, Avicenna, Kant, Hegel and Husserl, each in their own way, subscribe to this view of man. With Nietzsche and Heidegger, we might well doubt whether this can do justice to the actual structure of being human and the phenomenon of meaning. If one considers that the body, history, culture and language (to name just the most important ones) are dimensions of human experience which cannot be bracketed, one will not feel easy with this project (we now call it “Cartesian”). Parallels between Descartes and al-Ghazālī have already been widely discussed in the literature. In line with this, I will attempt to demonstrate that there are some preliminary elements of this project (basically, the idea of “subject” and the concomitant

attempt at “pure inquiry”) in al-Ghazālī’s own religious thought.⁷ For now, this should suffice: the quest for perfect certainty (*‘ilm al-yaqīn, certitudo*) in addition to the critical function of doubt in it seems to be fundamental for al-Ghazālī’s thought, as for Descartes’. But when we investigate the thought of the former, we also need to keep an eye on elements that are contrary to this tendency. This makes al-Ghazālī’s thought complex and difficult to deal with. Part of the trouble is that there is a genuine tension in al-Ghazālī’s position that is centered on this issue of the soul (or the human essence) itself.⁸ Below, I first examine this spatial understanding of human essence as a site of divine disclosure and then argue for its incompatibility with the view of human essence as *jawhar mujarrad* (an immortal, spiritual thinking substance), as “immanence”.

Light: Inseparability of Meaning and Being

Light (*nūr*) is the critical word of al-Ghazālī’s metaphysics and psychology. In the first pages of the *Mishkāt al-Anwār*, al-Ghazālī gives us a glimpse of what he understands light to be, of its metaphorical function which underscores the standpoint of the entire treatise. Light is that which is seen in itself, which is self-luminous, and through which and by which things are seen: “light is manifest and makes things manifest”.⁹ Certainly that much is evident from our experience of physical light and visual perception. But this only serves an analogical purpose for comprehending the true nature of light. al-Ghazālī makes the next move; saying that seeing light is more deservedly called light than seen light.¹⁰ As he states it: “the mystery and spirit of light is manifestation to perception”.¹¹ Here al-Ghazālī seems to believe that both the function of the soul (vision) and the external world (physical light) have their own lights, but the former is more fundamental than the latter, because “it perceives and through it perception takes place”.¹² A blind person cannot

7 Even though the principal text under consideration here is the *Mishkāt al-Anwār*, I will have recourse to al-Ghazālī’s other texts, such as *Tahāfut, al-Risāla al-Laduniyya* and the *Munqidh*.

8 For this matter, see Timothy Gianotti, *Al-Ghazālī’s Unspeakable Doctrine of the Soul: Unveiling the Esoteric Psychology and Eschatology of the Ihyā’* (Leiden: Brill, 2001), 8.

9 *Mishkāt*, 4.

10 *Mishkāt*, 6.

11 *Mishkāt*, 6.

12 *Mishkāt*, 4. We can already see in Plato (*Timaeus*, 45b ff) the assertion that vision is the result of the interaction between the light “flowing through the eyes” and the light of the external things (what is called “emission theory of vision”). This must be read together with *Republic’s* allegory of the cave, where the metaphor of light serves an ontological function. The point in question here is perhaps best captured by W.

see because, even if there is light all around, he does not have “the light of the seeing eye”.¹³ But if this blind person is a normal sane person, he has the light of reason by virtue of which he *is* human; this does not depend on a bodily organ for its function. Thus, the light of reason is superior to perceptual light. What is more, spirit or reason is a luminous substance that has the capacity to think and engage with meaning, not only independently of external world of senses, but also in a way that rules over all cognitive faculties. Angels, too, are luminous spiritual substances without bodies. Thus, we have a complicated hierarchy of lights, starting from the physical light and ranging up to the archangel. But their lights, al-Ghazālī asserts, are “borrowed light”, granted by an ultimate source which he identifies as God, the First, and actually the Sole Light. In other words, all beings stand in need of being kindled by an absolute source (“fire”) which confers light/being on them, and it is this light which shines in them and makes them appear. What is striking is that al-Ghazālī here operates with and elaborates Avicenna’s distinction between *māhiyya* (essence) and *wujūd* (existence). According to this, being is accidental/contingent for beings (*mawjūdāt*, those which are borrowed of being, those which are made to “be”) and essential/necessary only for God, who is *wājib al-wujūd* or *mawjūd bi-dhātihi* (one can observe that al-Ghazālī replaces this phrase of Avicenna with the Qur’anic word, *al-haqq*).¹⁴ Put simply, God’s essence and existence are one and the same.

Thus Avicenna’s ontological hierarchy is paraphrased in terms of a hierarchy of lights that culminate and are anchored in the One Absolute Being, or the Real, Original Light. But this move is not as simple as it seems. In fact, it has far-reaching implications and consequences (which may or may not have been appreciated by Avicenna). As we have seen, al-Ghazālī attempts to trace the phenomenon of light back to its ultimate, original source, the Self-Luminous Being, Who lights up all entities; this amounts to what might be called the self-disclosure of the Divine. After all, light is a word that is related to “disclosure”.¹⁵ This disclosure constitutes the essential ground of luminous substances that think. In the case of the human being, unlike angels, reason cannot operate purely, but it is, in one way or another, linked with the body, with sensual factors and impulses. A rational attempt at meaning, at the

Goethe; “Wär nicht das Auge sonnenhaft/Wie können wir das Licht erblicken?” As we will discuss, following Avicenna, al-Ghazālī speaks of the divine element of the human soul as a spiritual or rational substance, but, unlike Avicenna, al-Ghazālī interprets it as the ground of the Sufi/mystical path which, he believes, is the inner life of Islam.

13 *Mishkāt*, 4.

14 *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, 124.

15 *Mishkāt*, 16, 19.

thinking of pure forms, of divine truths happens as a struggle to break free from physical entanglements. This is the Platonic (or Neo-Platonic) context of al-Ghazālī's thought. While the human bodily impulses pull them downwards to the dark realm of the world of the senses, to the darkness of non-existence, their spiritual/rational nature desires to ascend to the higher, the true reality of the rational world, to the divine reality. However, for now, let us set this aside and focus on the specific character of being human in al-Ghazālī.

We should see that the identity of light and absolute being, in the very person of God, is the fundamental idea of the *Mishkāt al-Anwār*.¹⁶ However, to repeat, the physical light (the sun) represents merely the metaphorical moment of the real light (God). This implies that al-Ghazālī's assertion that God as a pure act of being is self-luminous and it is by and through Him that entities become manifest must be understood primarily with respect to the level of meaning. God principally manifests itself as the phenomenon of meaning. "God is the light of everything" means "God is with everything" and "that which makes manifest cannot be separate from that which is made manifest".¹⁷ But this also suggests that the divine light is, in a particular sense, before and above everything as the self-luminous manifester of everything. Still the critical point is that this self-luminosity of pure being remains concealed since we cannot perceive things except by setting analogies, connecting and identifying what is common and by way of contrast. Something utterly different (i.e., unique) and thus utterly self-same would be incomprehensible to us and could not be accommodated in our space of making sense. Generalities (in the sense of *ti esti*, *māhiyya*, or *quidditas*) do not work here; "since all things are exactly the same in testifying to the oneness of their Creator, differences disappear and the way becomes hidden".¹⁸ al-Ghazālī intimates, in several places of the *Mishkāt al-Anwār*, that this "way" which remains closed to the conceptual approach to reality is a way of, what he variously calls, *wijdān*, *'irfān* and *dhawk*, which does not abstract but experiences. Hence, the pure light which enables understanding and thinking and which is immediate to meaning remains hidden in a particular way. In a sense, al-Ghazālī indicates, through the extreme intensity of His self-disclosure, the Divine remains veiled: the sun is hidden because of His brilliance! It is also possible to say that we seek refuge in the shadow of things, for the light of everyday life can

16 Hence, if God is the sole light/being, then it is reasonable to ask whether al-Ghazālī's position here should be considered in terms of monotheism or monism. For a useful discussion, see Alexander Treiger "Monism and Monotheism in al-Ghazālī's *Mishkāt al-Anwār*", *Journal of Qur'anic Studies*, 9/1 (2007): 1-27.

17 *Mishkāt*, 24.

18 *Mishkāt*, 23.

be described only as shadow in comparison with the pure divine light. In al-Ghazālī's view, human essence is a site (a riverbed, *wādī*) for the occurrence and diffusion of this divine disclosure; that is, for its hidden lightening.

The human essential constitution in its pure, intact form (*fitra, qalb*) is the realm for divine meanings and mysteries, the receptivity for their manifestation. Things become manifest in this or that sense by and through divine self-disclosure. Meanings somehow are rays originating and radiating from the self-luminosity of the divine (*al-haqq*); one does not point to the rays, but rather to the sun itself.¹⁹ As indicated, entities are not luminous/visible in themselves. This is another way of saying that they are in themselves non-existence. Only the first/the original light, *al-haqq*, is self-luminous and only that which is self-luminous can be seen in itself; all entities are seen/unveiled by and through that which is self-luminous. That which is seen in itself, the self-luminous, is the ultimate condition and basis of all seeing/meaning and equally all manifestation; it is the light itself, unique, pure, absolute light. It follows that, for al-Ghazālī, God is the sole phenomenon²⁰ from Whom the light of things come and to Whom they ultimately refer. Lights of things are *āyat*, to use the Qur'anic terminology, which radiate from the phenomenon and refer us back to it, the unitary origin of their outpouring. al-Ghazālī, in this connection, suggests that all entities have two faces; one referring to themselves and the other referring to God.²¹ The former gives us its quiddity, whereas the latter its *wujūd* (being) and *haqīqa* (truth). Taken in reference to itself, an entity is thus sheer non-existence, an empty structure in need of content that is its light, i.e. being and truth makes it manifest. Being is an occurrence of manifestation, that is, that which, as something manifest in itself, lights up or manifests beings (in the broadest sense of "being manifest").

Further, only a few special people who have a refined understanding/heart can experience this *a priori* disclosure of the divine and, thus, can say; "I never see something without seeing God before it"²² For al-Ghazālī, this denotes the highest point of Muslim consciousness. Most people, however, are "veiled and

19 *Mishkāt*, 20.

20 This is indeed the case, at least when one takes "phenomenon" in Heidegger's sense: "Als Bedeutung des Ausdrucks »Phänomen« ist daher festzuhalten: das Sich-an-ihm-selbst-Zeigende, das Offenbare." *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967), 28. Hence, a phenomenon is "what shows itself in itself, the manifest". Cf. *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, the discussion of the divine name *Al-Zāhir*, 134-37.

21 *Mishkāt*, 17.

22 This statement is attributed to Abu Bakr, companion of the Prophet and the first caliph. In the same context, al-Ghazālī also refers to the Qur'an 8/24 ("God comes between a man and his heart").

heedless”²³ The expression implies that they are veiled because they are *ghāfil* (heedless), which, in turn, means that “thoughtfulness” is the principal goal of the *dīn* (religion) and it consists in acknowledging the divine disclosure that opens entities to us meaningfully (i.e., experiencing God as the light of all things). To overcome this heedlessness one needs to make a genuine effort at reflection (both *dhikr* and *ta’ammul*), which serves to reclaim the original purity of the *fitra*, to recover the original aptness of the human soul for divine meanings, and somehow “recollect” one’s original bond with the Divine, a point which easily suggests Platonic associations.²⁴ But al-Ghazālī suggests that this veiled nature has nothing to do with a failure of our reflective powers, rather it is a state of being veiled through “radiance” and it is on the basis of this that the rational faculty operates. Hence, this fact requires one to traverse a different path, a *tarīqa* that takes one beyond the rational experience to the higher level of experience, the world of prophetic guidance which consists of the *dhawk* and *wajd* of the Divine. It follows that *dhawk* is higher than ‘*ilm*, for the former consists in the direct experience/sensing of God, whereas the latter amounts to the construction of generalities. As he says in the *Munqidh*, “*Dhawq*...is comparable to actual seeing and handling: this is found only in the way of the Sufis”²⁵ We may, however, question the legitimacy of such a separation between ‘*ilm* and *dhawk*, and al-Ghazālī’s qualifying the former as *qishr* (external/superficial) and the latter as *lubb* (internal/essential). For instance, Averroes (as a good Aristotelian) would respond that *theoria* is the most perfect *dhawk* for humans as it makes possible to fully achieve *ittisāl* (conjoining) with ‘*aql al-fā’il* (divine activity).

This insistence on *dhawk* is, in fact, directly relevant to al-Ghazālī’s skeptical experience. Remember that he comes to a point of extreme skepticism at the end of his theological-metaphysical investigation into the pure foundations of Islamic truth; there must be a pure truth, he thinks, independent of all cultural and historical contingency. Such purity must then correspond to perfect certainty, a feature which we find only in the ideal exactness of mathematical notions.²⁶ al-Ghazālī, however, did not/could not discover an absolute starting-point for all consciousness as the truth of Islam, but rather its impossibility. Nothing but God’s assistance (as “light”) brought an end to

23 *Mishkāt*, 23.

24 Al-Ghazālī touches on this theme of “recollecting” in the *Risāla al-Laduniyya*, trans. M. Smith in *The Journal of the Royal Asiatic Society* (two issues, April and July 1938), 369-72.

25 *Al-Munqidh min al-Dalāl* (Deliverance from Error), trans. R. J. McCarthy (Louisville: Fons Vitae, 1999), 64.

26 *Al-Munqidh*, 20.

this skepticism.²⁷ Thus, the truth of Islam is not a mental cognitive content, but rather a matter of actual practical experience (*dhawk, ma'rifa*) in relation to God. Then al-Ghazālī identified it with the inner-oriented Sufi way of life.

This path of *ma'rifa*, which is higher than *'ilm*, is also a path of discovery (*kashf*) of the most intimate. Phenomenologically speaking, al-Ghazālī is well-aware that “intending” cannot reveal/make manifest anything unless the distance “through” which something is perceived and through which this act of intending relates to something is first illuminated. al-Ghazālī's point here may be illustrated in reference to Descartes' notion of *lumen naturale*.²⁸ Descartes sees that the subject's vision in relating to an object traverses a distance which first needs to be illuminated in order for the subject to see the object in question (actual or possible object, i.e., object in the phenomenological sense). While for Descartes, this distance is illuminated by what he calls *lumen naturale*, natural light, for al-Ghazālī it is illuminated by the divine light which actually refers to Divine self-disclosure. As suggested, God is the sole phenomenon and this disclosure is the *a priori* of all meaning.

But al-Ghazālī, in some other places, especially in the *Munqidh* when recounting his journey through doubt, speaks as if sense-perception and self-evident truths are “normally” the most immediate thing to us; here he first starts from establishing their trustworthiness²⁹ and later in the essay considers the creation of sensual faculties as a super-addition to our initial creation in the form of a “blank simplicity”,³⁰ thereby providing us our first access to the beings of the external world.³¹ This is in harmony with the picture in the *Mishkāt* where we get the impression that al-Ghazālī starts with the senses only to discover, upon closer inspection, that their immediacy is *prima facie* and this only at the expense of covering the more primordial “immediacy” of the Divine to us (i.e., “the inward divine light”).³² Thus doubt can, in no way, be defeated by an appeal to sense-data or self-evident truths;

27 *Al-Munqidh*, 23.

28 *Meditations on First Philosophy*, see 3rd Meditation.

29 *Mishkāt*, 21.

30 al-Ghazālī argues that human beings were created first in “blank simplicity” without any knowledge of beings (*Munqidh*, 59). Because knowledge is an essential attribute of the soul and included in it in every respect, it follows that this original state of creation (*asl al-fitra*) does not represent the full or proper being (*nafs*) of the human being. This only comes later, after the creation of sensual faculties, with the superaddition of spiritual-intellectual powers (*aql*) by God, that is, when this initial state is promoted to a substantial self, as it were, as the fulfilment of this “blank simplicity.”

31 *Mishkāt*, 59.

32 *Mishkāt*, 34.

yaqīn, as “the origin and the foundation”³³ is solely the gift of the divine light. al-Ghazālī also asserts in the *Mishkāt* that *maʿrifā al-darūriyyat al-kullīyah* (universal self-evident knowledge)³⁴ is the defining engagement of rational spirit (as “the specific human substance”³⁵). As he says: “when a human being perceives a particular individual with the senses, the rational faculty acquires from it a general, unlimited meaning.”³⁶ This is clearly Platonic/Aristotelian. Aristotle speaks of *gnōrimon hēmin*, things known to us, that is, in terms of sense-perception (*aisthesis*), as opposed to *gnōrimon tē physei*, things known by nature (accessible at the level of *noesis*).³⁷ A crucial difference, however, is that al-Ghazālī believes that the true potential of human rational essence can never be realized without the guidance of the highest level of human spirit, the prophetic spirit. The prophetic spirit, so to speak, first enkindles our rational spirit, thereby arousing the higher forms of spiritual experiences (*dhawk* and *wajd*) of the Divine in us. It alone activates the eye of our rational substance, “the inward divine light.”³⁸ But neither sense-perception nor entities themselves are immediate to us, as they can only be manifest (i.e., they can only be encountered) under the divine light, with the light by which God illuminates them, that is, illuminates the distance through which we can see things and, equally, by which, they can step into “presence”. This light is prior to the seeing/meaning and the seen/meant. And it operates through the core level of being human (pure interiority, as *qalb*). Hence, we have a phenomenology of light/being according to which *maʿnā* (meaning) is constituted by and through God’s self-disclosure as a necessary pre-condition, i.e., the necessary pre-condition of beings’ emerging into encounterability for us.³⁹

What seems to follow is that man is not a being conceivable self-referentially, but only in reference to this self-disclosure that grants meanings (like

33 *The Book of Knowledge*, trans. N. Amin Faris (New Delhi: Islamic Book Service, 1962), 192. This is the translation of the first book of *Ihyāʾ* called *Kitāb al-ʿIlm*.

34 *Mishkāt*, 37.

35 *Mishkāt*, 36.

36 *Mishkāt*, 38.

37 *Physics*, 184a 17-21.

38 *Mishkāt*, 34.

39 Given all this, it is possible to suggest that there is a certain degree of affinity between al-Ghazālī’s emphasis on “interiority” (the spiritual substance of mankind) as the cognitively privileged level and Husserl’s “pure consciousness” as the ground of self-evidence. Muhammad Kamal draws parallels between Husserl’s phenomenology (as the study of pure consciousness) and al-Ghazālī’s purely subjective search for divine truth (“search for presuppositionless beginning for religious consciousness”). He has this to say: “[for al-Ghazālī] Consciousness has a direct relation with the object without relying on pre-given ideas or theories.” See Muhammad Kamal, “al-Ghazālī’s Hermeneutics and Phenomenology”, *Religion East and West*, 4 (June 2004): 82.

rays radiating from sun). Human essence is the sole place for this granting of meaning/light because, as al-Ghazālī says in the *al-Risāla al-Laduniyya*, animals are purely physical entities lacking what qualifies humans, a rational essence.⁴⁰ Thus, the human being belongs to this self-disclosure; the human appears basically as an *‘abd* (servant) for the disclosure of truth, which is ultimately the truth of God as its manifestation/radiation (*haqīqa* coming from and indicating *al-haqq*). This place al-Ghazālī also calls the *qalb*, our “innermost center”, as a place only for *al-haqq*. So we should, al-Ghazālī urges, cleanse everything from this innermost center which only belongs to *al-haqq*, for the enactment of His truth for the sake of which humanity exists, and in which the genuine flourishing (*sa‘āda*) of the human being consists. But he also sees no harm in identifying the *qalb* with human rational essence.⁴¹

The *mishkāt* (niche) is a place which can receive light, allow light “in”, as opposed to the density of earth. al-Ghazālī also indicates the Quranic word, *wādī* (riverbed), which also invites similar spatial connotations. *Wādī* is a “riverbed that receives flowings from the Divine, each in its measure”.⁴² But it is principally the prophetic spirit (as “*al-wādī al-muqaddas*”) which serves as “the *majrā* (channel) for the flashes of holiness”⁴³, i.e., for the highest meanings that have a divine ground for a community (*qawm*). al-Ghazālī is clear that the ultimate truths of God –the knowledge of lordship (*‘ilm al-rabbāniyat*)– are revealed only for the prophetic spirits who are superior to rational and reflective spirits.⁴⁴ This might be construed in the following way. The human soul (that is, being human) is to be understood in reference to *izhār* (making manifest, the occurrence of meaning), to the divine self-disclosure as its site. The human essence (heart) is called the *misbāh* (lamp) which is found in a *mishkāt al-anwār* (niche for lights), in a “lighted realm”, a world where meaning happens, where beings become manifest. Each lamp (each human being) is enkindled by the light of this realm which is a historical world, a world of events (“divine flowings”, “flashes of holiness”) founded by particular prophetic revelations (*wahy*). We might say that history is principally something established by prophetic revelations; this refers to a historical world/space as the gift of the *wahy*. Accordingly, *wahy* bequeaths us a world that is the basis of human essence; this is a historical formation, and it is from this

40 See *Risāla al-Laduniyya*, 195-96. al-Ghazālī’s rather mechanistic characterization of animals in the *Risāla al-Laduniyya* (195-96) points to another intersection with Descartes, for whom animals are purely physical and mechanical structures.

41 See for instance *Mishkāt*, 5; *Risāla al-Laduniyya*, 194.

42 Qur’an, 13/17. Cf. *Mishkāt*, 32.

43 *Mishkāt*, 26.

44 *Mishkāt*, 37, par. 51.

that human essence is inseparable. The historical foundation established by prophetic revelations enkindle the lamp/*nafs/rūh* of the prophet in question and makes it a “*sirāj al-munīr*” (light-giving lamp)⁴⁵ for a community.⁴⁶ But this line of interpretation, contra al-Ghazālī, requires that we construe *mishkāṭ* not as a faculty or realm of the senses, that is, not psychologically, not in terms of interiority, but as a (historical) “world”, thus in terms of exteriority.

We can summarize our findings as follows: (1) human essence (as both *qalb* and *ʿaql*) is the site of divine disclosure. (2) The divine being as the unique sun from which all lights radiate is self-luminous, but also veiled; divine self-disclosure is the ultimate condition of all meaning, of all states of manifestation and the manifestability of entities. (3) It manifests entities, but essentially and principally it only manifests itself; entities shine in God’s light and owe their visibility and perceptibility to this light. (4) Divine self-disclosure is the light that illuminates the distance which seeing (in the phenomenological sense) traverses so as to relate to and engage with the seen. (5) This disclosure is the sole *a priori* of human perception and conception, and the sole phenomenon that makes possible not only all manifestation and appearing (*zuhūr/phainesthai* and *tajallī/physis*), but also, correspondingly, all making sense (*maʿnā/aleutein*). (6) It gives its own truth to mankind through prophetic revelations, which, as genuinely historical moments in the life of humankind, enable the ascension of the human rational spirit to divine reality, to the rational world (*ʿālam al-malakūt*).

That being said, it should give us pause when al-Ghazālī suggests that the human being is essentially a spirit, a rational substance, a subject ruling over a “kingdom” of his own, namely over the kingdom of cognitive faculties and the body; indeed, this is a pervasive theme in al-Ghazālī.⁴⁷ The key idea is this: “the soul, itself, unlocated and indivisible, governs the body as God governs the universe.”⁴⁸ We can observe that al-Ghazālī works from the dualistic Platonic belief in the essential separateness of the soul from the body and the essential antagonism between the two. This seems almost incontrovertibly

45 Qur’an 33; 46.

46 *Mishkāṭ*, 30.

47 Jules Janssens convincingly argues that this theme, too, has an Avicennian foundation. See “Al-Ghazālī between Philosophy (*Falsafa*) and Sufism (*Tasawwuf*): His Complex Attitude in the Marvels of the Heart (*ʿAjāʾib al-Qalb*) of the *Ihyāʾ ʿUlūm al-Dīn*”, *The Muslim World*, 101/4 (2011): 614–32. It is easy to see that the notion of self-mastery implicit in this perspective refers us to “the flying-man argument”, to the idea of human essence as a detached substance and, by virtue of this, ruling over a realm of faculties, bodily and cognitive.

48 *The Alchemy of Happiness*, trans. E. L. Daniel (London: Octagon Press, 1980), 19.

true for *Mishkāt*, *al-Risāla al-Laduniyya*, *Munqidh* and *Ma'ārij al-Quds*, as well as for *Tahāfut* (the 20th Discussion) and for most of *Ihyā'*, even though in some other works al-Ghazālī adopts the perspective of (Asharite) Kalam, which speaks of the human being in corporeal, atomistic terms. Furthermore, in the aforementioned texts, we notice that al-Ghazālī carries this dualistic notion of human beings to a new, indeed more radical, level, as will be discussed below. al-Ghazālī himself did not see any problem here. He did not realize that understanding human beings in a unitary or a dualistic manner might have huge metaphysical implications for Islam. Fazlur Rahman suggests that nowhere in the Qur'an is there a dualistic depiction of the human being, rather the Qur'an characteristically tends towards a unitary perspective of the world and mankind.⁴⁹ Thus, we can assert that the account al-Ghazālī offers us invites a critical engagement from a Qur'anic perspective, as well. Also questionable is his decisive tendency to view human essence in terms of interiority and/or subjectivity, which is closely connected to this dualism. Now I shall examine this dimension of al-Ghazālī's thought, which revolves around his view of the human soul.

The Human Essence as Spiritual Substance

Before al-Ghazālī, the mainstream Muslim consciousness looked with suspicion on the view of the *falāsifa* that the soul is naturally immortal and death is merely the dissolution of the body, leaving the soul untouched. In fact, these people were not at all familiar with any essentialistic soul-body discourse. They, almost naturally, tended to think that human being was not intelligible apart from a corporeal existence (hence the Kalami concept of soul as an accident of the body). In the Hereafter an eternal life will be granted to human beings in keeping with God's promise (*wa'd*), not upon the basis of a supposed immortality of the soul in its own nature; this eternal life is presented by the Qur'an as the second creation.⁵⁰ Generally speaking, the early Muslim theological discourse (the schools of *fiqh* as well as of *kalām*) refrained from any notion of the human soul as an independent substance essentially separate from the body. As Friemuth observes, al-Ghazālī "was probably the first theologian to adopt a philosophical view of the soul".⁵¹

49 Fazlur Rahman, *The Major Themes of the Qur'an* (London: The University of Chicago Press, 1980), 17, 112. Fazlur Rahman also, I think rightly, argues that al-Ghazālī is chiefly responsible for the domination of this dualistic understanding of man in "later orthodox Islam" (17).

50 Qur'an, 29/20.

51 Maha Elkaisy-Friemuth, *God and Humans in Islamic Thought* (London: Routledge, 2006), 158. By "philosophical view of the soul", Friemuth first of all is referring to Avicennian

Even al-Ghazālī himself, as suggested above, in some of his works continues to think along the classical conception. Yet, the *Mishkāt*, the *Tahāfut*⁵², most books of the *Ihyāʾ*, *al-Risāla al-Laduniyya*, *Maʿārij al-Quds*, *Mizān al-ʿAmal*, *Mihakk al-Nazar*, *Munqidh*) strongly convey Avicennian motifs concerning the soul. The *Mishkāt* is perhaps the clearest case in which we see the profound influence of the Neo-Platonic ontology on al-Ghazālī's thought; sometimes it is in harmony, but sometimes it is at odds with traditional Islamic views. Another important point is that the *nafs* is viewed now in this context as the *rūh* (spirit), as a rational and luminous substance, a substantial and separate entity in need of being saved from the tomb which is the body. Everything indicates that after the *Tahāfut*, al-Ghazālī's thought developed more and more along Avicennian lines. As some commentators maintain, al-Ghazālī's later theological/philosophical position does not seem intelligible without appreciating his debt to Avicenna.⁵³ Consequently, he distanced himself from the Kalāmī view of soul as an accident of the body, moving towards a view of the soul as a spiritual substance that seems much more in harmony with the inner-oriented spiritual life of Sufism. However, al-Ghazālī (as in *Tahāfut*, for instance) never felt sympathy with the idea of the soul as one universal entity that is scattered somehow in all human beings. Rather, each soul must be a disengaged, atomic entity constituting the essence and identity of each individual human being. In this sense, he comes much closer to Descartes and, as distinct from Plato, Aristotle and *falāsifa*, he can never see matter/body as a sufficient individuating factor for human beings.⁵⁴ Now, let us explore this latter dimension and its implications for al-Ghazālī's basic metaphysical position a bit more.

dualism. Decades earlier (1932) Duncan B. McDonald referred to al-Ghazālī's thought as the authoritative statement of the conception of spirit in the post-classical Islam in his article "The Development of the Idea of Spirit in Islam," *The Muslim World*, 22/2 (1932): 156.

52 *Tahāfut al-Falāsifah*, A Parallel Arabic-English Text, trans. Michael Marmura (Provo: Brigham Young University Press, 2002), 18th and 20th Discussions.

53 Some notable representatives of this thesis include Richard Frank, Frank Griffel and Alexander Treiger. For a discussion, see Frank Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 10-11.

54 We observe in the 19th Discussion of the *Tahāfut* a rejection of the idea of one universal soul identical for all individual human beings, the cornerstone of the psychology we find in Platonism and Aristotelianism. According to a common (but widely challenged) interpretation of Aristotle, he considers *only* matter/body as the individuating factor since form (soul) is something common to all individuals; this is a view for which al-Ghazālī has little patience in the 18th, 19th, and 20th Discussions of the *Tahāfut*. Interestingly, there is a suggestion in the 19th Discussion that we should see moral dispositions as the basis of individuation for human beings (*Tahāfut*, 202-3). But his acceptance of a *nafs al-kulliyya* in the *Risāla al-Laduniyya* (whose authenticity is disputed) is to be noted.

We first notice al-Ghazālī's assertion that "no realities/truths whatsoever are veiled from this rational substance, but it can veil itself due to certain attributes associated with it."⁵⁵ Actually, what he means here is physical constraints, i.e., the negative intervention of sensations and imaginings.⁵⁶ Al-Ghazālī lists five types of spirits; *al-rūh al-hassas* (the sensitive spirit), *al-rūh al-khayālī* (the imaginative spirit), *al-rūh al-aqlī* (the rational spirit), *al-rūh al-fikrī* (the reflective spirit) and *al-rūh al-nabawī* (the prophetic spirit). Faculties of sense and imagination are basically at the disposal of the rational spirit, or rather, the rational spirit controls and shapes them in such a way that they serve its purposes, rather than their own degrading drives. The reflective spirit, in turn, is essentially the exercise of our rational nature. The prophetic spirit brings the lights from the heaven down to the earth, which helps our rational nature actualize itself, "to become like god."⁵⁷ For, al-Ghazālī is convinced, we are created in the image of God.⁵⁸ It is in this sense that we are *khalīfa* (vicegerents) of God on earth. The actualization of this vicegerency is the actualization of our rational nature, which, in turn, refers to the actualization of human beings as creatures of knowledge. Knowledge, in the ultimate sense, is the knowledge of God; human beings are created for this knowledge and for its enactment in the earth. What al-Ghazālī says echoes the hermetic wisdom: "If it were not for divine mercy, human beings would not be capable of knowing their Lord, since one knows one's Lord only by knowing oneself."⁵⁹ That is, it would be impossible for us to be human beings

55 *Mishkāt*, 6.

56 *Mishkāt*, 9, par. 20.

57 The metaphysical function of al-Ghazālī's prophet invites a discussion of parallels with Plato's philosopher-king, who has the mission to lead people towards the light of the sun.

58 *Mishkāt*, 6, 32. See also the translator's (Buchman) footnote 2 (1st chapter) and 8 (2nd chapter). Buchman claims that this is a sound hadith, while, in fact, its authenticity is doubtful. Actually, this is a characteristic Christian belief stated clearly in the Old Testament (the Book of Genesis). Interestingly, despite many shared points between the Bible and the Qur'an concerning the genesis of humanity, this idea (*imago dei*) has no parallel in the Qur'an.

59 *Mishkāt*, 31. This delphic maxim appears in some other texts as well. Janssens examines the context of its employment in the *'Ajā'ib al-Qalb* of the *Ihyā'* (Janssens, "al-Ghazālī between Philosophy and Sufism", 617). Al-Ghazālī connects it with Qur'an, 59/19 ("They forgot God, and so He let them forget themselves. They are the rebellious transgressors.") and 8/24 ("and know that God comes in between a man and his heart"). But contrary to al-Ghazālī's intentions, the routes to understanding portrayed by the Delphic maxim and the Qur'an are clearly opposite; the former emphasizes an inner path, the latter a movement from God to ourselves. This fact casts serious doubts on whether the introspective path to God is really natural to the Qur'an itself. Rather, it seems that the Qur'an prescribes an exteriority anchored in God. If this is the case, al-Ghazālī's *'ilm al-bātin* represents the introduction of a perspective into Islam, which is wholly alien to it.

and we would be no different from the animals. It follows that the acquisition of this knowledge requires an inward journey and an inward concentration, pure interiority.⁶⁰ Senses are obstacles on this path; when one is freed from senses (e.g., in sleep), one can turn towards one's innermost self, one's heart, one's rational essence, which is fundamentally "the inward divine light".⁶¹ As al-Ghazālī notes: "sleep has an effect on witnessings such as these because the ruling authority of the senses forces the person to turn away from the inward divine light, as the senses keep him occupied and attract him toward the world of sense perception, turning his face away from the world of the unseen and dominion" (*ālam al-ghayb wā al-shahāda*).⁶² The body appears as a hindrance once again, as something to be overcome, to be freed from. Indeed, one can say that al-Ghazālī thinks the human essence (*qalb*) in exact contradistinction to body.⁶³ We normally live under "the rule of the senses". Sometimes he speaks as if we could be freed from them wholly, but other times he tends to concede that this can be achieved only imperfectly. In general, he seems to think in the shadow of Avicenna's "flying man argument".⁶⁴ In the *Mishkāt* al-Ghazālī gives the example of sleeping states and dreams as support for this claim, where, he argues, "some of the prophetic lights rise up and take control".⁶⁵

Further, as we see in the above quotation, al-Ghazālī interprets the *ghayb*, a Qur'anic notion, in terms of Plato's intelligible world. In fact, he employs a few expressions throughout the text, all of which basically correspond to Plato's dichotomy between the sensible and the intelligible world; '*ālam al-mulk* and '*ālam al-malakūt*, '*ālam al-shahāda* and '*ālam al-ghayb*, '*ālam al-khayāl* and '*ālam al-mithāl*, '*ālam al-ʿaqliyya* and '*ālam al-hissiyyah* etc.⁶⁶ Even heaven signifies the real world '*ālam al-malakūt*, while this world is the lower world, the

60 As he notes: "... study is only the return of the soul to its own proper substance and the bringing forth to actuality of that which is contained in its own inner self" (*Risāla al-Laduniyya*, 370).

61 *Mishkāt*, 34.

62 *Mishkāt*, 34.

63 *Mishkāt*, 64-65.

64 Avicenna's "flying man" argument seems to be designed to prove that this is indeed possible; anything bodily can be read separately from the ego as rational substance. Avicenna, drawing on the neo-Platonic tradition, brings together the Platonic belief that soul and body are essentially distinct with the Aristotelian idea of substance (*ousia*). The emergence of modern philosophy owes a lot to this neo-Platonic synthesis that was achieved in a systematic form by Avicenna.

65 *Mishkāt*, 35.

66 For a discussion of the importance of Platonic elements in al-Ghazālī's thought as a whole, see Hava Lazarus-Yafeh, *Studies in al-Ghazālī* (Jerusalem: Magnes Press, 1975), 308-9.

world of senses,⁶⁷ or as he says in the *Munqidh*, “an abode of delusion”.⁶⁸ The true vocation for mankind, then, consists of “journeying to the garden/heaven (*jannah*)”⁶⁹, which is, in a sense, a journeying to “the inward divine light”, a spiritual devotion that struggles to free itself from all bodily entanglements. The world of the senses is but a “ladder”⁷⁰ for this journey, a ladder travelling to that which constitutes “the straight path” of the Qur’an, and which requires leaving behind “the darkness of the senses”.⁷¹ As indicated, the same al-Ghazālī also warns us that it is extremely difficult for reason (*‘aql*, rational faculty or rational substance) to achieve a disengagement from the sensuous.⁷² This freedom from the corporeal can be perfected only after death,⁷³ which invites, I think, a parallel reading of Plato’s *Phaedo* (66e). One should here raise the question: Does al-Ghazālī urge maximal disentanglement from the physical (sensations and imaginations), or does he say, as discussed in the second part above, that we need to polish, refine and purify our physical capacities, and most importantly, our imagination? Indeed, it is terribly unclear whether he endorses a disciplining of our physical life in the sense of the Aristotelian golden mean (*mesotos*) or in the sense of Platonic asceticism (overcoming the bodily inclinations, evident in the *Phaedo*). The *Ihyā’* is full of this ambiguity; sometimes al-Ghazālī exhibits a deep hostility towards the body, while at other times he warns us only against over-tolerance to the sensual. As a matter of fact, al-Ghazālī vacillates between these two positions, a fact which is obviously part of the tension I mentioned in the introduction. Taken as a whole, I tend to believe that al-Ghazālī’s attitude towards the human bodily life can be best characterized as “minimalism” (the less you tolerate physical pleasures, the better you do) which is in turn practically indistinguishable from asceticism.

This asceticism cannot be conceived apart from a view of the soul as an essentially detached sphere. More remarkably, in *Risāla al-Laduniyya*, al-Ghazālī clearly suggests that the human soul “is a perfect, simple substance concerned solely with remembering, studying and reflection, discrimination and careful consideration,”⁷⁴ that it “is purely intellectual without sensibility.”⁷⁵ He also

67 *Mishkāt*, 35.

68 *Mishkāt*, 53.

69 *Mishkāt*, 35.

70 *Mishkāt*, 26-27.

71 *Mishkāt*, 47.

72 *Mishkāt*, 9, par. 20.

73 *Mishkāt*, 9; also *Munqidh*, 23.

74 *Risāla al-Laduniyya*, 194.

75 *Risāla al-Laduniyya*, 197.

adds that it does not occupy any location⁷⁶ and the body is not its habitation, but rather its instrument.⁷⁷ These points are also present in *Ma'ārij al-Quds* and *al-Madnūn al-Saghir*. They clearly convey a view of the soul as an immaterial substance that stands in contrast to anything corporeal. One may well object that the authenticity of all these texts can be disputed.⁷⁸ Nevertheless, we need not rely exclusively on these texts to defend the thesis that al-Ghazālī espouses a dualistic understanding of mankind. We can find this dualistic perspective between the lines of some books of *Ihyā'*, the psychology of which owes so much to Avicenna. Further, we can find it in *Tahāfut* (18th Discussion, p. 178) quite clearly stated. Moreover, they form the background to many of al-Ghazālī's later works, coming to expression in this or that degree of clarity. *Mishkāt* itself (together with *Munqidh*) is built upon this view of the soul and, as we will explore here, reveals it in various instances.

It is possible that a further examination of this Avicennian or Neoplatonic background is necessary. As al-Ghazālī understands it, the *'ālam al-mulk* (the world of property, the world of senses) is, in essence, an effect of *'ālam al-malakūt* and therefore, naturally, bears a resemblance; it is a *tamthīl* (similitude) for the rational world, a shadowy realm that reveals (to rational beings) the reality beyond it. al-Ghazālī, in this connection, interprets the *Āyat al-Nūr* in a quasi-Platonic manner; "God draws similes for mankind". According to this, a similitude is something stricken between the phenomenal world and the world of dominion (the world of luminous substances); "there is nothing in this world that is not a similitude of something in the world of dominion."⁷⁹ This is also in perfect agreement with the assertion that what is corporeal corresponds to "the accidents of the luminous human spirit".⁸⁰ al-Ghazālī, then, quite consistently, interprets the verses where God orders

76 *Risāla al-Laduniyya*, 199.

77 *Risāla al-Laduniyya*, 199.

78 The argument for the inauthenticity of these texts (defended by H. Lazarus-Yafeh and M. Watt, among others) is not really well-established and continues to be controversial in every respect. For example, it seems to be a prioristic; al-Ghazālī cannot have used philosophical terminology. In a very careful study, "Al-Ghazzālī and his Use of Avicennian Texts" (in *Problems in Arabic Philosophy*, ed. M. Maróth, Piliscaba: Avicenna Institute of Middle East Studies, 2003, 37–49) Jules Janssens concludes that al-Ghazālī might well be the author of the *Ma'ārij al-Quds*. I assume that *Risāla al-Laduniyya* and *Ma'ārij al-Quds* are al-Ghazālī's authentic works, but the accuracy of my argument does not entirely depend on their content. See also M. Afifi al-Akiti's study: "The *Madnūn* of al-Ghazālī: A Critical Edition of the Unpublished Major *Madnūn* with Discussion of His Restricted, Philosophical Corpus" (Ph.D. Diss., 3 vols., Oxford University, 2007).

79 *Mishkāt*, 27.

80 *Mishkāt*, 30, par. 26.

Moses “*na‘layk aleyh...*”⁸¹ in the sense of “throwing off the corporeal, sever your ties with the senses” so that you can ascend to the rational world of God, which is really God’s presence (*al-hazrah al-rabbāniya*), for the human being as “luminous” (*nūrānī*) spiritual substance. The human beings, through their rational capacities, are able to “climb to this presence”.⁸²

In this context, we should call attention to al-Ghazālī’s conviction that *‘aql*, as a “luminous substance”, as that which does not work with physical instruments, is self-transparent and bears a capacity for a full mastery over its pure contents (attributes). This, as one might see, anticipates the core Cartesian position. Hence, human essence appears in al-Ghazālī’s thought also as “subject”, or as a (potentially) disengaged subjectivity. Here we should understand “subject” in terms of atomic detachedness (immanence) and self-mastery (autonomy). One should meanwhile recognize the fact that the notion of “subject” emerged historically (in its most explicit form, first in Descartes’ ontology) when the Aristotelian notion of substance (*ousia*) is transcribed into the human sphere as the mind completely disassociated from the physical dimension; this had been accorded only to *theos* in Aristotle’s philosophy. Human essence is now identified as mental substance (*res cogitans*) in contradistinction to extended physical substances (*res extensa*). In this sense, it is assumed to be composed of (cognitive) powers that are at the disposal of reason; it is through these that it can exercise self-rule as well as rule over the faculties of the senses and the imagination, and consequently mastery over the body and external entities.⁸³ It is presupposed that human essence can disengage itself from the external world as a neutral, detached observer. Naturally, one appeals here to the self-transparency of consciousness. al-Ghazālī’s picture, in this respect, seems to be in tune with that of Descartes, who views a subject as a spiritual substance, as a thinking thing with a self-contained complete structure ontologically separate from the external world of *res extensa*. Accordingly, the subject shows itself to be an isolated atomic being positioned vis-à-vis nature in a way completely alien to the latter (hence the inner-outer dichotomy) while, at the same time possessing a definitive capacity to represent adequately both its internal

81 Qur’an, 20/12.

82 *Mishkāt*, 30.

83 As al-Ghazālī writes, the rational substance is: “the controller of the faculties, and all serve it and comply with its command” (*Risāla al-Laduniyya*, 194). As Griffel points out, both in the *Mihaqq al-Nazar* and in the *Iljām al-Awām*, al-Ghazālī equates the rule of a self-subsistent, immortal, non-extended soul over body to God’s rule over universe. See Griffel, *al-Ghazālī’s Philosophical Theology*, 269. We find this same point in the *Mishkāt* as well (especially 21, par. 57).

states and external entities.⁸⁴ Anticipating Descartes' lecture to the Paris theological faculty, centuries ahead, al-Ghazālī proposes that: "a knowledge of the mind and its true nature is the basis of religion and the foundation of the way of the godly".⁸⁵

Tamara Albertini is certainly correct when she selects interiority "as the epistemic cornerstone in his [al-Ghazālī's] philosophy."⁸⁶ Indeed, Descartes' view that rational knowledge is about the explication of innate ideas that we possess by a reflexive procedure is clearly anticipated by al-Ghazālī: "And when the door of thought has been opened to the soul, it has learnt how to reflect and how to return by way of conjecture to what was sought, and this man's heart is expanded and his understanding is opened and what is in his soul of potentiality becomes actuality, without excessive search and prolonged toil."⁸⁷ Even if this talk of potentiality and actuality refers us to Aristotle's *De Anima*, the reflexive search for ultimate truths is something entirely alien to Aristotle. al-Ghazālī, as opposed to Aristotle, perceives 'aql subjectively, that is, as the inner subjective power of the human being⁸⁸ and as a created capacity with a determinate structure and content; the mind and its contents are contingent.⁸⁹ We clearly observe in *Mī'yār al-'Ilm* that in the context of a nominalist critique of Aristotelian epistemology, al-Ghazālī makes a case for

84 For a clear parallel, see *Mishkāt*, 7 (16th paragraph).

85 *Ihyā' 'Ulum al-Dīn* (Beirut, 1996), III, 3. Quoted in Eric Ormsby, *Al-Ghazālī* (Oxford: Oneworld, 2008), 128.

86 Tamara Albertini, "Crisis and Certainty of Knowledge in al-Ghazālī (1058-1111) and Descartes (1596-1650)", *Philosophy East and West*, 55/1 (2005): 6. According to Albertini, both in al-Ghazālī and in Descartes "doubt could be defeated by creating an 'epistemological platform' that is grounded in subjectivity" (2). However, we should note that al-Ghazālī, as distinct from Descartes, believes that ultimately no cognitive content is enough to secure one from doubt. Only the assistance ("light") of God can provide the certainty upon which life and knowledge can be established. This "light" (mentioned in the *Munqidh*, 23) should give us an indication of how to approach the notion of light in *Mishkāt al-Anwār*. It works through a complete interiority by illuminating the spiritual essence immanent in man. The public standards of intelligibility are not relevant here; a completely ineffable experience constitutes the very center from which all religious and metaphysical intelligibility flow. But the problem is that a radical sceptical orientation presupposes religious foundationalism and the possibility of a starting point without presuppositions. Given the revealed text and world as the context (in the sense of "hermeneutical circle") in which religious understanding can operate, can an extreme sceptical strategy have any genuine place within Muslim consciousness (not to mention the ontological worries pertinent to this purist quest)? If not, is this sceptical strategy a necessary path onto which each Muslim should be initiated, thus surmounting *taqlīd* and attaining *tahqīq* in faith?

87 *Risāla al-Laduniyya*, 363.

88 *Mishkāt*, 10.

89 *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, 19.

the *a priori* contents of mind (*awwalīyāt*, namely, the realities of the divine inscribed in the human soul) as independent of all sense experience (thus of the external world) and as grounding all knowledge. He believes that the universality and necessity of knowledge depend on a subjective act (*qiyās khafī*) that deploys these *a priori* elements and “merges many observations into one,”⁹⁰ rather than on the things in the external world.⁹¹ Accordingly, this *a priori* content is said to be always present in the mind.⁹² It is to be expected that such a notion of mind should lead to an emphasis on interiority and reflexivity, and should sound, therefore, quite familiar to the modern philosophy which is based on the subject-centered view of the world.⁹³

Quite understandably, al-Ghazālī speaks of this rational substance as *al-rūh al-basīra* (seeing spirit). This substance actually belongs to a world of luminous substances and aspires to return there, to free itself from this shadowy world. What is not clear, however, is whether these Platonic dichotomies so freely exploited by al-Ghazālī can easily sit with the mainstream Muslim tradition (notably, *kalām* and *fiqh*). Given all this, one might wonder whether al-Ghazālī can continue to reject the idea of the soul as naturally immortal? Can thus conceived soul/spirit be a mortal one? Can it die when we die in natural terms?⁹⁴ Moreover, does it make any sense to defend a resurrection for

90 Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, 211.

91 This notion of *qiyās khafī* is again Avicennian (for a discussion, see Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, 209-13). It refers us to the flying man argument, and thereby to the idea of “pure I”.

92 *Munqidh*, 22, 24.

93 There are a series of studies which attempt to show that Descartes and some early modern philosophers borrowed many things from al-Ghazālī. If correct, this lends even more weight to what I am arguing here. For instance, Cemil Akdoğan writes: “We can trace the origins of modern philosophy back to Abu Hamid al-Ghazālī... who anticipated some of the major ideas at which Rene Descartes and David Hume arrived in the course of their study and philosophical speculation. Although their frameworks are different, the parallel between al-Ghazālī and Descartes, particularly on the issues of absolute truth, scepticism, dreamlike reality, and the separation of soul from body, is very conspicuous. As for Hume's work on causality which prompted Immanuel Kant to write his famous *Critique of Pure Reason*, it is fundamentally not more than what al-Ghazālī accomplished on the same subject a long time ago.” “Al-Ghazālī, Descartes and Hume: The Genealogy of Some Philosophical Ideas,” *Islamic Studies*, 42 (2003): 487. What Akdoğan argues in this paper can be summarized as the thesis that al-Ghazālī has exerted a crucial impact on the rise of modern epistemology by introducing effectively the assumption of disembodied subjectivity into the way we talk about ourselves and the world.

94 In the *Ihyā'*, the *Risāla al-Laduniyya* (198) and the *Ma'arīj al-Quds* al-Ghazālī convincingly answers these questions in the negative. Even *Tahāfut* (20th Discussion) gives us an indication of this. Consider the following statement from the *Ihyā'*: “... death does not destroy the substrate of the knowledge of God. Its locus is the spirit which

a body once you see it as something base⁹⁵ and evil,⁹⁶ and once you regard the human rational soul in its immanence as something perfect?⁹⁷ The situation must be as M. Smith describes it: “the death of the body means for the soul only a return to the state in which it was before it was abased”.⁹⁸

But the natural immortality of the soul, in any event, is crucially linked with a perception of the soul as an intellectual essence categorically distinct from the natural realm. It is immortal, as Plato contends in the *Phaedo*, for instance, because it is determined by a divine element which is not at home in this world of bodies, but rather wants to return to its eternal home in the world of forms. In short, the human being is fundamentally an intellectual substance, a mental entity. One can find the echoes of this underlying conviction from Avicenna’s “flying man” argument up to Husserl’s meditations on “worldless ego” and on “pure consciousness.” Most presumably, the intellectualism of the Western tradition has its roots in the Platonic notion of the soul, which later gave rise to the idea of subject and to an understanding of world based on the subject-object model. It is interesting in this context to note that Sartre, in the *L’Être et le Néant*, argues that the fundamental project that defines humans is the project of being a complete, separate and self-sufficient entity (“subject”), which is actually the project of becoming God (which is, he holds, inherently contradictory and therefore leads to “nausea”). For Heidegger, this is the historical project (“humanism”) that determines the Western tradition. In the making of Western understanding of man (i.e., as subject), Heidegger holds, the Christian doctrine of *imago dei*, the belief that man is created in the image of God,⁹⁹ played a key role. The result is Nietzsche’s *Übermensch*, who is to conquer the center that was once occupied by God. We might conclude that the idea and ideal of subject-hood involves measuring human beings against the parameters which apply to God, and are fundamentally alien to the very character of being human. This might make us more sensitive to certain aspects of al-Ghazālī’s thought which attributes our striving to become like God to our inherent nature as rational beings;¹⁰⁰ that is, as beings created in the form of God. Our inborn resemblance to God belongs to our

is a divine and heavenly thing. Death alters only its circumstances, death frees it from its captivity, but as for annihilating it? Absolutely not!” *Ihyā’*, 4:327. Quoted in Ormsby, *Al-Ghazālī*, 138.

95 *Mishkāt*, 7.

96 *Risāla al-Laduniyya*, 193.

97 See *Risāla al-Laduniyya*, 193-94.

98 Margaret Smith, *Al-Ghazālī: The Mystic* (London: Luzac & Co., 1944), 145.

99 Genesis 1:26.

100 *Mishkāt*, 6.

essence and its actualization signifies the vocation of the human being as god's *khalifa* on the earth. Also significant, in this context, is the crucial ethical maxim, "*al-takhulluq bi-akhlāk Allāh.*"¹⁰¹ Al-Ghazālī addresses this problem in several places. In the *Highest Goal (Al-Maqsad al-Asnā)*, he responds to it in a typically Avicennian manner; there is an absolute, unbridgeable difference between God and the created in that while God is *wājib al-wujūd*, all other beings are contingent and dependent on God for their existence.¹⁰² There is a sense in which the human similarity to God remains a matter of infinite approximation. In fact, al-Ghazālī is profoundly aware of this danger of "humanism"; he not only rejects any notion of self-subsistence and self-ownership, but he also asserts forcefully that the human being is only a mirror of divine properties, and not the real owner of any property.¹⁰³ Even though defined principally by rationality, being human consists in utter poverty which undergirds his ultimate vocation on the earth, namely servant-hood to God. He also adds that the only (albeit inadequate) way to know God is to depart from the resemblance that exists between our own human states and those of God (e.g., power and knowledge).¹⁰⁴ It is imperative to cultivate the angelic (rational) side in us in opposition to the animal (corporeal) one, since the former involves proximity to the divine.¹⁰⁵ It is reasonable to conclude that our truly human side, as our rational side, is a disembodied level. The quest incumbent upon all humans is the actualization of this potentiality which is the actualization of our humanity. Thereby, we actualize nothing but our likeness with the Divine. But this, if I have understood correctly, is no different from Avicenna and means interpreting the human being on the basis of the ideal of a perfected (disembodied) rationality as full subject-hood. To the extent that al-Ghazālī thinks of human being in this framework, his thought seems to belong to the wider context of the Western tradition. If there is something deeply problematic in this project (e.g., intellectualism), that is, if the presuppositions of this view of the human being as disembodied subjectivity entail a deep misinterpretation of who we are, then al-Ghazālī's

101 This maxim is a weak hadith. Plato in the *Theaetetus* (176b) sets the highest goal of human life as *homoiosis to theo* and similarly Aristotle in the *Nicomachean Ethics* (10th Book) urges that even if we will never be like God we should try to be like God as far as possible, with a life based on *theoria*. The Muslim philosophical tradition (from Avicenna to Mulla Sadra) follows this ethical understanding almost entirely by recognizing *tashabbuh bi'l wājib al-wujūd* as the ultimate basis of human life and of philosophical activity alike. Al-Ghazālī can be seen as echoing this same line of thinking.

102 *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, 35.

103 *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, 153-54.

104 *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, 39.

105 *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, 33-34, 43.

account also appears to be infected with this misinterpretation. Crucial here is al-Ghazālī's conviction that the human essence as an immaterial substance has similarities with God's nature.¹⁰⁶

It is strange that al-Ghazālī's thought, albeit with some striking tensions (as discussed above), fits this major tendency of the Western tradition, which relies on the primacy of consciousness and on the ideal of the fullness of being, as regards the human, meaning and being.¹⁰⁷ As we saw, al-Ghazālī conceives of human essence as a spiritual substance that operates as distinct from and in antagonism with the corporeal and external world. How does al-Ghazālī conceive of *jawhar* (substance)? In the Kalamī sense, in the Aristotelian sense, in the Neo-Platonic sense or in the Avicennian sense?¹⁰⁸ Each, despite affinities, can reveal subtle differences as well. In *Tahāfut*, al-Ghazālī seems to consider the non-Kalamī sense as ontological independence (*al-qiyām bi al-nafs*).¹⁰⁹ In the 18th Discussion, he addresses the question of whether the human soul is a substance in this sense. His answer is in the affirmative, namely that "the soul's essence is self-subsistent substance;"¹¹⁰ this, he says, is verified by the revelation, but reason cannot pretend to establish this argument without the aid of revelation.¹¹¹ I think

106 Maha Elkaisy-Freimuth, *God and Humans in Islamic Thought: Abd al-Jabbār, Ibn Sīnā and al-Ghazālī* (London/New York: Routledge, 2006), 121.

107 The primacy of consciousness (the intellectual) and the ideal or desire of fullness of being go hand in hand and are inseparable from one another; eventually they become unified in the modern notion of subject, from Descartes up to Hegel. We may read Plato's *Symposium* as one of the earliest and the most striking testimonies for this *telos* of Western tradition.

108 In the *Risāla al-Laduniyya*, al-Ghazālī indicates that *jawhar* (substance) is understood differently by different groups of people, that is, by philosophers, Sufis and *mutakallimūn*, but he refrains from discussing these differences (*Risāla al-Laduniyya*, 2). Most probably, he espouses the Sufi sense of the term, but it is hard to see what kind of differences in meaning might exist between the Sufi and the philosophical interpretation.

109 *Tahāfut*, 5.

110 *Tahāfut*, 181.

111 *Tahāfut*, 181-82. However, in another place in the *Tahāfut* (19th Discussion) al-Ghazālī espouses the view that without a body, the soul cannot have reality. Leor Halevi wonders whether this is not an obvious contradiction. He attributes this fact, which "leaves us in the dark about al-Ghazālī's belief" to "the nature of the text" (38). For Halevi, the whole strategy of the *Tahāfut* consists in deploying skeptical games against the naive self-confidence of the claims of metaphysical speculation; it is in fact, "an eclectic work of theological scepticism" (38). See Leor Halevi, "The Theologian's Doubts: Natural Philosophy and the Skeptical Games of Ghazālī", *Journal of the History of Ideas*, 63/1 (2002): 19-39. If Halevi is right, the *Tahāfut* must be re-interpreted in line with the (functional) skepticism al-Ghazālī practices. But, taken on the whole, it might be more worthwhile to see al-Ghazālī's wavering here as signalling a tension in his thought about the nature of soul, as suggested above.

this conclusion should be combined with another point made in the *Tahāfut*, the point that "... knowledge is one of the *dhātī* (essential) attributes of the soul and the essential attributes are included with the essence in every relation."¹¹² Also important is the sudden change of position in the 20th Discussion, where, as Frank Griffel notices, "he openly concedes the point that the soul may be incorporeal, self-subsisting, and incorruptible."¹¹³ Arguably, this view of the soul constitutes the background (the hidden center) of al-Ghazālī's thought after *Tahāfut* in a crucial way.¹¹⁴ We could even add that *Munqidh*'s entire strategy of doubt becomes intelligible against the backdrop of this notion of the self as self-subsistent intellectual substance, or, in other words, disembodied subjectivity.¹¹⁵ That being said, one thing seems to be clear; al-Ghazālī is no longer operating in the traditional Kalami sense, in so far as the latter views the soul to be merely an accident of the body, something basically material (*jism latīf* / a subtle body). Actually, it is quite reasonable to assume that al-Ghazālī retains the idea of the "atom", but turns it into something incorporeal in the case of soul, which is to say that the soul now becomes an incorporeal and perpetual atom/substance

112 *Tahāfut*, 202.

113 Frank Griffel, review of *al-Ghazālī's Unspeakable Doctrine of the Soul* by Timothy Gianotti, *Journal of the American Oriental Society*, 124/1 (2004): 110.

114 In the *Mihaqq al-Nazar*, al-Ghazālī lists three opinions about soul and discusses them ("6. Imtihan"). This section of the text leaves one with the impression that al-Ghazālī has found an answer about the nature of soul, but consciously avoids expressing it because he believes that religion does not allow it (referring to the Qur'an, 17/85). However, he is also sure that an understanding of the soul is quite important for the religion; one who does not know *nafs/rūh* does not know himself (and thus cannot know God). This same conscious reluctance or vagueness in making clear his position about the human soul is evident in the *'Ajāib al-Qalb* (one of the key books of the *Ihyā*), as well (Janssens, "Al-Ghazālī between Philosophy and Sufism", 619). But this "unrevealed" view of the soul functions pervasively in the background and determines the key points made in the text. Janssens suggests that his view of the soul in the *'Ajāib al-Qalb* appears really to be Avicennian at each point. I believe that a close look at the "6. Imtihan" of the *Mihaqq al-Nazar* should lead us to the conclusion that al-Ghazālī's unrevealed view can be none other than the philosophical view (as "the view of the elites"), namely the view of the soul as incorporeal self-subsistent substance. For Kojiro Nakamura, al-Ghazālī held two different positions concerning soul; one is the public position (Kalami/Asharite view) and the other is the private one, namely the philosophical view (the view of the elites). See "Was Ghazālī an Asharite?", *The Memoirs of the Toyo Bunko*, 51 (1993): 16-18.

115 al-Ghazālī's case against authority and tradition, and the whole process of doubt ensuing thereupon in the *Munqidh* gives us a glimpse of this underlying framework. Surely, he assumes that there must be an ultimate level of consciousness detached from history and culture and upon this level genuine faith should be pursued, if it is not to be a mere imitation (*taqlīd*).

that rules over a realm of corporeal accidents. At a more precise point, each person is a spiritual atom.¹¹⁶

It may also be necessary to distinguish al-Ghazālī's position concerning the soul from Neoplatonism and even from Avicenna. For al-Ghazālī, it seems evident that each person has an individual *rūh* (spirit) that constitutes the very identity of that person. As indicated, the body is never sufficient to serve the much-needed function of individuation, which is basically something spiritual and given prior to all experience. It is also equally clear that the traditional Asharite atomism cannot account for the individuation of persons. This implies that the basis of individuation must be sought at a purely internal/spiritual level.¹¹⁷ Further, for the diachronic personal identity the consciousness and belief contents must be part of who a person is. So what differentiates Zayd from Amr must also involve some acquired moral-cognitive content or build-up of individual consciousness (say, "belief structure").¹¹⁸ al-Ghazālī does this by treating *'ilm* (consciousness/knowledge) as an intrinsic attribute of the soul, and thus as something required for individuation. Then *'ilm* not only means consciousness, but, more importantly, also self-consciousness. For Avicenna, by contrast, the soul itself cannot serve the function of individuation and ultimately is not something individual.

116 al-Ghazālī unequivocally asserts in the *Ihyā'*: "The intellect does not change by death. What changes is the body and its members. The dead man thinks, perceives and knows pains and joys, since nothing of the intellect changes. The perceiving intellect is not of these members. It is something hidden (*bātin*) and has neither length nor width. It is that which cannot be divided in itself, and that which is the perceiver of things. If the bodily members of a man are all scattered and do not remain except the cognitive part that cannot be divided (*al-juz' al-mudrik alladhī lā yatajazzā'u wa lā yankasimu*), then the thinking man remains completely. So does it after death, since that part does not dissolve by death and does not go out of existence" (IV, the *Ihyā'*, 4 vols, Cairo: Isa 'l Babi 'l Halabi, 487. Quoted in Nakamura, "Was Ghazālī an Asharite?", 18). Please note that these last sentences imply that the body is entirely irrelevant to the essence of humanity.

117 For a clear indication, consider the following passage from the *Arba'in*: "(Though your body perishes by death, you yourself remain.) That is to say, your essence by which you are yourself remains. For you are at present the same person who was in your childhood. Perhaps nothing of these bodily parts remains [up till now]. They have all resolved and been substituted by others through nourishment, and your body has totally changed, while you remain yourself" (*Kitāb al-Arba'in fi Usūl al-Dīn*, Cairo: Al-Maktaba al-Tijāriyyah al-Kubrā, 1925, 282. Quoted in Nakamura, "Was Ghazālī an Asharite?", 18).

118 This also invites comparison to Descartes' presuppositions about individuation. Obviously, for Descartes the body is irrelevant to personal identity. For a useful discussion, see Udo Thiel, *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 35-61.

At issue also is the concept of an afterlife as an article of faith, which seems to demand the individuality of human beings as an essential fact. al-Ghazālī, I think, is prepared to acknowledge that this intrinsic individuality of the human soul, above all, requires us to ascribe some sort of autonomy to human agency in order to keep the individuals genuinely responsible for what they do or do not do. Indeed, if we are justified here in judging al-Ghazālī in view of this line of argument concerning the human soul, then it becomes apparent that he has to presuppose autonomy; metaphysically, his view of human essence (rational substance and “its kingdom”¹¹⁹ over the cognitive faculties, the body and physical objects) leads to ontological independence which, in turn, means autonomy (as a gift of God).¹²⁰ Yet, as a matter of fact, we do not find in al-Ghazālī any explicit discourse of human agency along the lines that we find in the Mu’tazila. Rather, he carefully avoids evoking Mu’tazilite associations in the reader. At this point, attention should be called to Frank Griffel’s observation that al-Ghazālī frequently resorts to the language used by Mu’tazilites in *al-Maqṣad al-Asnā*, in the context of explaining human agency in relation to God (by the famous simile of the water clock); this revolves around words such as *wld* (generate), which suggest that human beings create their own actions and the immediate results.¹²¹ In addition, it is a curious fact about al-Ghazālī that he sometimes draws ideas from the rival schools against which he bitterly disputes in public. al-Ghazālī’s relationship with the Mutazila might be more complex than we know. Suffice it to note that what he says about human essence is more in tune with a notion of human agency as described by Mutazilite thinkers. Nonetheless, one can make the case that this autonomy need not squarely clash with Asharite occasionalism. In the *Tahāfut*, al-Ghazālī provides us with a concise idea about what he understands by agency; “The agent is an expression [referring] to one from whom the act proceeds, together with the will to act by way of choice and the knowledge of what is willed”.¹²² God creates/presents a set of alternatives for the human being to choose from; as a human agent (*fā’il* as *mukhtār*), with the human’s temporarily created power, they select to will a specific act in accordance with their knowledge or beliefs.¹²³ Indeed, al-Ghazālī’s occasionalist descriptions in

119 *Mishkāṭ*, 6, 8, 2; *The Ninety-Nine Names of God*, 139-40.

120 See also *The Ninety-Nine Names of God*, 57-59. Al-Ghazālī notes here: “this kingship is a gift to man from the true king... [it] lies in being free and able to dispense with everything” (59).

121 Griffel, *Al-Ghazālī’s Philosophical Theology*, 239-40.

122 *Tahāfut*, 56.

123 Likewise, al-Ghazālī sums up in the *al-Iqtisād* (2. *maqṣad*, 1. *mas’ala*) that God’s power creates both the action and the power of man. This created power, in turn, produces the created action.

*Ihyā'*¹²⁴ can reinforce the impression that he thinks that the human self resides as a detached atom/substance, as it were, in a closed non-physical dimension, from which things can be related only through acts that are willed or chosen by a power momentarily created by God for the human being; that is, the acts are created only by God's occasionalist intervention or mediation. It follows that the soul's relationship to the body, like the relationship of a user to a tool, is something mediated.¹²⁵ Thus, it is not a mere coincidence that occasionalism appeared to be attractive to the Cartesian world-picture in the thought of a Malebranche.

Given all this, we should wonder whether the Kalami background of al-Ghazālī's thought played a serious role in his pushing the Avicennian psychology to a more radical level, i.e., to the notion of atomic incorporeal substance, a thesis which will later appear to be Descartes' point of departure as a whole. This Kalami background might again have proved functional for al-Ghazālī in resolving the seeming tension in *Mishkāt* (and elsewhere) between the notion of substantial self and the view that God alone has *huwīyyah* (identity), that nothing but God has existence. It is not only that the human ontological independence is a gift from God (i.e., mediated in each case by God's power) and rests on God, but also that this gift of autonomy makes God's ontological independence something intelligible to us. We understand that God is the sole agent in and *mālik* of the universe¹²⁶ by measuring it with our relationship to what is external to us. At any rate, our likeness with God is the basis of attaining an understanding of revealed truths, the mysteries of divine nature. As he clearly asserts:

No one can understand a king but a king; therefore God has made each of us a king in miniature, so to speak, over a kingdom which is an infinitely reduced copy of His own. In the kingdom of man God's "throne" is represented by the soul; the Archangel by the heart, "the chair" by the brain, the "tablet" by the treasure chamber of thought. The soul, itself, unlocated and

124 For a useful elucidation, see Griffel, *al-Ghazālī's Philosophical Theology*, 216–21. Also important is Thérèse-Anne Druart's article "al-Ghazālī's Conception of the Agent in the *Tahāfut* and the *al-Iqtisād*: Are People Really Agents?," *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. James E. Montgomery (Leuven: Peeters, 2006), 427–40.

125 Indeed al-Ghazālī in numerous places likens the relationship between body and soul to the relationship between user and tool. I can use a tool whenever I wish or need, but certainly before using a tool I am free to consider using it; I may not use it at all. Its usage is accidental and secondary to my being as I am. This user-tool model, then, suggests a sharp dualism between soul and body. Occasionalism mentioned above makes this dualism even sharper.

126 See *Mishkāt*, 15, par. 39.

indivisible, governs the body as God governs the universe. In short, each of us is entrusted with a little kingdom, and charged not to be careless in the administration of it.¹²⁷

It is also clear from the above that al-Ghazālī does not perceive the notion of substance in the sense that Aristotle did. Aristotle understands substance (*ousia*) in terms of the criteria of *choriston*/separateness (*Categories*, 2a11) and *tode ti*/thisness (*Categories*, 3b10).¹²⁸ In Aristotle's thought, however, the soul does not appear as a separate substance; the human is a composite of body and soul, and soul is the form of the body. Thus, the soul is substance only as the form/functionality of an organic body, not as something intelligible when taken separately from the body. The human soul is *hypokeimeneon* (*mahal*) for the activity of thinking/knowing done ultimately by a pure and separate divine agency, what Aristotle calls *nous*. Put in modern terms, it is, as it were, a hardware designed for receiving software, the ultimate origin of which is the pure activity of *nous*. Among living beings, only the organic structure of the human is receptive to meaning; this, in turn, distinguishes the human being from all nature. Mankind is *zoon logon echon*. Here there is no inner-outer dichotomy. Likewise, the soul cannot be viewed via the principal permanence of consciousness.¹²⁹ Within the broader spectrum of the functions of the soul, being conscious of something as a momentary occurrence or process of attending something arises either practically (in response to a matter, *pragma*, in life which invites consideration and deliberation) or theoretically, out of *aporia*, i.e., out of wonder (*thaumezein*). In both cases, consciousness can be construed only as the activity of coming to an awareness of certain *phainomena* under attention, as illuminated by the divine activity of *nous*. The modern notion of the subject as an atomic, independent, self-contained agent standing in opposition to a world of objects (external world) is surely a far cry from what Aristotle intended originally with the word *hypokeimeneon* (although, without much difficulty, it lends itself to al-Ghazālī's standpoint). The same is

127 *The Alchemy of Happiness*, 19.

128 But it is a matter of scholarly consensus that the *Categories* belongs to the early period of Aristotle's philosophical development. Aristotle's mature ontological position is based on the idea of hylomorphism, which is not mentioned in the *Categories* and does not really fit its scheme. Hylomorphism requires that the substances of the senses (which include "human beings" as well) are not separate and thus we can speak of their ontological independence only in a qualified sense. Aristotle's ontological reflections culminate in what he calls *theologia*, that is, an exploration into the separate substance, the divine substance (*theos*) which forms the focus of the 12th book of the *Metaphysics*.

129 Aristotle even did not have a word for "consciousness". One of the reasons was that he avoided the soul-body dualism and is not therefore compelled to view humanity by excluding the corporeal.

also true for the notion of *ousia*, which the Medievals translated (poorly) as *jawhar* and *substantia*, and later, with modern philosophy, was used to define the very structure of thinking subject. In light of these points, it follows that for Aristotle (1) the human is mortal by nature and (2) disembodied subjectivity is, in principle, irrelevant because the body belongs to the essence of being human. In the Muslim tradition, it was Averroes who followed in the footsteps of these and similar insights in Aristotle's ontology, trying thus to bring Aristotle into harmony with the Islamic world-view.

Concluding Remarks

In the first section, we discussed al-Ghazālī's spatial understanding of the human being, while in the second we contrasted it with an understanding of the human being as a spiritual and rational substance, as a self-subsistent immanence. While the former involves an experience of the human beings' relation to the divine in terms of exteriority and receptivity, the latter requires an introspective concentration on the inner life of the mind in order to cultivate the interiority that belongs to the rational substance, a project defined in opposition to the evils of the body and the external life of the world, a project of purification from anything external. This project finds its highest realization in the attainment of *yaqīn* (certainty as freedom from doubt) as the true meaning of *īmān*. We saw that *Mishkāt al-Anwār* contains both views of the human being. Then to expand this thesis we had recourse to some other texts belonging to al-Ghazālī. Actually, al-Ghazālī's placing inner experience at the center of religion is characteristic of his position as a whole. As is well-known, *Ihyā'* begins with a treatise on knowledge entitled *Kitāb al-'Ilm*. One should notice the pivotal importance of knowledge as well as mind for al-Ghazālī's renowned attempt at "reviving the religion".¹³⁰ But, on closer inspection, it appears that he understands knowledge in a renewed sense; he complains of the '*ulūm al-dunyā* and demands sciences that can enable us to prepare for the *ākhirā*. He claims that both *fiqh* and *kalām* have become worldly sciences. A negation and denouncement of this world and an urging for the other world mark the *Ihyā'*. Knowledge of the other world ('*ilm al-ākhirā*'), which now comes to be the primary form of all knowledge, appears to be the sort of knowledge that indicates a Sufi way of life, a knowledge that

¹³⁰ Again, this priority of knowledge and mind refers to a deep affinity with Descartes' epistemological starting-point. Yet there is a profound difference as well. Part of this difference can be understood with reference to J. Maritain's charge against Descartes that he reduced "clarity in itself to clarity for us" (*Art and Scholasticism*, part V, fn 1). For al-Ghazālī, clarity cannot be exhausted by the subjective sources of the knowing subject. It has an inspired (divine) origin.

prescribes an ascetic and introspective understanding and practice of Islam. *Fitra*, for instance, is now understood as innate knowledge that needs to be recollected/ purified. While *‘ilm al-ākhirā* (as *‘ilm al-bātin*) is required for a full cultivation of spiritual inwardness, *‘ulūm al-dunyā* deal with the exteriorities of this fleeting and essentially futile worldly life. We are told that the world is a bad place and that the source of all evil lies precisely in the love of this world. Expressed in Sufi terminology, the sort of knowledge al-Ghazālī has in mind is the knowledge of *qalb* or *rūh*, as a separate essence that does not really belong to this life and which needs salvation from the calamities of this earthly existence. Religiosity turns into an inner-oriented, introspective struggle and search for “purification” that is understood as being freed from the ills associated with the multi-layered entanglements with the exterior life of a bodily existence, i.e. with this world (*dunyā*). Perhaps we should understand one aspect of the reaction against al-Ghazālī’s thought, among the Muslim intelligentsia (from the Nishapuri controversy and the reaction in al Andalus up to Ibn al Taymiyya) against this background.

Hence if one can speak of a Ghazālīan transformation of Muslim piety, it consists in al-Ghazālī’s over-emphasis on interiority, on “the treasure house of the mind and its reasoning faculties”.¹³¹ As we discussed above, this is basically related to the dualism he adopts in relation to man. It is to be expected that body (together with the external world) appears, in this context, inessential and even hostile. Within the context of an inner-outer dichotomy, salvation is sought in a reflexive or introspective search, in an endless self-scrutiny. The interior truth of Islam is sharply distinguished from and elevated above the exterior one. This truth then requires the purification of our interior selves by means of a self-discipline, which in turn means a struggle against the bodily. To keep our inner intentional realm as pure as possible, a deliverance from natural desires is necessary. This deliverance prepares and makes possible direct vision (*dhawk* or *mukāshafa*), the highest instance of truth. Truth mandates a life of asceticism and, to the same extent, a life of inner watchfulness. Eyes must be kept away from anything external and focus must be on the immediacy of the internal, on the inner life of the self. To be near to God the Ghazālīan pious must shut his eyes as firmly as possible. Obviously, al-Ghazālī considers the mystic to be in possession of the privileged experience of truth that transcends reason (“private truth”), which cannot be translated into ordinary discourse and which, therefore, must not be subjected to the public criteria of truth (unless, of course, it explicitly transgresses the *sharī‘a*),

131 *Ninety-Nine Names of God in Islam*, trans. R. C. Stade (Ibadan: Daystar Press, 1970), 110. Here I follow Stade’s translation of the *Maqsad*, rather than Burrell’s.

save through a special kind of interpretation (*ta'wīl*).¹³² This direct vision does not mean a negation of rational truths, but represents their perfection.¹³³ This private spiritual experience alone concerns with the inner essence (*lubb*) of things, while all others remain on the surface (*qishr*). Without a doubt, al-Ghazālī was chiefly responsible for one of the characteristic features of the later orthodox Muslim piety; an overriding emphasis on inwardness. Like the Platonic or the Cartesian soul, the Ghazālīan soul (*rūh*), too, has no place in this world and remains a foreigner.

Gazzâlî ve İnsan Sorunu: *Miškâtü'l-Envâr'a* Özel Bir Vurguyla

Bu makalede, Gazzâlî'nin insan tasavvurunu ve bu tasavvurun Gazzâlî'nin tüm bir epistemolojik ve metafizik projesi açısından imalarını inceliyorum. Gazzâlî'de iki ayrı insan görüşünün bulunduğunu savunuyorum; mekansal ve tözsel insan görüşü. Ayrıca, İbn Sînâ'nın etkisi altında Gazzâlî'nin son tahlilde tözsel görüşe kaydığını ileri sürüyorum. Bu bağlamda, öte yandan, Gazzâlî'nin gerçekleştirdiği sentezde bazı hayati Kelâmî (Eş'arî) unsurların da bulunduğunu göstermeye çalışıyorum. Söz konusu sentez klasik-dönem sonrası Müslüman dünyayı karakterize eden başat dindarlık formunun temelinde yatmaktadır.

Anahtar kelimeler: Gazzâlî, insani öz, nefis, ışık, töz, bilgi, içsellik.

¹³² For example, see *Miškât*, 22; *The Ninety-Nine Names of God*, 157. In fact, private truth is simply a natural outcome of al-Ghazālī's discourse on the interior truth of Islam (realized supremely in the Sufi practice) as distinct and more fundamental than the exterior ones (including rational truths). Any notion of "private truth" rests on the assumption that there can be a truth which is independent of a historical and public world of intelligibility. A discussion of this issue in relation to Wittgenstein's "private language argument" (*Philosophical Investigations*, pars 243-315) would be interesting, since, presumably, thus-conceived truth presupposes the possibility of a private language, granted that there is an interdependence between truth and language.

¹³³ Cf. Elkaisy-Freimuth, *God and Humans in Islamic Thought*, 120-21, 151.

Varlık Kavramının Bedâhetine Delil Getirilebilir mi? Müteahhirîn Dönemi Merkezli Bir Tartışma

Eşref Altaş*

Is It Possible to Present Evidence for the Self-Evidence of Existence? A Discussion from the *Mutaakhhirîn* Period

In order to negate the *regressus ad infinitum* (*tasalsul*), Islamic philosophy considered that the concept of existence is a self-evident one. Avicenna (Ibn Sînâ) argued that the concept of existence is self-evident and requires no proof or explanation but it might be given literal definitions for the stimulation of mind. Fakhr al-Dîn al-Râzî, on the other hand, suggested three arguments as a proof for the self-evidence of existence. These arguments have been criticized by later philosophers based on Avicennan view; these philosophers have stated that these arguments fall far short of proving the issue. This article aims to offer an overview of the debates on the self evidence of existence and its possible proofs, from the Avicennan period to that of later philosophers, and also discuss the arguments of Fakhr al-Dîn al-Râzî with reference to relevant texts.

Key words: Existence, self-evidence (*badâha*), Avicenna (Ibn Sînâ), Fakhr al-Dîn al-Râzî, *mutaakhhirîn*, Islamic philosophy, Islamic theology (*kalâm*).

Giriş

Genel anlamda metafizik (ilâhiyyât-ı âimme) tek bir varlığa has olmayan, tersine bütün varlıklarda ortak olan genel durumları ele almaktadır. Zira İslâm felsefesinde metafiziğin konusu –varlık olması bakımından– varlıktır ve varlık hakkında ilk ele alınan mesele, kavram düzeyinde varlık (vücûd) mefhumunun apaçıklığı, yani bedâhetidir. Konunun genel bir çerçevesini çizmek gerekirse, Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) metinlerinde bilgi, kavramsal bilgi (tasavvur) ve yargısal bilgi (tasdik) diye ikiye ayrılır. Bunlardan her biri de kesbî veya bedîhîdir. Nazarî tasdik, delile ve orta terime dayanarak bir konu hakkındaki yüklemeyi ifade eden bir kıyastır. Orta terim

* Yrd. Doç. Dr., Yalova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

gereklidir; zira bir kıyasta büyük terimin küçük terime yüklenmesi ancak bir orta terim vasıtasıyla olur. Fakat nihaî anlamda kendisine dayanacağımız bir bedîhî tasdik olmaması durumunda, bütün akıl yürütmelerimiz bir zincirleme ya da kısır döngüye mahkûm olacaktır. İşte bedîhî tasdik, bir delile ve orta terime dayanmaksızın aklımızın düşünüş zincirinin nihaî basamağı işlevini görür. Örneğin, “İki zıddın bir araya gelmesi imkânsızdır” şeklindeki bedîhî bir tasdikte, konu ve yüklem birleşmesi bir burhana dayanmadığı gibi, bu tasdik doğruluğu üzerine delil getirilemez. Çünkü tek başına konunun ve yüklem düşünülmesi bu hükmün verilmesi için yeterlidir; ayrıca bir delile ve bir orta terime ihtiyaç yoktur.

Kavramlar (tasavvurât) da kesbî ve bedîhî diye ikiye ayrılır. Kesbî kavramın anlamının insanda açık hale gelmesi; ancak bir tanımla veya başka kavramlar aracılığıyla mümkündür. Örneğin, insan kavramının felsefî anlamda açıklığa kavuşması, yani tanımının yapılması için “canlı” ve “akıllı” kavramlarına ihtiyaç vardır. Benzer şekilde “canlı” kavramını anlamak için de büyüyen cisim (cism-i nâmi), iradeyle hareket etme (müteharrik bi’l-irâde) ve duyuya sahip olma (hassâs) gibi başka kavramların aracılığına ihtiyaç vardır. Yargısal bilgide olduğu gibi, kavramsal bilgide de zincirlemeden ve kısır döngüden kurtulmak için kavramların kendisine dayanacağı ve anlamını kavramak noktasında başka kavramlara ihtiyaç duymayacağımız nihaî kavramlar bulunmalıdır. Varlık kavramı, tıpkı zorunlu ve “şey” kavramı gibi kendiliğinden apaçık olarak akledilen ilksel kavramlardan biridir.¹ Bununla ilgili bir başka konu da varlığın tanımı ve cins olarak telakki edilip edilemeyeceği meselesidir. Felsefî gelenekte varlık, hakikatleri farklı çokluklara eşit yüklemeye söylenen (mütevâtı) bir cins olmadığı gibi, cinsi ve faslı da yoktur. Bu sebeple ismen tarifi dışında faslı ve cinsinden oluşan bir tanımının yapılması da söz konusu değildir. Nitekim varlığın, “bilinmesi ve kendisinden haber verilmesi sahih olan”, “şey” ya da Fârâbî’nin ifade ettiği gibi “fâil ve münfail olmaya elverişli olan” şeklindeki tarifleri eleştirilmiştir. Bu sebeple İbn Sînâ varlık, bir, şey, zorunlu, imkânsız ve mümkün gibi kavramlara ancak bir alâmetle, devr yoluyla ya da daha kapalı olana daha açık olanla dikkat çekilebileceğini belirtmektedir.² İşte bu makalenin konusu, varlık kavramının bedîhîliğini kabul eden Müslüman filozof ve kelâmcıların, varlığın bedâhetini ispat için delil getirilip getirilemeyeceği, delil getirilebilirse bunun hangi tarzda olması gerektiği ve delillerin değerine yönelik tartışmalarıdır. Konu İbn Sînâ ve Fahreddin er-

1 İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), I, 27-28.

2 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 27-28; Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye*, haz. Muhammed el-Mu’tasım-Billâh el-Bağdâdî (Beyrut: Dârü’l-kitâbî’l-Arabî, 1410/1990), I, 102.

Râzî'nin (ö. 606/1210) belirlediği yönler dikkate alınarak müteahhirîn dönem itibariyle incelenecektir.

Varlık Kavramının Bedîhîliği ve Tarif Edilemezliği

Varlığın apaçıklığı (bedâhet) ve buna bağlı olarak tarifi konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bunları şu şekilde tasnif etmek mümkündür:

a) Varlık apaçıktır (bedîhî). Varlık tasavvuru zihinde apaçık olmakla birlikte apaçıklığı kavrama noktasında yetkinleşmemiş zayıf zihinlere hatırlatma sadedinde (alâ sebîlî't-tenbîh) ancak lafzî olarak tarif edilebilir. b) Varlık apaçık olmakla birlikte, apaçıklık hükmü kazanıma dayalıdır (kesbî) ve bunun için delil getirilmesi gerekmektedir. c) Varlık apaçık değildir. Zihnin kazanımıdır. Bu nedenle varlığın tasavvurunun elde edilmesi için tarif edilmesi gerekir. d) Varlık ne apaçıktır ne de kazanım yoluyla tasavvuru mümkündür.³ Bu görüşlerden (c) şıkkı varlığın bedâhetle tasavvurunu ve (d) şıkkı bizzat varlığın tasavvurunu reddettiği için bu makalenin sınırları dışındadır.

İlk iki görüş varlığın bedâhetini kabul ederken bu bedâhetin gerekçelerini ortaya koyma noktasındaki tavırları farklılaşmaktadır. Bunlardan İbn Sînâ ve onu takiben aşağıda görüşleri serdedilen müteahhirîn ulemânın çoğunluğu varlığın bedâhetine ilişkin gerekçeleri “varlığın tasavvurunun bedîhîliğine ilişkin hükmün de bedîhî olduğu” fikrinden hareketle birer tenbih olarak kabul ederken; Râzî ve onun görüşlerinin nakledildiği bazı kitaplarda ise “Tasavvurun bedâhetinin varlığın dışında bir sıfat olduğundan, onun burhanla talep edilmesi mümkündür” anlayışına binaen bu gerekçeler, birer delil formunda tertip edilmiş olup istidlâl haline gelmektedir.⁴ Buna göre bilginlerin kahir ekseriyetinin görüşüne paralel şekilde İbn Sînâ ve Râzî, varlığın bedâheti konusunda ittifak halindedir ve İbn Sînâ'nın varlığa ancak tenbih ve bir alâmet olarak işaret edilebileceği fikri üzerinden⁵ yürüyen Râzî, daha kapalı olsa da, varlığın bedâhetine bazı tenbihler yapmıştır. Fakat onun tenbihleri yukarıda ifade edilen gerekçeye binaen birer delil niteliğinde olduğundan, nihaî olarak Râzî varlığın bedîhîliğini istidlâl yoluyla ispat etmiş olmaktadır.⁶ Onun, varlığın tasavvurunun bedîhî olduğuna dair getirdiği bu

3 Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-ayn*, haz. Muhammed Cân el-Kerîmî (Kazan: Şerîf Can - Hasan Can Matbaası, 1319), s. 6; *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Kırk Gece Yayınları, 2011), I, 225-26; İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 27-28; Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhis*, I, 102.

4 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 226.

5 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 27.

6 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, haz. Abdurrahman Umeyre (Beirut: Âlemü'l-kütüb, 1998), I, 298.

üç delil, müteahhirîn hükemâ ve mütekellimîn arasında da çeşitli tartışmalara sebep olmuştur.

Varlık Kavramının Bedâhetine Dair İlk Delilin Tartışılması

Varlığın bedâhetine dair “kendi varlığım”dan (vücûdî) hareket eden ilk delil, Râzî tarafından ileri sürülmüş; Âmidî (ö. 631/1233), Ebherî (ö. 663/1265), Tûsî (ö. 672/1274), Kâtibî (ö. 675/1277), Urmevî (ö. 682/1283), Beyzâvî (ö. 685/1286), Semerkandî (ö. 702/1303), Hillî (ö. 726/1325) ve İcî (ö. 756/1355) gibi birçok filozof ve kelâmcı tarafından varlığın apaçıklığı konusunda zikredilmiş; Isfahânî (ö. 749/1349), İbn Mübârekşâh (ö. 784/1382), Teftâzânî (ö. 792/1390), Cürcânî (ö. 816/1413), Ali Kuşçu (ö. 879/1474) ve diğer birçok şârih tarafından da detaylarıyla tartışılmıştır. Bu delilin, Râzî tarafından dile getirilen formu şu şekildedir:

Kendi varlığım hakkındaki bilgim bedihîdir. (Mutlak) Varlık benim varlığımın bir parçasıdır. Parçanın bilgisi, bütünün bilgisinden öncedir. Bedihîyi önceleyen evleviyetle evvelî (bedihî) olur. Varlık bütünde tektir. Netice olarak mutlak varlık evvelîdir.⁷

Râzî, bu delilin *el-Mebâhis*'teki versiyonunda “insanın kendi varlığının bilgisinin kazanılmış olmadığına” karşı “insanın kendi varlığına dair bilgisinin kazanılmış olduğu” şeklindeki bir itirazın iptalinin “İlm-i nefis”te (psikoloji bölümünde) geleceğini belirtmektedir.⁸ “İlm-i nefis” bölümünde ise nefsin mâhiyetini benlik bilincine dayanarak açıklamasından ve nefsin hissedilir bedenden farklı olduğunu göstermek için uçan insan istiaresini kullanmasından hareketle diyebiliriz ki Râzî, varlığın bedihî olduğuna dair kıyasının ilk öncülünü İbn Sînâ'nın “uçan insan” tahayyülünden hareketle oluşturmuştur. Fakat İbn Sînâ'nın bu benzetmesi, varlığın bedâhetini ispat etmek üzere getirilen bu delilde kullanılmaya ne kadar elverişlidir?

Bilindiği gibi İbn Sînâ, “uçan insan” düşünce deneyiyle tahayyüli olarak nefsin mâhiyetini ve onun cisimden farklı olduğunu ve benlik bilincinin nefsin varlığının doğrudan şuur hali olduğunu göstermek istemektedir. Buna göre bir insan, duyu organları hâricî şeylerin algısına kapalı, havanın sadmelerini hissetmeyecek ve organları birbirine değmeyecek şekilde, akıllı ve

7 Fahreddin er-Râzî, *el-Mûlahhas fi'l-mantık ve'l-hikme*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1730, vr. 45^b; aynı delilin farklı versiyonları için bk. *el-Mebâhis*, I, 98; *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*, haz. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-külliyâtî'l-Ezheriyye, ts.), s. 45.

8 Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhis*, I, 98.

sağlıklı olarak kâmilen ve anlık yaratıldığını tahayyül ettiğinde, kendi varlığını aracısız olarak idrak edecektir. İbn Sînâ nefsin benlik şuurunun aracısızlığına dikkat çekmektedir:

Şimdi [boşlukta asılı olduğun anda⁹], daha önce ve daha sonra zâtını neyle algılıyorsun? Ve zâtını algılayan şey nedir? Sana göre algılayan, gözlemleneni seni bilinçlendiren (beş duyundan) biri midir, yoksa aklın ve beş duyundan başka onunla bağıntılı olan bir kuvve midir? Eğer aklın ve beş duyundan başka bir kuvveyle algılıyorsan acaba bir aracıyla mı, yoksa aracısız olarak mı algılıyorsun? Oysa ben, o vakit bu konuda bir aracıya ihtiyaç duyulacağını zannetmiyorum. Zira ortada aracı yoktur. Dolayısıyla geriye senin zâtını önceki kuvveye ve bir aracıya ihtiyaç duymaksızın algılaman kalmaktadır. Yine geriye duyularınla veya aracısız içinle (iç duyularınla) olması kalmaktadır.¹⁰

İbn Sînâ *el-İşârât*'ın bu metninde ve *et-Ta'likât, el-Mübâhasât, eş-Şifâ'*: *en-Nefs* kitabında konuyla ilgili metinlerde nefsin kendini "meşâir"i ve "bâtın"ıyla idraki, kendisinin farkında oluşu ve şuurunu ile aklın taakkulu arasında bir ayrıma gider. Buna göre aklımız kendi varlığını daima akledemez iken, nefsimiz kendi varlığının daima şuurundadır.¹¹ Nefis, kendi varlığının daima şuurundadır. Ancak bu "benlik şuurunu" şuurunda olmak potansiyeldir ve aklın kesbiyle elde edilebilir. Kısaca nefsin kendi varlığının şuurunu bilfiil ve daimî iken şuurunu şuurunu potansiyeldir, kazanıma dayalıdır ve aklidir.¹² Nefis benliğini, beş duyu organına ya da kalp ve beyin gibi iç organlara ihtiyaç duymadan, zaman ve mekân gibi kategoriler şartı olmaksızın mutlak olarak idrak eder. Buna göre nefsin benlik bilinci, kendinden (bi'z-zât), aracısız (bi-lâ tavassut), şartsız (bi-lâ şart) ve mutlaklıdır. Bilkuvve değildir, bilfiildir; herhangi bir vakitle sınırlı değildir, daimîdir; sonradan kazanılmış (bi'l-kesb) değildir, onun doğasının, fitratının, yaratılış ve ontolojik gerçekliğinin (bi't-tab'/matbuâ/garizî/meftûr) en aslı halidir.¹³

9 Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993), s. 42.

10 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât: İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy – Muhittin Macit – Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), s. 107-108.

11 İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, haz. Abdurrahman Bedevî, *Aristo inde'l-Arab* içinde (Küveyt: Vekâletü'l-Matbuât, 1978), s. 117-239 [ve leysse aqlünâ ya'qulu zâtehu dâimen, bel nefsunâ dâimetü'ş-şuûr bi-vücûdihâ]; *Kitâbü'ş-Şifâ': el-Fennü's-sâdis, minet-Tabiiyyât (İlmü'n-nefs)*, nşr. Jan Bakoş (Prag: Matbaatü'l-Mecma'i'l-ilmî el-Çekoslavakî, 1956), s. 18-19.

12 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, haz. Abdurrahman Bedevî (Kum: Mektebetü'l-İlâmî'l-İslâmî, 1984), s. 160-61.

13 İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 107; *el-Mübâhasât*, s. 126; *en-Nefs*, s. 18-19; *et-Ta'likât*, s. 161.

Buna göre “ben”in varlığı, kavram öncesi düzeyde temel ve aracısız bir biçimde idrak edilir ve bilincin aracısız bir verisi olarak huzur (presence) düzeyinde bir idraktır. Zira nefsin kendi zâtının varlığının bilgisi huzûrî bir bilgidir.¹⁴ Nesnelere suretlerinin zihinde meydana gelmesi anlamında kurucu unsurları cins ve fasla ait tümel durumlara muhtaç olan tümel suretler anlamındaki husûlî bilginin zıddı olarak huzûrî bilgi, kişinin kendini ve kendisiyle kaim olan açlığı, susuzluğu idrak etmesi örneklerinde olduğu gibi, bir şeyin suretinin değil, o şeyin kendisinin bilen kişide hazır olması, oluşması ve inkişaf etmesidir. Buna göre nefsin kendini bilmesi, “Ben varım” önermesi ile aynı değerde olmak üzere onun özel varlığı ve şahsî hüviyetidir. Husûlî bilgi, kurucu unsurları tümel durumlar olan tümel bir surettir, fakat huzûrî bilgi, cins ve fasla ait herhangi bir mânanın tekaddümüne muhtaç olmayan şahsî bir hüviyettir.¹⁵ Bu tür bir bilgi herhangi bir başka husûlî ilme basamak oluşturulmaması bakımından cins, tür gibi tümel durumlar olarak değerlendirilmediklerinden, mantık ilminin de dışındadır. İşte bu nedenle Herevî'nin dediği üzere, benin varlığı nefsin bir kazanımı olmaksızın “icmalî bir tarz üzere” nefiste hazır olur ve onun künhünün “tafsilî bir tarz üzere” bilgisi bu düzey bir idrakte gerekli değildir.¹⁶ Nitekim Râzî de “ben”e fiilin yüklendiği bir önermede nefsin bilgisinin “başka bir şey olmadığı”nın idraki anlamına geldiğinin ve bunun nefsin mufassal ve muayyen bilgisinden başka bir şey olduğunun farkındadır.¹⁷

İbn Sînâ, uçan insan benzetmesini nefsin varlığını ispat için bir delil olarak ileri sürmediği gibi, Râzî de *el-Mebâhis*'te bu benzetmeyi nefsin mâhiyetinin cisimden ayrı olduğunu göstermek için kullanmaktadır. Fakat bizzat Râzî'nin kendisinin de bu benzetmeyle ilgili eleştirileri vardır.¹⁸ O halde, nefsin kendi şuurunun nefsin varlığına bir delil olarak sunulmaması önemlidir ve yine İbn Sînâ'nın eserlerinde bu şuurun, “nefsin cisimden ayrı bir cevher olduğu” düşüncesini ispat için bir tahayyül olarak sunulması ve fakat epistemolojik bir ilke olarak kurgulanmaması önemlidir. Zira İbn Sînâ'nın düşüncesinde teselsül sonlandıracak bu epistemolojik ilke, “Mevcut ancak isimle açıklanabilir, çünkü o bütün açıklamaların ilkesidir, dolayısıyla onun açıklaması yoktur,

14 Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1975), s. 161.

15 Molla Sadra, *el-Hikmetü'l-müteâlîye fî'l-esfâri'l-akliyyetî'l-erbaa* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabî, 1981), IX, 47; Ahmet Arslan, *Hâşîye alat-Tehafüt Tahlîlî* (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), s. 208.

16 Muhammed b. Zâhid el-Herevî, *Hâşîyetü Mir Zâhid alâ Şerhi'l-Mevâkıf* (Hindistan: el-Matbau'd-dâimî, 1263), s. 30.

17 Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, haz. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-kitâbî'l-Arabî, 1987), VII, 39.

18 Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlib*, VII, 38 vd., 85-86.

aksine onun sureti, hiçbir şeyin aracılığı olmaksızın (bi-lâ tavassuti şeyin) zihinde kıvam bulur”¹⁹ ifadesinde belirtildiği üzere, mutlak varlığın bedihî tasavvurudur; yoksa nefsin benlik bilincinin bedihî tasavvuru değildir ki zaten benlik şuurunun ilk halinde husûlî bilgi anlamında bir “tasavvur”dan değil, bir huzûrdan yani şahsî hüviyetin kendisinden, varoluşundan bahsetmekteyiz.

İbn Sînâ *et-Ta'likât*'ta benlik bilincinin epistemik açıdan “nefsin kendisi için” evvelî önermelerin statüsünde sahip olduğunu belirtir.²⁰ Bununla birlikte nefsin bilme fiili, nefsin varlığını ortaya koyan bir fiil değildir. Nefsin “Yaptım” demesi nefsin fiilinden önce bir nefsin varlığının dikkate alınmasını gerektirir. Burada benlik, nefsin şuuruyla ortaya çıkmış değildir, en azından eş zamanlı kabul edilmiştir, ondan sonra değildir.²¹ Daha açık bir şekilde söylersek: Düşünce ve bilinç, varlığı ispat etmez, bilince temel oluşturan zâtın varlığı ve fiilidir. Üstelik benin varlığı için dahi varlık önsel olmak zorundadır. Başka bir ifadeyle, eğer şuur nefsin ilk aktı ve varlığı ise her hâlükârda bunların daha ötesinde varlık tarafından öncelenmesi gerekir.

Sonuç olarak Râzî'nin benlik bilincinden mutlak varlığın bedâhetine ulaşan delili, eğer İbn Sînâ'nın uçan insan tahayyülünden oluşturulmuşsa, bunun İbn Sînâ'da bir karşılığı yoktur. Râzî'nin atfını doğru anlıyorsak, yani Râzî bu öncülü İbn Sînâ'nın “mezkûr varsayım”ından almışsa, delilin ilk öncülü en azından İbn Sînâ tarafından hayalin bir mahsulü olarak mütehayyelâtan kabul edilecekti. Hayale dayalı önermelerin her zaman yanlış olmaları gerek-mese de; İbn Sînâ'nın yerinde uyguladığı uçan insan hayalinde olduğu üzere, en fazla tasdik etkisini arttıran bir rol üstlenebilir. Uçan insan tahayyülü bir delil olarak kabul edilse bile bu, varlığın bedâhetinin ve dolayısıyla epistemolojik bir başlangıç noktasının değil, insanî nefsin mücerred bir cevher olduğunun delili olarak değerlendirilebilir ki bu değerlendirmeye binaen bu delile çeşitli itirazlar yöneltilmiştir. Nitekim benlik bilincinden hareketle varlığın bedâhetinin ispatına ulaştıran Râzî'nin bu delilini nakleden ya da eleştiren sonraki müellifler, İbn Sînâ'nın uçan insan tahayyülüne hiçbir şekilde atıf yapmamaktadırlar.

Delilin kaynağı konusundaki tartışmaları bir yana bırakarak bizzat delilin yapısına yönelik eleştirilere geçebiliriz. Delilde “Kendi varlığım hakkındaki bilgim bedihîdir” denilmektedir. Burada apaçıklık, “Ben varım” şeklindeki tasdik hakkında mı, yoksa benim varlığımın tasavvuru hakkında mıdır? Râzî'nin bu ifadeyle kastettiği, “Ben, varım(dır)” şeklinde bir hüküm ise yani

19 İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, haz. Mâcid Fahrî (Beyrut: Dârü'l-âfâkî'l-cedide, ts.), s. 236.

20 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 79.

21 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 148; *İşaretler*, s. 108.

söz konusu olan varlığın “ben”e yüklenmesinden ibaret olan bir tasdik ise bunun bedihî olduğu ortadadır. “Ben varım” şeklindeki hükümde geçen “varlık”, “ben”in sübûtunu ve varlığa gelişini ifade eden, varlığından ve varoluşundan haber veren yüklem olarak genel varlık anlamında vücûd-i isbâtîdir ve önermede “-dir/dır” (Arapça’da “mevcûd”) şeklinde ifade edilen bağın görevini üstlenmiş demektir. Herkes çocuklar, hatta bilgi elde etmesinin mümkün olmadığını düşündüğümüz deliller bile “Ben varım” şeklinde yüklemle ya da benim varlığım şeklindeki izafette kendi varlığının sübûtunu bulur, bilir. Ancak bu tür bir tasdikte ben ve varlık şeklinde ifade ve işaret edilen iki tarafın bedâhetle tasavvurlarının bilinmesi gerekli midir? Zira ancak bu durumda varlık kavramının bedâhetine gidebiliriz.

Tûsî delilin *el-Muhassal*’daki versiyonuna yönelik eleştirisinde, Râzî’nin “Varlık tasavvuru bedihîdir” şeklindeki bir tasdikten hareketle, konu ve yüklem tasavvurunun da bedihî oluşunu çıkarmasını onun tasdik anlayışına bağlamaktadır. Ona göre böyle bir delil, ancak Râzî gibi önermeyi parçalardan ve hükmün toplamından ibaret gören “kendi[ne has tasdik] görüşünün gereği” olarak ortaya çıkabilir.²² Buna göre Râzî “Benim varlığım hakkındaki hükmümün bedihî olması tasdikteki parçaların da künhüyle bedihî olmasına bağlı olmalıdır” şeklinde düşünmüş olmalıdır. Oysa bir tasdikte bütün parçaların künhüyle tasavvuru gerekli değildir, yükleme yapılan yönüyle belli bir itibarla bilinmiş olması kâfidir. Nitekim delille ilgili müteakip müelliflerin eleştirileri, bu varsayımdan hareketle şu soruyu gündeme getirmektedir: Benim varlığım hakkındaki hükmümün apaçıklığı, “ben”e yüklenen varlığın apaçık olarak tasavvurunu gerektirir mi? Ya da “benim özel varlığımın tasavvurunun apaçıklığı”, “Ben varım” şeklindeki bir tasdikten apaçıklığından çıkarılabilecek bir sonuç mudur?

Birçok müellif “Varlığımın tasavvuru bedihîdir” sözüyle her insanın kendi varlığını bedihî olarak tasavvur ettiğinin kastedilmesi durumunda, bu ifadenin yanlış olduğunu belirtir. Hillî’nin ifadesiyle “Bedihî olan ‘Ben varım’ hükmüdür, yoksa ‘benim varlığımın tasavvuru’ değil.” Şöyle ki bir şeyin meydana, varlığa gelişinin ve sübûtunun bilgisinin bedihîliği, o şeyin hakikatının bilgisinin de bedihî olmasını gerektirmez. Bizim bir şeyin varlığını ve hatta herhangi bir yönden tasavvurunu bilmemiz, o şeyi hakikatiyle/künhüyle tasavvur etmemizi gerektirmez. Bu ifadede “varlık”la yükleme yapılan “ben” bu yönden bedâhetle bilinmekte; ancak bu, “ben”in hakikatiyle/künhüyle bedihî olduğunu gerektirmemektedir.²³

22 Nasîrüddîn-i Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal*, Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal* içinde, haz. Tâhâ Abdürraûf Sa’d (Kahire: Mektebetü'l-külliyâtî'l-Ezheriyye, ts.), s. 54.

23 Buraya kadar sunulan eleştirinin detayları için bk. Nasîrüddîn-i Tûsî, *Telhis*, s. 54;

Böylece delilin eleştirisinde ikinci noktaya, herhangi bir tasdikte her iki tarafın künhüyle tasavvur edilmesi gerekli midir, sorusuna varmış bulunuyoruz. Semerkandî'nin ifadesiyle, zaten tartışma bu tasdikte iki taraftan biri olan varlığın künhüyle tasavvurunun bedîhî olup olmadığı hakkındadır. Râzî'nin tasdik anlayışındaki teferrüdünü dikkate aldığımızda sorunun cevabı açıktır ki tasdikte yeterli olan, her parçanın varlığının kemaliyle tasavvuru değil, bir yönden tasavvurudur. Sonuçta benim bedîhî olan varlığımın tasavvuru, varlığımın hakikatıyla tasavvuru ise böyle bir önermeden varlığın bedîhî olduğuna ulaşabiliriz. Böyle değilse, benim varlığımın tasavvuru da belli bir yöndendir. “Benim varlığım”ın herhangi bir yönden tasavvurunun bedîhî olmasından “varlığın tasavvurunun bedîhî”liği çıkarılamaz; ancak varlığın belli bir yönden tasavvurunun bedîhî olduğu çıkarılabilir. Oysa konu, varlığın künhüyle tasavvurunun bedîhîliğidir.²⁴ Nitekim Kâtibî *Şemsiyye*'de kendisi hakkında hüküm verilen şeyin (mevzû) ya zâtıyla ya da kendisi üzerine doğru olan bir durumla bilinmesinin gerektiğini belirtirken, kendisiyle hükmedilenin de (mahmûl) aynı şekilde olması gerektiğini söyler.²⁵ Şârih Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1364), mevzu ile ilgili hakikatini bilmesek de, Allah'ın âlim olduğu ya da hakikatini bilmediğimiz uzaktaki bir karaltının belli bir mekân kapladığı şeklindeki hükümlerimizin bu sayede mümkün olduğunu belirtmektedir.²⁶ O halde Fahreddin er-Râzî, burada “Ben, varım” şeklindeki bir önermede varlığın künhüyle değil, bir yönüyle bilinen olarak yüklem olabileceğini kendi tasdik anlayışı gereği göz ardı etmiş demektir.

Özetle, benim varlığımın tasavvurunun bedîhîliğinden mutlak varlığın bedîhîliğine sıçramanın yolu, benim varlığımın tasavvurunun bir yönden değil, bütün hakikatıyla tasavvurunun bedîhî olmasıdır. Zira benim varlığımın tasavvurunun bir yönden bedîhî olmasından mutlak varlığın tasavvurunun

Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, haz. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif (Küveyt: Mektebetü'l-felâh, 1405/1985), s. 74-75; Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr alâ Tavâli'l-envâr* (İstanbul: Şirket-i İlmiyye, 1305), s. 80; Muhammed b. Mübârekşah, *Şerhu Hikmeti'l-ayn*, haz. Muhammed Cân el-Kerimî (Kazan: Şerif Can-Hasan Can Matbaası, 1319), s. 8-9; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 302; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 227; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Nihâyetü'l-merâm fî ilmi'l-kelem*, haz. Fâzıl el-İrfân (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1419), I, 18-20.

24 Semerkandî, *es-Sahâif*, s. 74; İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, s. 80; Muhammed b. Mübârekşah, *Şerhu Hikmeti'l-ayn*, s. 8-9; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 302; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 227-28; Hillî, *Nihâyetü'l-merâm*, I, 18-19.

25 Necmeddin el-Kâtibî, *Risâle-i Şemsiyye-i Cedîde* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1328), s. 4.

26 Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîrü'l-kavâidi'l-mantikiyye şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye* (Kahire: İsâ el-Bâbî ve Şürekâsı, t.y.), s. 26.

hakikatiyle bedihî olmasına ulaşamaz; aksine onun da bir yönden bedihî olduğuna ulaşılabilir.²⁷

Kâtibî, Râzî'nin delilinde geçen "Varlık bütünde tektir" önermesinden "Bütün bir(ey)lerin kendi varlığının parçası olan varlığına dair bilgisi bedihîdir" önermesinin çıkarılacağını; ancak bunun bütün fertlerin varlığın mutlaklığını bilmesinin bedihî olmasını gerektirmediğini, zira A tikeline eklenen varlığın, B'ye eklenen varlıktan başka bir mefhum ve anlama sahip olabileceğini takdiri bir soru olarak yöneltmektedir.²⁸ Buna göre fertlere eklenen "varlıklar"ın (vücûdât) varlıkları birbirinden farklı ise Râzî'nin "(Mutlak) Varlık benim varlığımın parçasıdır" öncülü ne kadar doğrudur? Kâtibî'nin üstü örtük bir şekilde dile getirdiği şey, varlık kelimesinin mevcudata yüklenme tarzını belirlemeden "Varlık benim varlığımın parçasıdır" ifadesinin neye tekabül edeceğini bilemeyeceğimizdir. O halde varlık kelimesinin, mevcudata yüklenme tarzının bu delilin doğruluğuyla alakası nedir?

Öncelikle burada mutlak varlığın, İbn Sînâ'nın belirttiği üzere, özel varlık ve genel varlık gibi farklı anlamlara geldiğini²⁹ ve varlığın bedihî olduğunu, kesbî olduğunu ve hatta kesbinin imkânsız olduğunu söyleyenlerin farklı varlık tanımlarına dayandığını belirtmek gerekmektedir. Varlığın kesbî olduğunu ya da varlığın kesbinin dahi imkânsız olduğunu söyleyenler, hâricî varlığa yani soyutlamanın kaynağı olan "mevcud"a dayanmaktadır. Varlığın apaçıklığı görüşünde olanlar ise varlığın soyutlanmış mastar anlamına dayanmaktadır. Râzî ve sonraki filozofların tartışma zemininin, varlığın soyut mastar anlamıyla olduğunu hatırlatmak gerekmektedir. Soyut ve mastar anlamındaki varlık, ancak izafetlerle ve kayıtlarla hususiyet kazanır. Buna göre varlık mefhumunu bir şeye izafe ettiğimizde o şeyi kendisi yapan, ferdileştirilen, müşahhas ve muayyen kılan, diğerlerinden ayıran özellikleriyle varlığını kastederiz. Soyutlamanın kaynağı olan ve hâricî bir varlığa işaret eden özel varlık, Râzî'nin kıyasında geçtiği şekilde "ben" işaretiyle de özelleştirilebilir. "Ben" ile tayin edilen ve kendi özellikleriyle diğerlerinden kesin bir şekilde ayrılan özel varlık, mantık bakımından ferdin kurucu unsuru olmamakla birlikte, yani mâhiyetin mukavvimi ya da lâzımı olmamakla birlikte, ontolojik anlamda onun özel varlığının bir parçasıdır. Soyutlanmış mastar anlamında olan ve tartışmanın da cereyan ettiği varlık ise geneldir. Genel varlık, tümel varlık olarak anlaşılmalıdır, zira genel varlık, tümel

27 İsfahâni *Metâliu'l-enzâr*, s. 80; Muhammed b. Mübârekşah, *Şerhu Hikmeti'l-ayn*, s. 8.

28 Necmeddin el-Kâtibî, *el-Münassas fî Şerhi'l-Mülâhhas*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1680, vr. 187^b-188^a.

29 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 29.

varlık anlamında türsel bir tabiat olmadığı için, bütün fertlerine eşit derecede delâlet etmesi gerekmez.³⁰

O halde Râzî'nin bu delili, bütün düşünürler arasında varlığın mânevî müşterek bir kavram olarak varlıklara tevâtu yoluyla yüklendiği varsayımından hareket etmektedir. Böylece bu delil, ancak varlığın zorunlu varlıkta ve mümkün varlıklarda tümüyle tek bir anlama gelen mânevî müşterek bir kavram olduğu ve bütün fertlerinde eşit olarak gerçekleştiği (mütevâtî) kabul edilirse doğru olabilir. Râzî de varlığın mânevî müşterek mütevâtî bir kavram olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla varlık kavramının mevcudlara lafzî ortaklıkla ve dereceli eşit anlamlılıkla yüklenmesini savunan anlayışların her ikisi bakımından da bu delil geçerliliğini yitirmektedir. Nitekim İsfahânî, varlığın tasavvurunun apaçıklığından mutlak varlığın tasavvurunun apaçıklığının ancak varlığın mevcudat arasında tek bir türsel tabiat olarak kabul edilmesi durumunda çıkarılabileceğini belirtmektedir. Oysa varlık, bu kavramın lafzî müşterek olduğunu söyleyenler için de mevcudata teşkikle söylenen mânevî müşterek bir kavram olduğunu söyleyenler için de türsel bir tabiat değildir.³¹ Daha önce benzer bir eleştiriyi dile getiren Ebherî, "Varlığın bütünde tek olduğunu kabul etmeyiz" demekle, örneğin varlığın lafzî müşterek kabul edilmesi durumunda bu delilin bir anlam ifade etmeyeceğini söylemektedir.³² *Hikmetü'l-ayn*'da varlığın bedihîliğinin yegâne delili olarak bu delili zikreden³³ Kâtibî de delilin ancak varlığın mânevî müşterek bir kavram olarak kabul edilmesi durumunda geçerli olabileceğini söylemektedir. Zira Ebherî'nin zikrettiği üzere, varlığın lafzî müşterek olduğunu söyleyen birisine göre (Meselâ Ebü'l-Hasen el-Eş'ari'ye göre) varlık bütün mevcudlarda aynı anlama gelmemektedir. Diğer yandan teşkik yoluyla bir şey üzerine söylenen onun bir parçası olamayacağından, mutlak varlık özel varlığın bir parçası değildir. Yine fertlere teşkikle söylenen, fertlerin hakikatlerinin dışındadır; fertlerin mâhiyetinin kurucu unsuru değildir. Mutlak varlık, benim özel varlığımın başkasıdır. Bir şeyin tasavvurunda dışındakinin tasavvuru gerekmediğine göre, benim kurucu unsurum olmayan varlığın, benim tasavvurumla tasavvur edilmesi de söz konusu değildir.³⁴

30 Herevî, *Hâşiyetü Mir Zâhid*, s. 24, 30; Hüseyin Atay, *İbn Sinâ'da Varlık Nazariyesi* (Ankara: Gelişim Matbaası, 1983), s. 53-59.

31 İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, s. 80.

32 Esirüddin el-Ebherî, *Kitâbü'ş-Şükûk: Hâşiyeye ale'l-Mülâhhas*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2319, vr. 40^a.

33 Necmeddin el-Kâtibî, *Hikmetü'l-ayn*, Muhammed b. Mübârekşah, *Şerhu Hikmeti'l-ayn* içinde, s. 6.

34 Muhammed b. Mübârekşah, *Şerhu Hikmeti'l-ayn*, s. 8-9; İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, s. 80; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 228; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 302; varlığın

Bu delile daha başka itirazlar da yapılmıştır. Örneğin Kâtibî, bu delile bedîhî öncüllerin, kazanılmış öncüllere dayanmasının mümkün olması bakımından itiraz edilebileceğini; Cürçânî de zihinde kavramın iki eş varlığının bir araya gelmesinin imkânsızlığı sebebiyle “kendi varlığımın tasavvuru”nun mümkün olmadığından hareketle itiraz edilebileceğini belirtmiştir.³⁵

Sonuç olarak İbn Sînâ hiçbir şekilde benlik şuuruna epistemolojik bir ilke olarak atıf yapmazken, Râzî'nin “Ben varım” önermesinden hareketle metafiziğin, dolayısıyla ilksel bir tasavvur olarak epistemolojinin temeli olarak varlığın bedâhetini kurgulaması, sonraki müellifler tarafından nakledilmekle birlikte, genellikle eleştirilmiştir. Zira ferdin kendisiyle sınırlı bir şuur halinin tüm hâricî varlıklara ve Tanrı'ya yüklenmesi sorunu Râzî tarafından cevaplanamamış bir soru olarak kalmıştır.

Varlık Kavramının Bedâhetine Dair İkinci Delilin Tartışılması

İbn Sînâ, metafizikçi filozofun sofistlere ve şaşkınlara karşı görevini, iki çelişğin bir araya gelemeyeceği ve birlikte doğrulanamayacakları ilkesini savunma olarak belirler. Aynı faslın başında ise “olumlama ile olumsuzlama arasında bir vasıtanın olmaması”nı, varlığın arazlarından biri olarak ikame eder.³⁶ İbn Sînâ'nın, burhanın ilkesi dediği bu bedîhî tasdik, Râzî tarafından varlığın bedâhetini ispat için serdedilen delilin öncülüne dönüştürülmüştür. Delil, farklı versiyonlarıyla birlikte şöyledir:

“İki çelişik önerme bir araya gelemez ve birlikte kaldırılamazlar” şeklindeki bedîhî tasdik, varlık ve yokluk şıklarından biri olmaksızın imkânsız olan (mâniatü'l-hulûv) bir tasdiktir ve bu ikisinden biriyle vasıflanması gerekir. Dolayısıyla bu (bedîhî tasdik), varlık ve yokluk, zorunluluk ve imkânsızlık tasavvuruyla öncelenmiştir. Varlık yokluktan başkadır. Başkalık ise ikilikten ibarettir ki onun (ikilik) tasavvuru, onun kurucu unsuru olması sebebiyle birlik tasavvuru tarafından öncelenmiştir. Ve yine kendisi haber olan tasdikin mâhiyetinin tasavvuru tarafından da öncelenmesi gerekir. Neticede bu durumların (varlık ve yokluğun) tasavvuru bedîhidir.”³⁷ Varlığın ve yokluğun tasavvuru bedîhidir. Zira bu tasdik, bu iki tasavvura dayanır. Bedîhî olanın kendisine dayandığı şey öncelikle bedîhî olmalıdır. Zira vücûdun bilgisi mevcûdun bilgisinin bir

mânevî müşterek olmakla birlikte cins olmadığı ve altında bulunanlara eşit derecede yüklenmediği konusunda İbn Sînâ'nın ifadeleri için bk. *Metafizik*, I, 32.

35 Kâtibî, *el-Münassas*, vr. 188^a; Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hidâyeti'l-hikme*, s. 6.

36 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 47-51.

37 Fahreddin er-Râzî, *el-Mülâhhas*, 45^a.

parçasıdır. Mürekkebin bilgisi bedihî olunca mürekkebin fertlerinin bilgisi de bedihî olur.³⁸

Bu delil, özünde iki çelişğin bir araya gelemeyeceği ve birlikte kaldırılmayacağı şeklindeki tasdikin varlık ve yokluk şıklarının öncelikli kabulüyle ve bunlarla vasıflanmasıyla mümkün olacağını belirtmektedir. Dolayısıyla bu bedihî tasdikten önce varlık ve yokluk tasavvuru gelmelidir. Varlık, yokluktan başkadır; bu ikisi arasında “ıcab” ve “selb” tekabüliyeti vardır. Bu sebeple bunların arasında hal diye adlandırılan bir vasıta da yoktur. Zira halin kabul edilmesi durumunda tasdik, bedihî olmayacak; sonsuz haller araya girebilecektir. Böylece bu tasdik, iki tasavvura yani varlığın ve yokluğun tasavvuruna dayanır. Bedihî olanın kendisine dayandığı şey, öncelikle bedihî olmalıdır. Bu durumda, bu bedihî tasdik dayandığı varlık ve yokluğun tasavvuru da öncelikle bedihî kabul edilmelidir.

Bu delile yönelik eleştirilerin bir kısmı Râzî'nin tasdik görüşü ile bedihîlik anlayışına yöneliktir. Çünkü Râzî, konu ve yüklem tasavvurlarının tasdik mâhiyetine dahil olduğunu ve tasdik konunun ve yüklem tasavvurları ile hükümden meydana gelen bir toplam olduğunu düşünmektedir. Fakat bir tasdikte konu ve yüklem künhüyle tasavvurunu tasdik parçası olarak görmek, önermede kısır döngü oluşturmaz mı?

Tûsî'ye göre çürük olan³⁹ bu delil, Râzî'nin “Tasdik, hükümle birlikte tasavvurların toplamından ibarettir” şeklindeki bilgi anlayışına dayandığı için; örneğin, tasdiki tek başına hüküm olarak tanımlayan filozoflar için bir delil özelliği taşımaz.⁴⁰ Ebherî de, Râzî'nin bu delilinde yer verdiği “tasdik ta-

38 Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, 54; bu delilin farklı versiyonları için bk. Fahreddin er-Râzî, *Critical Remarks by Najm al-Dîn al-Kâtibî on the Kitâb al-Me'âlim by Fakhr al-Dîn al-Râzî together with the Commentaries by 'Izz al-Dawla Ibn Kammûna*, ed. Sabine Schmidtke – Reza Pourjavady (Tahran: Iranian Institute of Philosophy and Institute of Islamic Studies of Free Universty of Berlin, 2007), s. 24; Fahreddin er-Râzî *el-Mebâhis*, I, 98, 113; bu delilin Fahreddin er-Râzî'nin çeşitli eserlerindeki farklı formları, Ebherî tarafından *Keşfü'l-hakâik'te* (*Esîrüddin Ebherî ve Keşfü'l-hakâik fi tahrîri'd-dekâik Adlı Eseri*, haz. Hüseyin Sarıoğlu [İstanbul: Çantay Kitabevi, 2001], s. 241); Nasîrüddîn-i Tûsî tarafından *Tecridü'l-akâid'de* (haz. Abbas Süleyman [İskenderiye: Darü'l-ma'rifeti'l-câmiyye, 1995], s. 63); Urmevî tarafından *Metâliu'l-envâr ve Beyânü'l-hak'ta* (Âtîf Efendi, nr. 1567, vr. 60^b); Hillî tarafından *Nihâyetü'l-merâm'da* (I, 19); Beyzâvî tarafından *Tevâliu'l-envâr min metâlii'l-enzâr* (haz. Abbas Süleyman [Beirut: Dârü'l-cil, 1991], s. 77) ve *Misbâhu'l-ervâh fi usûli'd-dîn'de* (nşr. Saîd Fûde [Amman: Dârü'r-Râzî, t.y.], s. 86); Semerkandî tarafından *es-Sahâif'te*, İcî tarafından *el-Mevâkıf'ta*, Teftâzânî tarafından *Şerhu'l-Makâsıd'da* ve dolayısıyla bu eserlerin varsa şerhlerinde de tartışılmaktadır.

39 Tûsî, *Tecrid*, s. 105.

40 Tûsî, *Telhîs*, s. 54.

savvurlar tarafından öncelenmesi” gerektiği şeklindeki öncüllerin ancak “tasavvurların tasdik mâtîyetine dahil olması” ve “tasdik konu ve yüklem tasavvuruyla birlikte hükümden meydana gelen bir toplam (mecmu’) olduğu” kabullerine dayanılarak doğru kabul edilebileceğini belirtmektedir.⁴¹ Kâtibî, Râzî’nin tasdik anlayışını kabul etmediğini belirttikten sonra “iki çelişğin bir araya gelemeyeceği ve birlikte kaldırılamayacağı” şeklindeki hükmün varlık, yokluk, zorunluluk ve imkânsızlık gibi hükümleri kapsadığını; ancak küllî önermeyi söyleyenin önermede hüküm verilen şeyin bütün fertlerini tek tek düşünmesinin gerekli olmadığını; örneğin “İnsan, düşünen canlıdır” önermesinin insanın bütün fertlerini tek tek, hatta bir tekini bile düşünmeyi gerekli kılmadığını belirtmektedir.⁴²

Râzî, varlığın bedâhetine dair ileri sürdüğü ikinci delilde bedîhî olan bir tasdiki önceleyen tasavvurların öncelikle bedîhî olması gerektiğinden bahsetmektedir. Nitekim Râzî, delilin *el-Muhassal*’daki versiyonunda şöyle demektedir:

Varlığın ve yokluğun tasavvuru bedîhîdir. Zira bu tasdik, bu iki tasavvura dayanır. Bedîhî olanın kendisine dayandığı şey öncelikle bedîhî olmalıdır. Zira vücûdun bilgisi mevcûdun bilgisinin bir parçasıdır. Mürekkebin bilgisi bedîhî olunca mürekkebin fertlerinin bilgisi de bedîhî olur.⁴³

Ancak bedîhî bir önermenin konu ve yüklem tasavvurlarının da bedîhî olması şart mıdır? Kazanım yoluyla elde edilmiş tasavvurlar üzerine kurulu bir önermenin bedîhî olması mümkün değil midir?

Bedîhî tasdikler için tasavvurlarının da bedîhî olması gibi bir şartın olmadığını, bedîhî tasdiklerin kesbî tasavvurlara dayanmasının mümkün olduğunu mantıktan biliyoruz.⁴⁴ Herhangi bir tasdikte bir tasavvurun belli bir yönden bilinmesi yeterlidir; varlığın hakikatının tam tasavvuruna bağlı değildir. Varlığın tasavvurunun bedâhetinin bir yönden olması, varlığın hakikatının tasavvurunun bedâhetini ve bütün yönlerden bedîhîliğini gerektirmez. Varlığın tasavvurunun belli bir yönden bedîhî olmasının câiz olması, onun hakikatının tasavvurunun ve diğer yönlerden tasavvurunun bedîhî olması sonucunu vermez. Kaldı ki tasavvurun kemalının meydana gelmesi tasdikten değil, tanımdan istenen bir durumdur.⁴⁵ Bedîhî bir tasdik, tasavvurları kazanım yoluyla

41 Ebherî, *eş-Şükûk*, 40^b.

42 Kâtibî, *el-Münassas*, vr. 188^a.

43 Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, s. 54.

44 Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 59.

45 İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü’l-murâd fî şerhi Tecdîd’l-i’tikâd*, haz. Hasanzâde Âmulî (Kum: Müessese-i İntişârât-i İslâmî, 1363), s. 32; *Nihâyetü’l-merâm*, I, 19; İsfahânî,

edinilmiş olsa bile, her iki tarafın tasavvur edilmesiyle gerçekleşebilir. Yani bedihî bir tasdik, mutlaka bedihî tasavvurlardan oluşacak değildir. Bedihî bir tasdik kesbî tasavvurlar sayesinde de olur. Zira bedihî bir tasdikte zihnin iki tasavvur arasındaki nispeti kurması yeterlidir.⁴⁶ Bu konu, Kâtibî tarafından *Meâlim* şerhinde bir örnek üzerinden tartışılmaktadır. Râzî'nin tartıştığımız delilinin bir başka versiyonu şöyledir:

Sarih akıl, mâlûmun ya mevcûd ya da mâdum olduğuna hükmeder. Bu da iki duruma delâlet eder: a) Varlığın mâhiyetinin tasavvuru bedihî bir tasavvurdur. Zira bedihî tasdik, bu tasavvura dayanmaktadır. Bedihî olana dayanan şeyin bedihî olması önceliklidir. b) Mâdum bilinir. Zira bedihî tasdik bu tasavvura dayanmaktadır. Eğer bu tasavvur meydana gelmemiş olsaydı bu tasdikın meydana gelmesi imkânsız olurdu.⁴⁷

Kâtibî, Râzî'nin bu ifadelerinin bilginin tarife muhtaç olmaması anlayışına dayandığını belirttikten sonra –ki bu konu Râzî'nin varlığın bedâhetine dair üçüncü delilinde tartışılacaktır– şöyle der:

Deriz ki: Biz, İmam'ın [tasdik] görüşünde olduğu gibi, eğer onun [yani tasdikın] parçalarının tasavvurunun onun [yani tasdikın] bir parçası olduğu iddia ediliyorsa, ["Mâlûm, ya mevcûddur veya mâdumdur" şeklindeki] bu ayrımın zaruri olduğunu kabul etmeyiz. Yok eğer, filozofların [tasdik] görüşünde olduğu üzere böyle olduğu iddia edilmiyorsa bu ayrımı kabul ederiz. Fakat bu [ayrımın] kabul edilmesi, yine de mevcûd ve mâdumun zaruri olmasını gerektirmez. Zira filozoflara göre bedihî tasdik, her ne kadar her biri müktesep olsa bile [bu tasdikın] iki tarafının tasavvurunun aralarında nispet yoluyla zihnin kesin kararı için yeterli olduğu hükümden ibarettir. [Örneğin] filozoflara göre mümkünün, muhtaçlığın ve müessirin tasavvurları zaruri bilgi olmamakla birlikte varlığı mümkün olanın müessire muhtaçlığının bilgisi zaruri bir bilgidir.⁴⁸

Bedihîlik anlayışına bağlı olarak bir başka eleştiri, delilin müsâdere ale'l-matlub içerdiği. Râzî'nin tasdik anlayışına göre, ilk olarak konu ve yüklemün künhüyle tasavvuru tasdikın parçası ise ve ikinci olarak bedihî bir tasdikın bedihî tasavvurlara dayanması gerekliyse varlığın bedâhetine delil getirmenin ne anlamı vardır? Zira Râzî'nin anlayışında zaten iki çelişğin birlikte onayla-

Metâliu'l-enzâr, s. 80-81; Ebherî, *eş-Şükûk*, vr. 40.

46 Kâtibî, *el-Münassas*, 188^a; İsfahâni, *Metâliu'l-enzâr*, s. 80-81; Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrid* (Tebriz: Matbaa-i Abbas Ali, 1301), s. 5.

47 *Critical Remarks*, s. 24.

48 *Critical Remarks*, s. 24.

namayacakları ve kaldırılamayacakları önermesinde varlık, kühüyle tasavvur edilmiştir ve üstelik bu bedihî bir tasavvurdur. Buna göre delil, ispat edilmek isteneni öncül olarak kullanmaktadır. Varlığın bedâhetini ispat için yola çıkan Râzî, öncüldeki önermenin bir tarafı olan varlık tasavvurunu bedihî kabul ettiğinden, varlığın tasavvurunun bedihî olmasını delilin parçası kılmıştır.

Bu nokta sonraki müelliflerin Râzî'nin kendi anlayışı bakımından delilinin müsâdere ale'l-matlub içerdiğini ifade eden yöndür. İsfahânî'nin anlatımıyla farklı bir açıdan söylersek, bu tasdik eğer mutlak olarak bedihî olursa, yani bütün parçalarıyla bedihî olursa, varlığın tasavvurunun bedihîliğine delil olarak ileri sürülemez. Zira eğer bütün parçalarıyla bedihî ise ve varlık da onun parçalarından biri ise varlığın tasavvuru da bedihî olur. Öyleyse bu, varlığın bedihî olmasına nasıl delil olarak ileri sürülebilir? Eğer bu tasdik mutlak olarak yani tüm parçalarıyla bedihî değilse, varlık da bu bedihî olmayan parçalardan biri olabileceğinden, bu varlığın bedihîliğini ispatlama noktasında faydasız bir delil olacaktır.⁴⁹

Delilin gerçekten bir müsâdere içerip içermediği sonraki müellifler tarafından çokça tartışılmıştır. Tartışmanın özü şudur ki delil, eğer filozofların tasdik anlayışına sahip biri tarafından ileri sürülmüş olsaydı müsâdere içermezdi. Zira filozofların tasdik anlayışları bakımından bir önermede konu ve yüklem kühüyle tasavvuru şart değildir, belli bir yönden tasavvuru yeterlidir. Bu tasdik bedihî olduğu kabul edildiğinde bunun parçalarının bedihî olması icmalî olarak bilinir; ancak özel olarak varlığın bedihîliği için bir başka kıyas gereklidir. Bu tür bir delilde müsâderenin olmadığı; ancak kıyasın kısır döngü içermediğinin açıklanmasıyla vuzuha kavuşabilir. Bu aynı zamanda tümdengelimli bir kıyasın savunmasıdır. Taşkoprizâde'nin (ö. 968/1561) Cürcânî hâşiyesinden nakline göre, kıyasın birinci şekline dair Ebû Saîd el-Hayr (ö. 440/1049) tarafından İbn Sînâ'ya yöneltmiş itiraza İbn Sînâ küçük terimin büyük önerme içinde icmalî bir tarzda bulunduğu, istenenin ise tafsilî bir şekilde öğrenmek olduğunu belirterek cevap vermiştir.⁵⁰ İbn Sînâ'nın cevabından hareket eden Cürcânî'ye göre de bu kıyasta müsâdere yoktur. Çünkü:

Onun parçalarından her birinin bedihî olduğunu söyleyen tümel öncülü bilmek, onun özel olarak bir parçasının bedihîliğini bilmeye bağlı değildir ki müsâdere gereksin. İşte bu, 'Birinci şeklin büyük öncülünün tümelliğini bilmek, sonucu bilmeye bağlı değildir' sözünün aynısıdır. Zira Zeyd hakkında insan fertlerinden biri olması bakımından icmalî olarak hüküm

49 İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, s. 80-81.

50 Taşkoprizâde, *Hâşiyeye alâ Hâşiyeti's-Seyyidi's-Şerîf alâ Şerhi't-Tecrid*, Koca Râgıp Paşa Ktp., nr. 732, vr. 36^a.

vermek, özel olarak onun hakkında hüküm vermekten başkadır. Zira hüküm unvanın [yani konunun mefhumunun] değişmesiyle değişir. Tümel önermenin konusunun fertleri hakkında özel olarak verilen hükümler, bilkuvve tümel önermeye dahildir. Ve bu sebeple tümelle fertlere istidlâl edilirler ki kuvveden fiile çıksın.⁵¹

Kıyasın birinci şeklinde orta terim, büyük önermede konu, küçük önermede yüklem olmalıdır. Buna göre “Bütün insanlar ölümlüdür; Sokrates insandır; Sokrates de ölümlüdür” şeklindeki bir kıyasın büyük önermesinde ifade edilen bütün insanların ölümlü olduğu hükmü, icmalî olarak Sokrates’i de kapsamaktadır. Ancak Sokrates hakkında özel bir hüküm verilmek istendiğinde büyük önermede Sokrates’e bilkuvve yüklenmiş olan ölümlü hükmünün bilfiil ortaya çıkması için bu kıyasa gerek vardır ve bu haliyle bir müsâdere içermez. Benzer şekilde tartıştığımız delilde “Bilinenin ya varlık veya yokluk olması zaruri olarak bilinir” şeklindeki büyük öncülde icmalî olarak bulunan hükmün varlık hakkında özel bir hükme dönüştürülmesi için bu kıyas gereklidir ve böyle bir kıyas müsâdere içermez.

Fakat bu delil, Râzî tarafından ileri sürüldüğüne göre onun tasdik anlayışı bakımından müsâdere içermektedir. Bunun neden böyle olduğu bu delille ilgili Kâtibî’nin tartışmalarında verilmişti. Burada Cürçânî’nin Râzî’nin tasdik anlayışıyla istikrâ yöntemi arasında bir bağ kurup bu delilin hangi şartlarda müsâdere içerdiğine ilişkin açıklamasını vermek uygun olur. Ona göre tümelin bilgisi fertlerin durumuna ilişkin bilgiden alınıyorsa, o tümelle o ferdin durumuna istidlâl edilemez. Bu delilde varlık, yokluk ve bu ikisine konu olan şeyin bedihîliği bilinip de bununla tasdik bedihîliği biliniyorsa, böyle bir tasdik fertlerin, örneğin varlığın bedihîliğine istidlâl edilemez, zira bu bir kısır döngüdür.⁵²

Varlık Kavramının Bedâhetine Dair Üçüncü Delilin Tartışılması

Râzî’nin üçüncü delili: “Varlığın a) kendisiyle tarifi imkânsızdır. b) Yine parçalarıyla tarifi de imkânsızdır. Çünkü parçalar eğer varlıklar (vücûdât) ise bir şeyin kendine dayanması gerekir. Eğer [vücûdât] değılseler, onların [yani parçaların] bir araya gelmeleri anında bir artı oluşur da varlık sırf var olmayanlardan meydana gelmiş olur. Ve eğer [artı bir durum olursa da], o varlık ve bu durumlar onun eklenenleri olurlar. Dolayısıyla onun (varlığın) parçaları olmazlar. (Ve eğer varlıksal olmayan parçalar ve

51 Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 230; Ali Kuşçu, *Şerhu’l-Tecrîd*, s. 6.

52 Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 230.

onların bir araya gelmeleriyle de ek bir durum oluşuyorsa varlık, bu ek durum olur. Bu ek durumlar ise varlığın ârız olduğu şeye muhtaçlığından dolayı ârız olunanlar olurlar. ... O zaman da varlığın parçaları parça olmazlar aksine ârızın hakikatinden mâruzun çıkması zorunluğuyla onun dışında olurlar. Kâtibî) c) Veya onun [yani varlığın tarifi kendisinin ve parçalarının] dışında [bir şeyle] olur ki bu imkânsızdır. Zîra sen mantıkta öğrenmiştin ki resm (tasvir) insanda resmedilmiş mâhiyetin tasavvurunu ifade etmez. Zira istikrâ, varlıktan daha iyi bilinen hiç bir şeyin olmadığına delâlet eder.⁵³

Râzî'nin varlığın tarifinin imkânsızlığıyla ilgili ileri sürdüğü bu delil, esasında onun epistemolojik görüşünün mu'ciz bir ifadesidir. Zira Râzî, aynı delille mâhiyetlerin tarif edilemeyeceğini ve bedihî bilgilerin kesbî bilgilere dayanmadığını iddia etmektedir.⁵⁴ Esasında Râzî, varlığın mâhiyetinin gerçekleşmesini parçalarla açıkladığı, mâhiyetin kurucu unsurlarını mâhiyete giren parçalardan mürekkep düşündüğü ve bu sebeple tasdiki de parçaların toplamı olarak gördüğü için bu konuların hemen tamamında öne sürdüğü deliller, parçaların konumunu tahlil eden kıyas-ı mukassim üzerinden yürütmekte ve bu sebeple de aynı gerekçelerle Ebherî, Tûsî, Kâtibî, İcî ve Cürçânî tarafından eleştirilip mugalata olarak görülmektedir.

Ebherî, Râzî'nin reddettiği şıklardan parçaların varlıksal olmaması; ama toplandıklarında ek bir durum oluşturma ihtimallerini belirtmekle ve resm ile ilgili mantık kitaplarına bakılması gerektiğine işaret etmektedir. Aynı ifadelerle delilin eleştirisine başlayan Kâtibî, varlığın kendisiyle tarif edilemez oluşunun açık olduğunu belirtir. Daha sonra varlığın, varlığa dahil olanlarla tanımlanması problemini çeşitli tahlillerle eleştiren Kâtibî, varlığın hâricî parçalarla tanımlanması konusunda Râzî'nin resm ile ilgili söylediklerinin eleştirisine geçer. Kâtibî'ye göre betimsel (resmî) tarifi betimlediği mâhiyetin kühünü ifade etmediği doğru değildir. Zira betim, mâhiyeti kendi dışındakilerden ayırmakla tamamlanmış olur; bundan resmedilen mâhiyetin, kühünün tasavvurunun ifadesinin olmadığı anlamı çıkmaz. Ancak gerekli bir unsur olmasa da resmedilen mâhiyetin kühünün ifadesi betimle mümkündür. Zira bazen zihin betimin tasavvurundan hareketle betimlenen hakikatın tasavvuruna intikal edebilir.⁵⁵

53 Fahreddin er-Râzî, *el-Mûlahhas*, vr. 45^b; delilin başka bir versiyonu için bk. *el-Mebâhis*, I, 99-100.

54 Fahreddin er-Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, haz. Muhtâr Cebli (Beirut: Dâru Sâdır, 1996), s. 123; *el-Muhassal*, s. 17; *Mantiku'l-Mûlahhas*, haz. Ehad Ferâmerz Karâmelîki - Âdine Asgarîniyâd (Tahran: Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 1381), s. 101-102.

55 Kâtibî, *el-Münassas*, vr. 188^b.

Benzer bir eleştiri Hillî tarafından da yapılmıştır. Hillî, Râzî'nin varlığın terkinin olumsuzlanması konusunda zikrettiği bu delilinin onun her mâhiyetin mürekkep olduğu görüşüyle doğrudan irtibatlı olduğunu belirtir. Oysa böyle bir mâhiyet anlayışı yanlıştır.⁵⁶ Teftâzânî'nin örneğiyle Râzî'nin varlığın ya kendisiyle ya parçalarıyla ya da dışındakilerle tanımlanmasının imkânsız olduğu şeklindeki akıl yürütmesi, bu mâhiyet anlayışıyla bir ev örneğine uygulandığında “Bir ev ya kendisidir veya parçalarından ya da dışındakilerden oluşmaktadır” şeklindeki bir akıl yürütme aynı şekilde çözümsüzdür. Bunun çözümünün (Ebherî'nin “varlık olmayanların toplamından oluşan varlık” çözümü gibi) evin parçalarının ev olmadığı halde, birleşimlerinin ev oluşturması ya da “on”un “on olmayan” birliklerden oluşması gibi varlık olmayan parçaların terkininden varlığın oluşması olduğu söylenebilir.⁵⁷ Yine Hillî, Râzî'nin resm ile tarifin mümkün olmadığı ifadesine karşılık nefsü'l-emrde denklik şartıyla hâricî unsurlarla tarifin (resm) mümkün olduğunu belirtir. Mâhiyeti elde etmek için düşünen bir zihin, ona ilişen bazı arazları alır bu ilişenlerin mâhiyete denk olmasından sonra da işte bu mâhiyetin tasavvurunu bilir. Sonra bu tasavvuru mâhiyete ilişenleri zikretmek suretiyle başkasına aktarır ki burada bir kısır döngü yoktur.⁵⁸

Râzî'nin “Tümevarımsal bir araştırma (istikrâ), varlıktan daha bilinir hiçbir şeyin olmadığına delâlet eder” şeklindeki ifadesi, aslında varlığın tarifinin mutlak olarak imkânsız olduğunu, varlığın tarifinin mümkün olması durumunda onun mugayirinin de olacağını, bu varlıktan başkası olanın tarif edilen “varlık”tan daha açık ve daha bilinir olacağını belirten bir delildir. Bu delile göre varlıktan daha açık başka bir şey olmadığından, varlık da tanımlanamaz. Ancak Kâtibî, bir şeyin henüz bulunmamış olmasının onun yokluğuna delâlet etmediğini, varlıkta henüz bizim tarafımızdan bilinmeyen varlığa mugayir; ama daha bilinebilir bir durumun olmasının muhtemel olduğunu belirtir.⁵⁹

Cürcânî, delilin eleştirisine varlığın tanımlanabileceğini belirterek başlar. Ardından delilde parçaların bütüne eşit olacağına dair ifadelerin ispat edilmesi gerektiğini belirtir. Zira varlıklar pekâlâ hakikatlerinde farklı olabilirler ve birleşip meydana getirdikleri bütün de parçalardan farklı hakikate sahip olabilir. Buna benzer şekilde varlığın parçalarının varlıklar olması da onları aynı hakikat kılmaz. Cürcânî varlığın parçalarının varlık olmamasını Teftâzânî'de geçen ev örneği ve serkencebin örneğiyle anlatır. Serkencebini oluşturan sirke ve bal nasıl tek başlarına serkencebin değilse, serkencebin parçaların

56 Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 32.

57 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 301.

58 Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 32-33.

59 Kâtibî, *el-Münassas*, vr. 188^b.

toplamından daha fazla bir şey olarak toplamdan oluşuyorsa, varlık için de benzer şey söylenebilir. Nitekim tıpkı ev olmayan parçaların bir araya gelip evi oluşturması gibi filozoflara göre varlığın parçaları da yoklukla nitelenebilir ve bu parçaların birleşmesinden varlık meydana gelebilir. Cürcânî Râzî'nin bu varlığın parçaları üzerine kurulu delilinin, hâl görüşünü savunanlar için de bir çözümünden bahseder. Buna göre hâlleri savunanlar, varlığın parçalarının ne var ne de yok olduğunu söylerler ki varlık–selb karşıtlığında ara geçişler kabul etmeyen filozof ve kelâmcular için bu savunma geçersizdir.

Râzî bu delilde esasen varlığın tarifinin imkânsızlığı üzerinde durmuştu. Cürcânî ise varlığın tarif edilebileceğini belirttiikten sonra varlığın tanımlanmasında hâricî parçaların zikredilmesine ihtiyaç olmadığını belirtmiştir. Çünkü tanımlar, mâhiyetin parçaları olan cins ve fasilla yapılıdır. Cins ve faslin ise tanımlanan şeyi öncelemesi hariçte değil, zihindedir. Delilde varlığın betimle tarifinin imkânsız olduğunu belirten ifadeler, betimle tarif mümkün olduğundan, reddedilebilir. Zira betim, tarif ettiği şeyin künhünü tam olarak vermese de varlığın hassaları arasında künhünü verecek bir hassanın bulunmasının imkânı sebebiyle varlığın künhüne ulaştırabilir.⁶⁰

Sonuç

İslâm felsefesi ve kelâmında düşüncenin dayanıp neşvünemâ bulduğu temel, “varlık”tır. Düşüncenin kendisine dayandığı en önsel kavram olan varlık kavramı, felsefe ve kelâmda bedihî olup olmadığı, bedihî ise bu kavramın bedihîliğine delil getirilip getirilemeyeceği gibi açılardan yoğun bir şekilde tartışılmış, bu şekilde düşüncenin kelimelerin ötesinde sağlam bir zemin üzerine inşa edilmesine çalışılmıştır. Düşüncenin teselsülden kurtulmasını sağlayan, bu sebeple en temelde yer alan varlık kavramının dahi bu kadar derinlikli araştırılması müteahhir dönemde felsefenin, kavramların inşası ve istihdamında ulaştığı seviyeyi göstermesi bakımından kayda değerdir.

İbn Sînâ ve Râzî ile bu iki düşünürün felsefe ve kelâmdaki takipçileri olan müteahhirin âlimler varlık kavramının bedihî olduğunu düşünmektedirler. Bununla birlikte Râzî, daha kapalı olsa da, varlığın bedâhetine bazı “tenbihler” yapmıştır. Fakat onun “tenbihleri” birer delil niteliğinde olduğundan, müteahhirin âlimler varlık kavramının bedâhetinin tahkiki bağlamında Râzî'nin delillerini tetkik etmişlerdir. Özellikle varlık kavramının cins olup olmadığı, varlık yüklemesinin niteliği, tasdiklerin kısır döngü içerip içermediği gibi yönleriyle mantık konularıyla doğrudan ilgili olan varlığın bedâheti tartışması, nefsin varlığının ispatı, insanın bilgisinin başlangıç noktası, insanın epistemolojik

60 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 230-35.

olarak sınırları ve nefsin varlığından metafiziğe tırmanma imkânının tartışılması gibi yönleriyle de epistemolojik ve ontolojik meselelerin kalbinde yer almaktadır. Râzî'nin delilleri, kendine has tasdik ve varlık görüşünün bir sonucu olarak düzenlenmiş, ancak onun varlığın bedâhetine dair ileri sürdüğü deliller, bilginin ilk basamağı olan varlık kavramının durumunu tahkim edememişse de, her türlü akıl yürütmede varlık kavramını “varsaymak” bakımından varlığın bedâhetinin vazgeçilmezliğini göstermiştir. Bu sebeple müteahhirin âlimler, varlığı ispat için her delilin daha öncesinde varlığı “varsaymak” gibi bir müsâdere durumuna ve varlığın bir cins gibi telakki edilmemesi gerektiğine dikkat çekerek söz konusu delilleri eleştirmişlerdir. Sofistler dışında her filozof gibi Müslüman düşünürler de burada bir varlığın olduğundan asla şüphe duymamaktadırlar. Bu sebeple İslâm düşüncesinde varlık kavramının bedâhetinin kabulü, metafizik bilginin imkânının garantisidir.

Varlık Kavramının Bedâhetine Delil Getirilebilir mi? Müteahhirin Dönemi Merkezli Bir Tartışma

İslâm felsefesinde düşünme sürecinin geriye doğru teselsülünden kurtulmak için varlık kavramı apaçık kavramlardan kabul edilmiştir. İbn Sînâ, varlık kavramının apaçık olduğunu ve apaçıklığı için kanıt ileri sürülemeyeceğini; ancak zihnin uyarılması amacıyla bazı lafzî tarifler yapılabileceğini söylemiştir. Râzî ise varlığı apaçık kabul etmekle birlikte, bu apaçıklığın ispatı için üç delil önermiştir. Onun önerdiği deliller, İbn Sînâ felsefesi doğrultusunda sonraki düşünürler tarafından eleştirilmiş ve delillerin varlık kavramının apaçıklığını ispatlamaktan uzak olduğu belirtilmiştir. Bu makale, İbn Sînâ'dan müteahhirin döneme kadar olan süreçte varlığın bedâheti ve bu bedâhetin ispatı için delil getirilip getirilemeyeceği tartışmalarını değerlendirmekte ve söz konusu üç delili metinler üzerinden tartışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Varlık, bedâhet, İbn Sînâ, Râzî, müteahhirin, İslâm felsefesi, kelâm.

Ma'dûm ve Mümkün: Mûtezile'nin "Ma'dûm" ve İbn Sînâ'nın "Mümkün" Kavramı Üzerine Değerlendirmeler

Ömer Ali Yıldırım*

Ma'dûm and Mumkin: Treatments of the Mu'tazilah's Concept of Non-Existent and Ibn Sînâ's Concept of Contingent

In this article, Shahristânî's claim in his *Nihâyah al-iqdâm* that the Mu'tazilah in considering the thingness of non-existent (*shay'iyya al-ma'dûm*) was influenced by philosophers and misunderstood them is evaluated. To this end, first the idea of contingent (*mumkin*) in Ibn Sînâ's philosophy and the concept of non-existent (*ma'dûm*) in Mu'tazilah's thought will be examined in order to establish whether there is a relationship or a non-relationship between the two concepts. The nature of contingent being (*imkân*) in Ibn Sînâ and the idea of *ma'dûm* in the Mu'tazilah will be emphasized in particular, and references to *ma'dûm* in Ibn Sînâ will be made when necessary. Also, the idea of mental existence (*al-wujûd al-'aqlî*) in Ibn Sînâ's philosophy will be examined in relationship to *ma'dûm*. Finally, the relationship, if any, between the Mu'tazilah's *ma'dûm* and Ibn Sînâ's *mumkin* will be examined and based on this examination the accuracy of Shahristânî's claim will be assessed.

Keywords: Shahristânî, Ibn Sînâ, Mu'tazilah, contingent (*mumkin*), non-existent (*ma'dûm*), thing, non-contingent, known.

Giriş

"Mümkün" ve "ma'dûm" kavramlarına İslâm düşüncesinin farklı ekollerine mensup düşünürlerin eserlerinde sıklıkla rastlanmaktadır. Mümkün kavramı, asıl değerine bilhassa İbn Sînâ'nın felsefesinde kavuşmuş ve sonraki dönemde gerek felsefe gerekse kelâm ekolünden düşünürlerin çalışmalarında daha yoğun olarak görünür olmuştur. Bu kavramın sahip olduğu ehemmiyet noktasında, bir bütün olarak ontolojinin ve metafiziğin en başat kavramlarından biri olduğu ve ontolojik sistemlerin kurulmasında temel dayanaklardan birini teşkil ettiğini söylemek fikir verici olacaktır.

* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

“Ma’dûm” kavramına gelince, bu kavram köken olarak felsefî eserlerin tercümesiyle İslâm dünyasında görünür olsa da, bilhassa Mûtezilî kelâmında ilk dönemlerden itibaren apayrı bir anlamla farklı tartışma bağlamlarında üzerinde hassasiyetle durulan kavramlardan biri olmuş, ma’dûmun şey olarak kabul edilmesi noktasında gelişen anlayış, mezhebin karakteristiğini belirleyen teorilerde son derece işlevsel bir rol oynamıştır. Bilhassa Tanrı’nın yaratma fiilinin açıklanması, yoktan yaratma, Tanrı’nın irade ve kudret sıfatının kapsamı gibi tartışmalarda bu kavrama açık referanslar yapılmaktadır. Hatta Tanrı’ya “şey” denilip denilemeyeceği, Tanrı’nın (âleme yönelik) ezeli bilgisi, bilgi ve ma’lûm arasındaki ilişki gibi problemler de yine ma’dûm teorisinin önemli bir rol oynadığı yerlerdir.

Mûtezilî kelâmcıların çoğunluğu ma’dûmun “şey” olarak nitelendirilebileceği kanaatindedir. Buna göre, var olmaları mümkün olan şeylerin varlık bulmadan önceki hallerine yönelik bir ifade olarak kullanılan mümkün ma’dûmlar, yaratılmadan önce de bir zât ve “şeylik”e sahiptirler. İbn Sînâ’nın “mümkün” kavramı da tabiatı itibariyle varlık ve yoklukla nitelendirilemeyen bir öze gönderme yapmaktadır. Öyleyse bu iki kavram arasında bir fikrî irtibatın söz edilebilir mi? Böyle bir irtibat varsa bunun boyutları nedir? Mûtezile’nin ma’dûm anlayışının gerisinde ne gibi saikler bulunmaktadır, gibi sorular, konu çerçevesinde öncelikle akla gelen sorular olmaktadır. Tam da bu noktada Şehristânî, Mûtezile’nin ma’dûm anlayışına yönelik olarak bu tezlerinde filozoflardan etkilendikleri ve onları yanlış anladıkları şeklinde bir iddia dile getirmektedir ki, söz konusu iddia bu makalenin hareket noktasını oluşturmaktadır. Bu makale çerçevesinde Şehristânî’nin bu iddiasının isabetliliğini inceleyeceğiz. İncelemenin genel sınırları bu kavramların arka planı ve gündeme getirildikleri düzlem olacaktır. Bu düzlemde öncelikle İbn Sînâ felsefesinde “mümkün” kavramının yeri ve kapsamından, bu bağlamda, mümkünün tabiatından ve zihnî varlıktan bahsettikten sonra Mûtezile’nin ma’dûm anlayışına geçecek ve bununla İbn Sînâ’nın mümkün anlayışı arasında ne gibi bir irtibat kurulabileceğini ya da kurulamayacağını belirlemeye çalışacağız. Bu inceleme ve karşılaştırma neticesinde ulaşılan sonuçlardan hareketle asıl sorumuza dönecek ve Şehristânî’nin iddiasının isabetli olup olmadığı konusunda bir sonuca ya da en azından bir değerlendirmeye ulaşmaya çalışacağız.

1. İbn Sînâ Felsefesinde Mümkün Varlık

Kendisine hareket noktası olarak var olanı (mevcûd) alan İbn Sînâ felsefesi, ikinci adım olarak bu varlığın var oluşsal kategorisini belirlemeye yönelmektedir. Eğer bu varlık, kendi zâtı itibariyle var olabiliyorsa “zorunlu varlık”, var

olmak için zâtı dışındaki bir sebebe ihtiyaç duyuyorsa yani varlığını başkasına borçluysa bu da “mümkün varlık” diye isimlendirilmektedir.¹

Mümkün ve zorunlu varlığı birbirinden ayıran en temel özellik, var olmak için zâtları haricindeki bir sebebe ihtiyaç duyup duymamalarıdır. “Var olmak için zâtları haricindeki bir sebebe ihtiyaç duymak ya da duymamak” ifadesi, aslında kendisi için varlık-mâhiyet ayrımı yapılabilen ve yapılamayan varlık ayırıştırmasına karşılık gelmektedir. Şöyle ki, “Var olmak için kendi zâtından başkasına ihtiyaç duymayan varlık” denilirken her zaman için varlığını kendi zâtında taşıyan tek bir konudan bahsedilmekte, var olma noktasında, konunun varlığını aşan başka bir şeye gönderme yapılmamaktadır. “Var olmak için zâtı haricindeki bir sebebe ihtiyaç duyan varlık” denildiğinde ise “varlık” ve “zât” olmak üzere iki ayrı şeyden bahsedilmektedir. Burada söz konusu olan, varlığını kendi içinde taşımayan bir zât ve onu mevcut kılan varlıktır. Dolayısıyla, kendisinde varlık-mâhiyet ayrımının yapılabilmesi, mümkünün bir diğer belirleyici karakteri olarak öne çıkmaktadır.

Varlığın, zorunlu ve mümkün olarak ayrılmasının hem ontolojik hem de kavramsal/mantıkî bir yönü bulunmaktadır.² Varlığın mümkün olarak nitelendirilmesi, bir yönden bakıldığında, onun nesnel âlemde bulunup bulunmamasıyla, yani varlığının ontik boyutuyla değil; bu varlığın mevcudiyetini açıklama noktasında bizi zihnî olarak başka bir varlığa götürmesiyle, yani kendi zâtı haricindeki bir sebebe dayanmasıyla ilgilidir. Bu noktada, mümkün varlık, mantıksal bir kategorileştirmeyle zorunlunun zıddı olarak karşımıza çıkmaktadır. Yoksa üzerinde konuştuğumuz mümkün varlığın var olmaması söz konusu değildir. Nitekim o, en nihayetinde, her yönüyle zorunlu olan³ ve zorunlu olarak varlık veren bir varlığa dayanmaktadır.⁴ İbn Sînâ'nın varlık felsefesinde zorunlu ve mümkün varlık söz konusu olduğunda, gündeme gelen imkânsızın (mümteni') incelenmesi bu üçlü varlık kategorisinin ontolojik ve kavramsal/mantıkî yönlerini daha da netleştirecektir.

1 İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, haz. Mâcid Fahrî (Beyrut: Dârü'l-Âfâkî'l-cedîde, 1982), s. 271; *el-İşârât ve't-tenbihât: İşaretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy v.dğr. (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), s. 127; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker (I-II, İstanbul: Litera Yayınları, 2004-2005), I, 35, 36.

2 İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayınları, 2002), s. 90-91.

3 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 265, 266; *Metafizik*, II, 88; *el-Mebde' ve'l-meâd*, haz. Abdullah-ı Nûrânî (Tahran: Müesses-e-i Mütâlaât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şu'be-i Tahran, 1984), s. 6, 10, 11.

4 Ma'lûlün, illetinden zorunlu olarak çıkması noktasında bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 149. Zorunlu varlıktan çıkan varlığın da zorunlu olması konusunda bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 119. Bu noktada, varlığın Tanrı'dan çıkışında, Tanrı'nın bilgisinin etkin bir şekilde devrede olmasından dolayı bu tarz bir varlık vermenin, ışığın lambadan veya ısının ateşten çıkması gibi tabii bir varlık verme şeklinde anlaşılacağına dikkat edilmelidir.

Varlığını kendi içerisinde taşımayan mümkün varlıklar, nesnel âlemde var olmak için, en nihayetinde, varlığını kendi içerisinde taşıyan yani var olmak için zâtı haricindeki başka bir şeye ihtiyaç duymayan varlığa dayanmak zorundadırlar. Nesnel âlemdeki bilfiil varlığın hem mantıksal izahı hem de ontolojik varlığı için bu ilkenin bulunması zorunludur. Nitekim salt mümkünlerin birbiri ardınca sıralandığı bir varlık zinciri, bizi bir başlangıç ilkesine götürmemekte, bundan dolayı da bilfiil varlığın tezahürü söz konusu olamamaktadır. Şöyle ki, mümkün varlığın zâtı itibariyle varlığı ve yokluğu zorunlu değildir. Bunun var olması için ondaki bu varlık ve yokluk ihtimali dışında üçüncü bir ilkeye ihtiyaç vardır. Eğer bu ilke de bir başka mümkün varlık olursa bu zincir sonsuza kadar uzayacak; ancak ortaya bilfiil varlık çıkmayacak, elimizde sadece varlık ve yokluğa ihtimalleri olan, her iki yöne geçmek için bir sebebe ihtiyaç duyan, dahası, hem zâtı itibariyle hem de zâtı haricindeki başka bir sebep itibariyle mümkün olan bir silsile kalacaktır. Bu silsiledeki mümkün varlığın belirginlik kazanması, yani var olması ancak kendisi zorunlu olan bir ilkeyle söz konusudur. Bu ilkeyle o, kendinde mümkün iken, zâtı haricindeki bir şeyle zorunlu olacaktır (vâcib bi gayrihî).⁵ Öyleyse, varlığına şahitlik ettiğimiz mümkünlerin bilfiil varlıklarının açıklanması için zorunlu olarak, sebep-sonuç zincirinin kendisinde son bulduğu bir başlangıç ilkesine ihtiyaç duyulmaktadır. Mümkün varlığın izahı için zorunlu olarak ihtiyaç duyduğumuz bu ilke, zorunlu varlıktır.

Kendilerinde varlık-mâhiyet ayrımı yapılabilen mümkünlerin kendi zâtları itibariyle sahip oldukları şey imkândır. Onların varlığı ise zâtları haricindeki bir sebepten, yani Tanrı'dan gelmektedir. Tanrı, onlara varlık vererek onları bilfiil varlıklara dönüştürmektedir. Bu noktada mümkün varlığın tabiatından bahsedilmesi isabetli olacaktır.

1.1. Mümkün Varlığın Tabiatı Olarak İmkân

Yukarıda işaret edildiği üzere, İbn Sînâ'nın varlık tasnifi üçlü bir kategoriye dayanmaktadır. Zorunlu, mümkün ve imkânsız şeklindeki bu kategorilerden ilk ikisi hakkında yukarıdaki çalışma kapsamında gereksinim duyacağımız ölçüde açıklama yapıldı. Şimdi mümkünün tabiatını yani imkânını anlamamıza yardımcı olacak ölçüde imkânsız hakkında konuşmak yerinde olacaktır.

5 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 37; *İşaretler ve Tenbihler*, s. 128-29; ayrıca bk. Fazlur Rahman, "İbn Sina's Theory of the God-World Relationship", *God and Creation: An Ecumenical Symposium*, ed. David B. Burrell – Bernard McGinn (Notre Dame, Indiana: Indiana University of Notre Dame Press, 1990), s. 38-52.

Bu noktada başta belirtmemiz gereken şey, imkânsızın zorunlu ve mümükünün tersine, varlıksal bir kategori olmayıp salt zihni/izafî bir kategori olduğudur. "İmkânsız" olarak bahsedilen, var olanlardaki (mevcûd) bir kısım değildir. Var olanlar, var olmaları hasebiyle zorunlu ve mümükün şeklinde iki kısımda değerlendirilirken, imkânsız ise mantıksal bir kategori olarak ele alınır. Bu hatırlatmayı yaptıktan sonra imkânsızdan ne kastedildiğine geçebiliriz.

Zorunlu varlık, mümükün varlığın var olmasının izahında kendisine zorunlu olarak ihtiyaç duyulan, zâtî itibariyle dikkate alındığında da varlığını kendinde taşıyan, yani zorunlu olarak var olan varlıktır. Böylesi bir varlığın var olmaması düşünülemez. Onun var olmadığını düşünmek açık bir çelişkidir. İmkânsız ise var olması düşünülemezdir. Dolayısıyla bunun, ne kendi başına ne de bir sebep vasıtasıyla var olması söz konusu değildir. Öyle ki, zorunlu varlığın imkânsız olanı var kılması düşünülemezdir. Böylesi bir varlığı taşıyacak madde bulunmamaktadır. Öyleyse, imkânsız, i) Zâtî itibariyle, ii) Fâil itibariyle, iii) Onun mevcudiyetini taşıyacak madde itibariyle olmak üzere üç yönden de imkânsızdır. Bunu, dört köşeli bir üçgenin mevcudiyeti örneği üzerinden düşündüğümüzde açık bir şekilde görebilir ve kendinde taşıdığı çelişkinin farkına varabiliriz.⁶ Mümükün varlığın ise tabiatı imkândır. Bu, mümükünün zâtî itibariyle taşıdığı var olabilirliğe işaret etmektedir. Onun var olması veya olmaması bir sebebe bağlıdır. Mümükün varlığın tabiatı, zorunlu varlıkta olduğu gibi zorunlu olarak var olmayı taşımadığı gibi imkânsızda olduğu gibi var olmamayı da taşımaz. Onun var olmadan önceki tabiatı var olarak nitelendirilemediği gibi yok olarak da nitelendirilemez. Onun, var olmadan önceki bu hali İbn Sînâ tarafından imkân olarak isimlendirilir. İmkânın temel niteliği ise, var olma yeteneğine sahip olması, bir diğer ifadeyle kendisine gelecek varlığı kabul edici olmasıdır. Ona kendindeki bu var olma yeteneğinden dolayı varlık verilmektedir. Öyleyse bu noktada bilfiil mevcut olanların mevcudiyetlerinin temel sebebinin kendi zâtlarında taşıdıkları olabilirlik yeteneği, yani imkân olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim, onları var kılan fâilin onlara tesiri, ancak bu imkân halinden sonra söz konusu olmaktadır. İbn Sînâ'nın *Kitâbü'n-Necât*'taki ifadesiyle, varlığın kabul ediciliği kendisini öncelemeyen bir şeyin yaratılması (hudûs) söz konusu değildir.⁷ Bu noktada mümükün varlıkla ilgili bir diğer husus daha belirginlik kazanmaktadır. O

6 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 35.

7 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 36; *en-Necât*, s. 254, 312. Şu ibareler *en-Necât*'ta (s. 254) yer alıyor: *ve nekûl: innehû lâ yümkinü en yuhdese mâ lem yetekaddemhu vücûdü'l-kâbil.*" Şu ifadeler de yine *en-Necât*'tan (s. 312): *"ve leyset sebübün li-vücûdi şey'in mine'l-şeyâi alâ gayri sebîli'l-kabûl."* İbn Sînâ felsefesindeki imkân kavramı konusundaki bir çalışma için bk. Cüneyt Kaya, "İslâm Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkân" (doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008).

da zorunlu varlığın ona etkisinin onu mutlak bir yokluktan varlığa çıkarmak olmadığıdır. Zorunlu varlığın ona etkisi onu mutlak yokluktan varlığa çıkarmak değil, ona varlık vermektir.⁸ Bu da bizi, mutlak bir yoklukta olan varlığın, mümteni' olarak nitelendirilmeyi hak eden varlık olduğu sonucuna götürmektedir.

Mümkün varlıkların mevcudiyetinin sebebinin Tanrı olduğunu söylemiştik; bu noktada ilk akla gelen soru, onların kendi zâtları itibariyle sahip olduklarını söylediğimiz "imkân"ın sebebi nedir, sorusudur. İbn Sînâ felsefesinde bu sorunun cevabı yoktur. Çünkü İbn Sînâ, böyle bir soru sormaktadır. Bunun sebebi de sorunun cevabının yol açacağı problemler değil, İbn Sînâ'nın varlığı ele alış tarzının böyle bir soruya mahal vermemesi hatta onu gereksiz kılmasıdır. Nitekim İbn Sînâ'nın varlığı izah etmeye bilfiil var olandan başladığı (Lâ şekke enne hunâ vüçûd) ve nihayetinde zâtı itibariyle zorunlu olan bir varlığa ulaştığına değinmiştik. Bu izah biçiminde mantıksal ve ontolojik açıklamalar iç içedir. İnceleme sonucunda ulaştığımız mümkün varlığın tabiatı yani imkân, varlıksal bir kategoriye değil mantıksal bir duruma karşılık gelmektedir. "İmkân" derken söz konusu olan bilfiil bir varlık olmayıp zihni bir analizin zihinsel bir bileşenidir. Bu bileşenin bilfiil var olması, Tanrı'nun ona varlık vermesiyle mümkün olmaktadır. Bu, aslında onun hakkında zihinsel bir bileşen olarak konuşmamıza imkân veren şeyin de Tanrı'nın ona varlık vermesi olduğu anlamına gelmektedir. Nitekim Tanrı'nın varlık vermediği bir "imkân"ın mahalli hakkında konuşmamız söz konusu olamaz. Haklarında konuştuğumuz imkânların tamamı bir şekilde var kılınmış varlıklardır. Biz, var kılınan imkânları (mümkün) zihni bir analizle ayırdıktan sonra onlar hakkında konuşabiliyoruz. Öyleyse, İbn Sînâ felsefesine göre haklarında konuşabildiğimiz şeyler bir şekilde var olan şeylerdir ve bunların tabiatları olarak bahsettiğimiz şey ise mantıksal düzlemdeki analizlerinin sonucu ulaşılan kavramlardır. Bu noktada, "imkânın sebebi", "var kılınmadan önce nerede bulunduğu" gibi sorular bilfiil varlıktan hareket edildiğinde geçersiz olacak, ancak varlık felsefesi yapmaya mâhiyetlerden başladığında bu soruların bir geçerliliği olabilecektir.⁹ Oysa İbn Sînâ felsefesinde durum böyle değildir. Yine, bu sorunun geçersiz kılınması noktasında, yukarıda zihni bir kategori olup mutlak bir yokluğa mahkûm olduğuna gönderme yaptığımız mümteni'in

8 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 249. Bu meselenin ma'dûma şeylik veren Mûtezilî kelâmcılar açısından değerlendirilmesi için bk. Zühdi Cârullah, *el-Mûtezile* (Beyrut: el-Ehliyye li'n-neşr ve't-tevzî', 1974), s. 59.

9 İbn Sînâ felsefesinin, bazı modern araştırmacılar tarafından varlığa değil de mâhiyete dayandırılması ve bu düzlemde cereyan eden tartışmalara gönderme yapan bir çalışma için bk. Fazlur Rahman, "Essence and Existence in Avicenna", *Mediaeval and Renaissance Studies*, 4 (1958): 1-16; ayrıca bk. 37. dipnot.

anılması fikir verici olacaktır. Biz var olması imkânsız ve mutlak bir yokluğa mahkûm olan bir varlıktan söz ettiğimizde ona ontolojik bir kategori vermiş olmuyoruz. Benzer şekilde mümkün varlığın tabiatı olan imkân da ontolojik bir kategoriye karşılık gelmemektedir. Bundan dolayı da mümkün varlığın tabiatı olan imkâna, imkân olması itibarıyla bir mahal aramak gerekmemektedir. Öyleyse, Tanrı'nın bu tür zâtlara mahal olması da söz konusu olmamaktadır.

1.2. Zihnî Varlık

Mümkün varlığın kapsamının anlaşılması ve bunun Mûtezilé'deki ma'dûm-la irtibatının ortaya konulması için İbn Sînâ'nın zihnî varlık anlayışının incelenmesi gerekmektedir. İnsan zihninin sahip olduğu en genel kavramlardan biri kabul edilen varlık, bu niteliğiyle, sadece nesnel âlemde var olanların değil, dış âlemde bilfiil karşılığı olmasa da bilgimize konu olan her şeyin de temelini oluşturmaktadır. Bu durumda o hem ontolojinin hem epistemolojinin hem de mantıksal gerçekliğin temeli olmaktadır. Filozoflarca varlık sözünün birden fazla mânaya geldiği kabul edilir.¹⁰ İbn Sînâ, varlık kavramıyla bir şeyin hakikati olan özel varlığın kastedildiği gibi, nesnel âlemdeki varlık, mutlak varlık ve zihindeki varlığın da kastedildiğini söyleyerek zihnî varlığı olumlamaktadır.¹¹ Bunları, varlığın çeşitleri ya da varlıksal kategoriler olarak isimlendirebiliriz. Burada, bu çalışma kapsamında maksadımız mümkün ve ma'dûm kavramlarını incelemek olduğundan, nesnel âlemdeki varlık ve mutlak varlığı bir kenara bırakıp doğrudan zihnî varlığa yönelecek, diğer iki tür varlığa ise ihtiyaç duyduğumuz nispette gönderme yapacağız.

İbn Sînâ, zihnî varlığı bir şey hakkında konuşulması ve onun hakkında olumlama ya da olumsuzlama önermeleriyle bilgi verilmesiyle temellendirmektedir. Ona göre, hiçbir şekilde algılanmayan, yani nesnel âlemle ilişkisi

10 Bk. Aristo, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 1028 a- 5-13; Aristo, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001), s. 67; İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 29.

11 Bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 29. Varlık kavramının sadece duyulur varlıklarla sınırlandırılmayacağı konusunda bk. İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler*, s. 124-25; ayrıca bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Şifâ: Mantığa Giriş Medhal*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2006), s. 7-8. Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm*'de nesnel (aynî) varlık, zihnî varlık, lafzî varlık, yazıdaki (kitâbî) varlık olmak üzere dört varlık mertebesinden bahseder. Bk. Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm*, haz. Süleyman Dünyâ (Kahire: Dârü'l-maârif, 1961), s. 75. Benzer bir şekilde Teftâzânî de *Şerhu'l-Makâsîd*'de varlık sözünün dört şeye tekabül ettiğini söyler ve bunlardan nesnel varlığın aslî varlık (müteassil) olup bir şeyin hakikatine tekabül ettiğini, zihnî varlığın aslî olmayan varlık olup bir şeyin sûretine tekabül ettiğini diğer iki tür varlığınca (lafzî ve kitâbî varlık), birinin varlığın ismine diğerinin de bu ismin resmine tekabül etmelerinden dolayı mecazi varlıklar olduğunu söyler. Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, haz. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemül-kütüb, 1998), I, 342-44.

kurulamayan bir şeyin tahayyül edilmesi, dahası akledilmesi mümkün değildir.¹² Çünkü haber verme ancak zihinde varlık kazanmış bir şey (mütehakkikun fi'z-zih) hakkında olabilir.¹³ Bu noktada, kendisi hakkında konuşulan şey, i) İster var olması imkânsız bir şey olsun, ii) İsterse henüz ortaya çıkmamış bir şey olsun, iii) İsterse de konuşmadan önceki zamanda ortaya çıkıp konuşma anında mevcudiyeti bulunmayan bir şey olsun fark etmez. Bunlar hakkında konuşmak, söz konusu bu şeylere zihinde bir anlam vermekle mümkün olmaktadır. Zihinde herhangi bir anlama sahip olmayan bir şey hakkında konuşmak mümkün değildir. “Kıyamet kopacaktır” şeklinde bir önerme kurduğumuzda, her ne kadar içinde bulunulan zamanda vuku bulan bir şey hakkında konuşulmasa da, zihnimizde “kıyamet”in anlamı ve “kopacaktır”ın anlamı vardır. Bu önermede hâlihazırda, haricî bir varlık olarak bulunmayan “kıyamet”in zihnimizde bir anlamı vardır ve “kopacaktır”ı buna yüklem yaparız.¹⁴ İbn Sînâ'nın *Metafizik*'te kullandığı bu örnekten hareketle, nesnel âlemde bilfiil karşılığı bulunmayıp ancak kendileri hakkında konuştuğumuz ve bazı hükümlerde bulunduğumuz şeyler üzerine konuşmanın imkânının, onlara zihinde bir varlık verilmesiyle olduğunu söyleyebiliriz. Konuşulan şeyler hakkında verilen anlamlı hükümler onlara verilen zihnî varlığa karşılık gelmektedir.

Zihnî varlık hakkında söylenen bu şeyler, yine İbn Sînâ'nın ma'dûm anlayışı için de geçerlidir. Ma'dûm hakkında konuşulması da ancak ona zihinde bir varlık verilmesiyle mümkün olmaktadır. Zihnimizde hiçbir şekilde sûreti bulunmayan bir şey hakkında konuşmak mümkün değildir. Nitekim yukarıda da ifade edildiği üzere, İbn Sînâ, “varlık” kavramını, zihnin sahip olduğu en genel kavramlardan biri kabul etmektedir. Onun bu tavrıyla zihnî varlığa dair görüşleri örtüşmektedir. Zihnin sahip olduğu en genel kavram olan varlığın, üzerinde zihnî bir işlemde bulunduğumuz her şeye uyarlanması gerekmektedir. Bu anlayışın sonucudur ki, İbn Sînâ felsefesine göre, isimlendirme yönünden müşterek, kullanım/uyarlanma açısından müşekkek olan varlık kavramı, Tanrı, melekler, akıllar gibi ay üstü âleme ait ve gerçek varlıktan pay alma itibariyle hiyerarşinin en üst sıralarında bulunan varlıklara uyarlandığı gibi; şu insan, bu masa vs. haricî âlemdeki nesnelere ve Kaf Dağı, denizkızı, ma'dûm ve imkânsız (dört köşeli üçgen vs.) türünden salt zihnî üretimlerimiz olup varlıktan aldıkları pay itibariyle sıralamanın en sonunda yer alanlara da uyarlanır. Ancak, bu noktada, İbn Sînâ, ma'dûm hakkındaki önermelerimizin olumsuzlamayla (îcâb) değil, olumsuzlamayla olduğunu söylemektedir.¹⁵ Onun

12 İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 8.

13 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 30.

14 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 31-32.

15 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 30, 31.

bu uyarısı, ma'dûma verilen varlığın itibarî olduğunu vurgulamak içindir. Öyleyse bu noktada şuna bilhassa dikkat edilmelidir ki, İbn Sînâ ne mutlak ma'dûm türünden şeylere ne de imkânsız türünden şeylere zihinde bir varlık verirken bunlara bir zât ya da şeylik atfetmemektedir.

Aralarında İbn Sînâ'nın da bulunduğu filozofların kabul ettiği zihni varlığa, bazı kelâmcılar tarafından itiraz edilmiştir. Filozofların bu meseledeki temel argümanları, nesnel âlemde varlığı bulunmayan şeyleri tasavvur etmemize dayanmaktadır. Filozoflar, imkânsız zıtların bir arada bulunması ve yokluk (adem) gibi haricî âlemde bulunmayan şeylerin tasavvurlarımıza konu olması ve onlar hakkında hükümde bulunmamızdan hareketle, bunların zihinde husûl bulunduğunu kabul etmektedirler. Çünkü onlara göre bilme, bir şeye dair anlamın nefiste meydana gelmesidir (husûl). Yine, mâhiyetler, bilgimizin temel yapı taşlarından olan tümeller ve kavramlar da zihni varlık olarak kabul edilmektedir. Yani bunların da nefiste bir tür husûlü vardır. Onlar, bu konuda kelâmcılar tarafından dile getirilen, bir şeyin tasavvurunun o şeyin zihinde husûlünü gerektirmeyeceği, aksi takdirde zihinde soğuk bir şey tasavvur ettiğimizde soğukluğun zihinde husûl bulması gerekeceği, sıcak bir şey tasavvur edildiğinde de sıcaklığın zihinde husûlünün gerekeceği, benzer şekilde gökyüzü, dağ vs. nesnelere tasavvurunda da husûlün gerekeceği şeklindeki itiraza, zihinde hâsıl olanın sûret ve mâhiyet olup, o şeyin kendisine ait hüviyeti olmadığını söyleyerek cevap vermektedirler.¹⁶

Kelâmcıların bu itirazları, temelde, filozofların bilgiyi ma'lûmun zihindeki husûlü olarak kabul etmelerine ve ma'lûma zihinde bir çeşit varlık vermemelerinin, ma'lûmun hariçteki varlığı düşünüldüğünde meydana gelen kabulü mümkün olmayan bir duruma dayanmaktadır. Şöyle ki, bilgi, bilinenin mâhiyetinin zihinde husûl bulması olduğunda onun zihindeki mâhiyet ile dışarıdaki mâhiyet olması arasında bir fark kalmayacaktır. Yukarıdaki itirazda dile getirilen örnekten hareketle ateşi ele aldığımızda, onun dışarıda ve zihinde meydana gelen mâhiyeti aynıysa bunun sonuçlarının da aynı olması gerekir. Bunansa mümkün olmadığı açıktır. Bu soruna İbn Sînâ'nın cevabı ise; zihinde ve ayanda olması itibarıyla mâhiyetler arasında bir fark olmamasıyla birlikte, bunların mahallerinin farklı olduğu, bundan dolayı da aynı sonucu doğurmadıkları şeklindedir. Dışarıdaki ateşlik mâhiyeti kendini ve fiillerini gerçekleştirebilecek bir mahalle sahipken, zihindeki ateşlik mâhiyeti için bu

16 Bk. Adudüddin el-İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelem* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, t.y.), s. 52-53; Sirâceddin el-Urmevî, *Metâliu'l-envâr*, haz. Hasan Akkanat ("Kadı Sirâceddin el-Urmevî ve Metâliu'l-Envâr: Tahkik, Çeviri ve İnceleme" içinde [doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006]) I, 117-18.

söz konusu olmamaktadır.¹⁷ Yani ateşlik mâhiyeti zâtî itibariyle var olma potansiyelini taşısa (yani mümkün olsa) ve fâil de onu var kılabilse de bu mâhiyet tüm sonuçlarıyla tezahür edeceği, yani kendini gerçekleştirebileceği bir mahal/madde bulunmadığından dolayı taşıdığı potansiyelliği bilfiil hale dönüştürememektedir.

Zihnî varlık, bazı düşünürler tarafından gölge metaforu üzerinden izah edilmektedir. Gerek Urmevî (ö. 1283), gerekse Tefâtânî (ö. 1389) ve Cürcânî (ö. 1413) gibi kelâmcıların kullandığı bu metaforunda, aslî varlık olmadığı vurgulanan zihnî varlık, cisim karşısında o cismin gölgesi mesabesinde. Tefâtânî'nin dile getirdiği gölge metaforunda, zihnî varlık aslî varlık olmayıp, nesnel varlığın zihindeki fotoğrafı (sûret) gibi anlaşılmaktadır. Öyle ki, cisimle gölgesi arasındaki mutabakat gibi zihindeki fotoğrafla nesnel âlemde ortaya çıkmış varlık arasında bir uyum bulunmaktadır. Zihnî bir varlık olarak sahip olduğumuz ağaç sûreti eğer dışarıda varlık bulsa, “o sûret” dışarıda varlık bulan “bu ağaç”la aynı olurdu.

Yukarıda ortaya konulduğu şekliyle gölge metaforu, zihnî varlığı anlama noktasında, ilk başta bize yardımcı olsa da bu varlık türünü kavrama noktasında yetersiz kalmaktadır. Bu metafordan hareket edildiğinde, zihnî varlık, haricî varlığın zihindeki husûlü olduğundan, aslî varlıkla sınırlandırılmaktadır. Öyleyse, nesnel âlemde ya da zihinde zâtî olarak bulunmayan şeyin zihnî bir varlığının olması söz konusu değildir. Oysa bilgimize konu olan şeyler ne sadece nesnel âlemde varlık bulmuş haricî şeylerle ne de bunlara ilâveten zihnî zâtlar olarak sahip olduklarımızı da kapsayan aslî varlıklarla sınırlıdır. Zihnimiz, bunların da ötesinde, sahip olduğu sûretleri kendine has bir işleme bir araya getirerek oluşturduğu salt kendi üretimi olan şeyleri, ayrıca imkânsız ve ma'dûm diye isimlendirdiklerimizi de konu edinmektedir. İşte, imkânsız ve ma'dûm diye ifade ettiğimiz bu varlık türüyle zihnî varlık alanı, haricî varlıkların zihindeki sûretleri, haricî varlıklardan zihnî bir soyutlama sonucu

17 Bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 126-30; ayrıca bk. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), s. 66-68. Meselenin netleşmesi bakımından, Türker'in de yer verdiği İbn Sînâ'nın *Metafizik*, III. makale, 8. fasıldaki mıknaş argümanına burada yer verebiliriz. İbn Sînâ'nın bu örneği, akıldaki mâhiyetle, ayandaki mâhiyetin aynı olmakla birlikte aynı sonucu doğurmamasını, mıknaş taşının hakikatinin demiri çekmesi olmakla birlikte, onun bu özelliğini gerçekleştirecek bir ortamda bulunmadığı zaman da yine bu özelliğine sahip olmasına dayanarak izah etmektedir. “Mıknaş taşının hakikati onun demiri çeken bir taş olmasıdır; o, insanın avucunda bulunduğu zaman onu çekmez, demire yakın bir yerde olduğunda onu çeker. Ancak her iki yerde de tek bir sıfatla yani demiri çeken bir taş olma özelliğiyle bulunur. O, avuçta bulunduğu zaman da yine bu suretle birlikte bulunur, demirin yanında bulunduğu zaman da yine bu sıfatla birlikte bulunur. Akıldaki eşyanın mâhiyetinin durumu da böyledir.” Bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 127.

elde edilen tümel mâhiyetler ve nesnel âlemde karşılıklarının bulunmasının imkânsız olduğu, salt zihni bir üretim sonucu meydana getirilen şeyleri de kapsayacak şekilde genişlemektedir. Buradan hareketle zihni varlığı tarif etmek istediğimizde, Teftâzânî'nin ifadelerini kullanarak zihni varlığın, akledilen şeyin sûretinin zihinde şekillenmesi (irtisâm) olduğunu söyleyebiliriz.¹⁸ Bu tarif bize, zihni varlığı doğrudan epistemolojik bir temelde açıklamaktadır: Bilgimize konu olan şeylerin akledilmesi –bunlar salt zihni üretimler olsa bile– onların akılda bir sûretlerinin meydana gelmesiyledir ki, işte, zihni varlık denilen şey de budur. Bu söylenenlerin ardından yeniden gölge metaforuna dönersek bu sefer Teftâzânî'nin yukarıdaki gölge varlıkla ilgili ifadeleri değil de Cürçânî'nin ifadeleri, gölge metaforu üzerinden zihni varlığı anlama noktasında bizim için daha kullanışlı olacaktır. Cürçânî, gölge metaforunu, haricî varlıkların zihindeki sûretleri şeklindeki kullanımını aşarak imkânsız ve ma'dûm türünden şeyleri de kapsayacak şekilde genişletmektedir. O, zihinde tasavvur ettiğimiz şeyler imkânsız türünden şeylerse, bu tasavvurun onlara aslı bir varlık değil, ancak idrakte gölge bir varlık gerektireceğini söyleyerek,¹⁹ gölge varlığı haricî varlığın zihni bir imajı olarak değil de, onu varlıksal değeri bakımından niteleyecek şekilde, yani en üstte aynı varlığın yer aldığı varlık hiyerarşisinde buna karşılık en alt seviyede bulunan varlığa karşılık olarak kullanmaktadır.

Zihni varlığı anlama çabasında incelememiz gereken başka bir sorun daha vardır. Zihni varlık, nesnel âlemde ferdi olarak bulunanların ötesinde, gerek bunlara gerekse salt zihni üretilere dair zihinsel sûretler olarak kabul edildiğinde, bu zihni sûretlerle Platon'un ideleri arasında bir ilişki bulunup bulunmadığının da ortaya konması gerekir. Gerek duysal gerekse matematiksel zâtların asıl varlıklarını oluşturan Platonik idelerin, uzayda bilfiil varlığa sahip olduğu ve gerçek varlığın da bu ideler olduğu kabul edilir; buna mukabil nesnel âlemdeki varlık bir yansıma ve görüntüden ibarettir. Tartışmaya geçmeden önce şuna işaret edilmelidir ki, İbn Sînâ felsefesi nesnel varlığı gerçek varlık olarak kabul edip bu varlıktan hareket etmesinden dolayı, Platon'un idealist felsefesinin tam karşısında yer alır. İbn Sînâ felsefesi ay üstü âlemde yer alan varlıklara, varlıktan pay alma bakımından daha üstün bir konum vermekle birlikte, ay altı âlemdeki varlıkları bunların yansıması ya da gölgesi olarak kabul etmez. İbn Sînâcı felsefede gölge metaforu, yukarıda da gördüğümüz üzere, daha farklı bir düzlemde –haricî varlıkla zihni varlık arasında– gündeme getirilir. Çünkü bu felsefede aslı varlık, duyulur varlıkların ötesinde yer

18 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 348-49.

19 Bk. Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, haz. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1998), II, 176; ayrıca bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 342.

alan tümeller ya da ideler değil, harici âlemde bilfiil varlık bulmuş nesnelerdir. İbn Sînâ ideler teorisini felsefenin primitif döneminde ortaya çıkmış hatâbî felsefeye ait bir teori olarak görür. Dahası, onun ifadeleriyle, kendisine mugalata ve cedel türünden şeylerin karışmış olduğu bu teorinin, burhânî felsefe karşısında fazla bir değer taşımayacağı açıktır. İbn Sînâ'nın kendisi, gerek ideler teorisini gerekse Pisagorcuyu sayılar teorisini reddetmek için *eş-Şifâ, Metafizik*'te sayfalarca yer ayırmıştır.²⁰

İbn Sînâ'daki zihnî varlıkla Platonik ideler arasındaki fark konusunda burada kısaca şunlar söylenebilir. Öncelikle, yukarıda da ortaya konulduğu üzere, zihnî varlıkların zihnin dışında bir mahalleri yoktur. Bunların mahalli zihindir. İdelerince zihnin dışında, uzayda bir yerde bulduklarına inanılmaktadır. Bir diğer husus da İbn Sînâ'nın zihnî varlık anlayışında aslî olan varlık, müşahhas varlık yani nesnel âlemde mevcut olan varlıktır; zihindeki varlık ise nesnel âlemdeki varlığın bir sûreti, imajıdır. Yine bu felsefe doğrultusunda zihnî varlık hakiki varlık karşısında gölge konumundadır; Platonik ide anlayışında ise gerçek varlık, zihin dışı âlemde bulunan akledilir ideler; gölge varlık fizikî âlemdeki varlıklardır. Bu birkaç noktanın bile İbn Sînâ'nın zihnî varlık anlayışıyla Platon'un ideleri arasındaki derin farkı göstermesi bakımından yeterli olacağı kanaatindeyiz.

Bir zihnî varlık kategorisi olarak insani bilinç düzleminde değerlendirildiğimizde kendisine zihnî bir varlık verdiğimiz “imkânsız”ın Tanrısal düzlemdeki konumu ne olacaktır? İncelememizin bu bölümünü bu sorunun cevabını arayarak tamamlayacağız. Bu soruyu cevaplamaya geçmeden önce, bir kez daha varlıktan zorunlu, mümkün ve imkânsız şeklinde kategorik olarak bahsedilmesinin nesnel âlemde yola çıkılarak ve bize dair bilme tarzı ve süreçleriyle ilgili olduğunu hatırlamamız gerekir. İbn Sînâ'nın, Tanrı'nın bilmesi ile yaratması arasında kesintisiz bir birliktelik kabul ettiğini, yani Tanrı'nın bilmesinin, bizdekinin aksine, etkin bir bilme olduğuna inandığını biliyoruz. O'ndaki bilme ve yaratma arasındaki paralelliği dikkate aldığımızda, imkânsızın O'nda zihnî bir varlık olarak mevcut olduğunu söyleyemeyiz. Aslında, O'nun katında mümkün bir varlıktan dahi söz etmek söz konusu olamaz. Bu, mantıksal bir düzlemde söz konusu olmaktadır. O'nun bilmesi ve var kılması zorunlu bir tarzdadır. Tam da bu noktada, yukarıdaki, “imkânsız Tanrı'nın dahi var kılamayacağı” şeklindeki ifadeyi hatırlamamız yerinde olacaktır. Bu ibareyi tersten okuduğumuzda bu, aslında fâilin bulunmaması anlamına gelecektir ki bunun kabulü söz konusu dahi olamaz (nitekim var olması imkân dahilinde olan bir şeyin var olmaması, aslında, onu var kılacak bir fâil bulunmadığı anlamına da gelmektedir). Bu ifade bize,

20 Bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 55- 57, 62-69.

imkânsızın Tanrısal düzlemdeki yerini ve onun mahkûm olduğu mutlak yokluğu göstermektedir.

İbn Sînâ'nın "mümkün" ve "zihni varlık" anlayışlarını gördükten sonra şimdi, Mûtezile'nin ma'dûm anlayışını ve bunun mümkünle olan ilişkisini incelemeye geçebiliriz.

2. Mûtezile'nin Ma'dûm Anlayışı

Mûtezile'nin ma'dûm anlayışını incelemeye ma'dûm ve "şey" kavramı arasındaki ilişkiyi ele almakla başlamak isabetli olacaktır. Öncelikle "şey" kavramının farklı ekollerdeki kullanım ve kapsamından bahsetmek, bu teorinin anlaşılmasında bize yardımcı olacaktır. Eş'ariler, "şey"i var olan (mevcûd) anlamında kullanmaktadır. Onlara göre, kendisine "şey" lafzı ıtlak olunanların hepsi mevcut; mevcut olanların hepsi de şeydir. Onlar, mevcut nitelemesini taşımayan, yani kendisine varlıktan bir pay verilmemiş olanlara bu lafzın ıtlakını uygun görmemektedirler. Bizzat Eş'arî'nin (ö. 935-36) kendisi, zihni varlığı da kabul etmemektedir. Çünkü bu durum mevcudiyeti bulunmayıp salt zihinde olana varlık, yani bir diğer anlamda şeylik atfetmeyi gerektirmektedir. Öyleyse, Eş'ariler için "şey" bilfiil var olanlar için kullanılmaktadır. Eş'ariler, "şey"i var olan anlamında kullanırken; Câhiz (ö. 869), Ebû Hâşim (ö. 933) ve Basra Mûtezilîleri gibi önemli bir grup Mûtezilî kelâmcı, "şey"i ma'lûm anlamında kullanmakta, onun için bir zât kabul etmekte ve ma'dûma da şey demektedir.²¹ Mûtezilî kelâmcıların bu tavrıyla "şey" kavramının anlamı epistemolojik alanı da kapsayacak şekilde genişlemektedir.

Aslında, gerek Eş'arî'nin kendisi gerekse Bâkılânî (ö. 1013) gibi Eş'arî ekolünden kelâmcılar da ma'dûmu ma'lûm olarak kabul etmektedirler ancak onlar ma'lûmu sadece şeylik ya da zât sahibi varlıklar için kullanmayıp bunların da ötesine taşan bir anlamda kullandıkları için Mûtezile'nin ma'dûm anlayışından farklılaşmaktadırlar.²²

21 Bâkılânî, *Temhîdül-evâil ve telhîsü'd-delâil*, haz. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü Kütübîs-sekâfiyye, 1407/1987), s. 34-35; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 211-13; İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, haz. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-sekâfetü'd-dîniyye, 2005), s. 262 vd.; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûlî'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1999), s. 23-24; ayrıca bk. Richard M. Frank, "al-Ma'dûm wa'l-Mawjûd, the Non-Existent, the Existent and the Possible in the Teaching of Abû Hâşim and his Followers," *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales (MIDEO)*, 14 (1980): 185-209; Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizîği*, çev. İbrahim Halil Üçler (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), s. 193-94.

22 Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 34-35. İbn Fûrek'in yukarıda atıf yaptığımız eserinden anlaşıldığı üzere, Eş'arî'nin kendisi de hem varlıktan sonra yok olan hem de aslında var olması söz konusu olmayan ma'dûmu ma'lûm olarak kabul etmektedir. Ancak, bu onun ma'dûma

Mûtezilî kelâmcıların, üzerinde mezhep düzeyinde bir görüş birliği sağlanmamış olsa da, önemli bir kısmının ma'dûma şeylik atfettikleri genel olarak bilinen bir husustur. Felsefî eserlerin tercümesiyle Müslüman düşünürlerin gündemine giren ma'dûm kavramını, Müslüman düşünürler arasında ilk kullananın Şahhâm (ö. 883 [?]) ve takipçileri olduğu kabul edilir. Daha sonraları Ebül-Hüzeyl el-Allâf (ö. 849-50 [?]), Ebül-Hüseyn el-Basrî (ö. 1044), Cehm b. Safvân (ö. 745-46),²³ Abbâd b. Süleyman (ö. 864)²⁴, Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 915), Ebû Hâşim el-Cübbâî, Hayyât (ö. 912) gibi Mûtezilî ekolden kelâmcılar, kelâmî-felsefî teori ve tartışmalarında bu kavrama yer vermişler,²⁵ bu kavrama yükledikleri anlam, teorilerinin şekillenmesinde önemli bir etken olmuştur. Onlar, ma'dûmun da bir tür "şey" olduğunu söyleyerek, Sünnî kelâmcıların kabul edemeyecekleri bir tür varlığı ona atfetmişlerdir. Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 1037-38), mezhepleri incelemek üzere yazdığı eserinde Mûtezilî kelâmcılardan ma'dûm konusunda dört farklı görüş aktarır. i) Sâlihî gibi bazı Mûtezilî kelâmcılar Ehl-i sünnet'in görüşüne paralel bir şekilde ma'dûmun ma'lûm ve mezkûr olmasını, şey ya da zât olmasını cevher ya da araz olmasını kabul etmezken, ii) Kâ'bî gibi bazı Mûtezilî kelâmcılar ma'dûmun şey ve ma'lûm olduğunu kabul edip ancak cevher ya da araz olduğunu kabul etmemekte, iii) Cübbâîler gibi bazı Mûtezilî kelâmcılar, hâdisin nefsi itibariyle nitelendirildiği sıfatlara yokluğunda da (fi hâli ademihî) sahip olduğunu, cevherin yokluğunda cevher, arazın da yokluğunda araz olduğunu, benzer şekilde siyahın yokluğunda da siyah, beyazın da beyaz olduğunu kabul etmekte ancak ma'dûmu cisim olarak kabul etmemekte, iv. Hayyât ise cismi yokluğunda da cisim olarak kabul etmektedir.²⁶

şeylik ya da zât atfettiği anlamına gelmemektedir. Çünkü o, ma'dûma ma'lûmdan başka bir sıfatın, bilhassa onun hakkında varlığı ve zâtı olumlayacak "şey" gibi bir sıfatın kullanılmasına karşı çıkmaktadır. Bk. İbn Fûrek, *Makâlât*, s. 262.

- 23 Şehristânî, *The Summa Philosophiae of al-Shahrastânî: Kitâb Nihâyatu'l-ıqdâm fi 'ilmi'l-kalâm [Nihâyetü'l-ıkdâm fi ilmi'l-keâm]*, haz. ve çev. Alfred Guillaume (London: Oxford University Press, 1934), s. 151; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, haz. Ahmed Fehmî Muhammed (Lübnan: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009), s. 66.
- 24 Ebül-Hasan el-Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri: Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, çev. Mehmet Dalkılıç – Ömer Aydın (İstanbul: Kbalcı Yayınları, 2005), s. 283.
- 25 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, haz. M. Osman Hâşim (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, t.y.), s. 157-58. Krş. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Milel ve'n-nihal*, haz. Albert Nasri Nadir (Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1986), s. 126-27. Yok olanı şey olarak nitelendiren bazı Mûtezilîler hakkında ayrıca bk. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, haz. M. İbrâhim Nasr (Beyrut: Dârü'l-cil, 1996), V, 69.
- 26 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 158; ayrıca bk. Cârullah, *el-Mûtezile*, s. 57; M. İbrâhim Feyyûmî, *el-Mûtezile: Tekvînü'l-akli'l-Arabî* (Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 2002), II, 367. Krş. Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizîği*, s. 194-95. Farklı Mûtezilî kelâmcıların ma'dûm konusundaki görüşleri ve bu görüşler arasındaki farklar için bk. Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 24-25.

Bağdâdî'nin ifadeleri, bize Mûtezile'nin ma'dûm konusunda mezhepsel bir görüş bütünlüğüne sahip olmamakla birlikte, genel olarak ma'dûmun şeyliğini kabul ettiklerini göstermektedir. Başka bir çalışmada da değindiğimiz gibi, Mûtezile'nin yok olana (ma'dûm) şeylik veren anlayışı –her ne kadar ma'dûm kavramı felsefi eserlerin tercümesiyle Müslüman düşünürlerin gündemine girmişse de– yukarıda ele aldığımız İbn Sînâ felsefesindeki “mümkün”den daha öncedir. Aynı çalışmamızda Mûtezile'nin ma'dûma şeylik atfetmesinin gerisinde yatan etkenlere de değinmiştik.²⁷ Burada ise, her iki fikir arasındaki bir alışverişten ziyade, bu iki kavram arasında (“mümkün” ve “ma'dûm”) felsefi bir paralellik ya da benzerlik kurulup kurulamayacağı veya bunlar arasında farklılık olup olmadığı problemi üzerinde duracağız. Bunu yaparken de, öncelikle Mûtezile'deki ma'dûm anlayışı hakkındaki tarihsel bilgileri burada yeniden ortaya koymak yerine, doğrudan, bu ma'dûm anlayışının bizi felsefi anlamda götürdüğü sonuçlar ve bunun “mümkün”le olan irtibatından söz edeceğiz.

Bâkılânî, ma'dûm hakkında, ma'dûmun çeşitleri olarak da isimlendirebileceğimiz, beş farklı kullanımından bahsetmektedir.²⁸ Bizi burada var olup olmamaları mümkün olan, bundan dolayı da “mümkün ma'dûmlar” olarak isimlendirebileceğimiz beşinci kullanım ilgilendirmektedir.

Mûtezile'nin ma'dûma şeylik veren teorisinin gerisinde yatan temel saikin Tanrı'nın yaratma fiilini açıklamak olduğuna yine daha önceki bir çalışmada değinmiştik.²⁹ Burada ise, ma'dûma verilen “şey”likle “mümkün”ün zâtî konumu arasında bir ilişki kurulup kurulamayacağını sorgulayacağız.

Yukarıda, mümkünün zâtı itibarıyla sahip olduğu şeyin, yani tabiatının “imkân” olduğunu, bunun da varlık ve yoklukla nitelendirilemediğini görmüştük. Mûtezile'nin kullandığı anlamda “şey” ise “ma'lûm”un karşılığı olmakla birlikte, bu anlamda ma'lûm zâtı olan şeyleri kapsamaktadır. Yani bilgimize konu olanların tamamına şey denilmektedir ki³⁰, bu da bilgimize konu olanların hepsinin, en azından bir kısım Mûtezilî düşünür nezdinde, zât sahibi olan şeyler olduğu anlamına gelmektedir. Bu anlamda, Cüveynî'nin Mûtezilî kelâmcılara yönelttiği soruyu gündeme getirirsek ma'dûmun ma'lûmla temellendirilmesi ve ma'lûma şeylik verilmesi, imkânsız ma'dûmun da zât sahibi bir şey olmasını gerektirmeyecek midir?³¹ Aslında Mûtezile'nin bu

27 Bk. Ömer Ali Yıldırım, “İslâm Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme”, *Kelâm Araştırmaları*, 10/2 (2012): 251-74.

28 Bk. Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 35.

29 Yıldırım, “İslâm Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları”, s. 252-59.

30 Yukarıda İbn Fûrek'in eserinden hareketle Eş'ârî'nin ma'dûmu ma'lûm olarak kabul ettiğini, ancak ona şeylik vermediğini aktarmıştık. Bk. 22. dipnot.

31 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 26.

temellendirmesi, mümkün ma'dûmun tabiatındaki şeyliğe işaret ettiği gibi, Ebû Hâşim gibi kelâmcılar bunu kabul etmeseler de³², imkânsız ma'dûmun tabiatındaki şeyliğe yönelik bir imayı da barındırmaktadır. Yani, mümkün ma'dûmların tabiatları mutlak bir yokluk olmayıp varlıksal yönden bir değere/ imkâna sahip olduğu gibi, ma'lûm olma düzleminden hareket edildiğinde, imkânsız ma'dûmların da, en azından epistemolojik düzeyde de, şeyliklerinden söz etme imkânı doğmaktadır. Bu tespit, Mûtezilî kelâmcılar arasında ma'dûmun şeyliği tartışmasının kaynağı konusunda ismini zikrettiğimiz Şahhâm'ın, konuyu Tanrı'nın bilgisi bağlamında ele aldığını göz önünde bulundurduğumuzda daha da netleşecektir. Burada şunu da belirtelim ki, Kaya'nın da işaret ettiği üzere, Şahhâm'ın bu yaklaşımı, daha sonra Basra Mûtezilîleri'nin önde gelen imamlarında da görüleceği üzere, ma'dûmun imkânla özdeşleştirildiği izlenimini taşımaktadır.³³

Bu noktada yeniden İbn Sînâ'nın zihnî varlık anlayışına dönüp zihnî varlığı, bu sefer genel anlamdaki varlıkla ilişkisi bakımından ele almakta fayda var. Bir zihnî varlık türü olan imkânsız hakkında konuşurken, bazı yerlerde, kendisine yüklenen nitelikleri taşıyabilecek bir maddenin bulunmaması sebebiyle mevcut olması söz konusu olmayan şekilde; bazı yerlerde de Tanrı'nın dahi onu var kılamayacağı gibi ifadelerle ondan bahsetmiştik. İmkânsız hakkında bu tür nitelemelerle konuşulsa da, İbn Sînâ bu konuşmanın ona zihinde bir varlık vererek olduğunu söylemektedir. Yani nesnel âlemde var olması söz konusu olmayan şeylerden konuşulması dahi, aslında, onlara zihinde bir varlık verildiği anlamına gelmektedir. Öyleyse, İbn Sînâ felsefesine göre, onların bilgilerimize nesne kılınması yani "ma'lûm" olmaları onlara zihinde bir varlık verilmesi anlamına gelmektedir. Bu, tabiatı mutlak yokluk olan "mümteni"³⁴ için de geçerlidir. Öyleyse zihnî varlıklar, zihnî varlık olmaları itibariyle epistemolojik düzeyde bir varlığa sahiptirler. Zihnî varlığın bu özelliği onu Mûtezilî anlamda, zât ya da şeylik sahibi ma'dûma yaklaştırmaktadır.

Bu iki anlayışı birbirine yaklaştıran bir diğer nokta, imkânsızdan bahsederken bazı yerlerde kullanılan "Kendisine yüklenen nitelikleri taşıyabilecek bir maddenin bulunmaması sebebiyle mevcut olması söz konusu olmayandır" şeklindeki ifadedir. Bu ifadeyi incelediğimizde aslında, bunun, imkânsızın zâtı itibariyle değil de onu mevcutlar âleminde taşıyacak "madde"si açısından değerlendirilmesi yönünden olduğunu görürüz. Bu ibare, böyle bir madde bulunduğu takdirde imkânsızın mevcut olabileceği anlamını da taşımaktadır.

32 Bk. Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 26.

33 Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sina'ya İmkân'ın Tarihi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), s. 135.

Nitekim Urmevî'nin de belirttiği üzere, aslında, bir şeyin imkânsızlığına hükmetmek zihinde var olanın, dışarıda bulunmadığına yönelik bir hükümdür.³⁴ Öyleyse bu, aynı zamanda imkânsızın, başka bir yönden kendinde barındırdığı "imkân" a da işaret etmektedir. Bu ise imkânsızı, var olmasını düşünmenin çelişki olduğu şey ya da var olması mutlak anlamda imkânsız olan anlamından çıkarıp henüz vücûd bulmamış "mümkün ma'dûm" seviyesine getirecektir. Dikkat edilirse, burada imkânsıza verilen zihnî varlık kategorisi, onu bir anda var olma potansiyeline sahip hale getirmektedir ki, bu, imkânsızın kendisiyle kastedilenle çelişmektedir. Bu çelişkinin çözümünü biraz aşağıya bırakıp, burada şunu söyleyebiliriz ki, Mûtezile'nin ma'dûm konusundaki sözleriyle buradaki zihnî bir varlık olarak imkânsız arasında bir bağ kurulabilir. İmkânsıza zihinde varlık verilmesi, aslında haklı olarak, böylesi bir fikre kapı aralamaktadır. İbn Sînâ felsefesindeki zihnî varlık, "ma'lûm" a karşılık gelecek şekilde anlaşıldığında, ki onun zihnî varlık anlayışı buna imkân tanımaktadır, bir anda Mûtezile'nin ma'dûmun şeyliği teorisiyle ortak bir noktada buluşuruz. Mûtezile'nin ma'dûmun şeyliği teorisinin gerisinde, Tanrı'nın yaratma anlayışını temellendirme kaygısı önemli bir etken iken, İbn Sînâ'nın zihnî varlık anlayışının gerisinde daha ziyade epistemolojik bir yaklaşım bulunmaktaysa da, farklı düzlemlerden hareket eden her iki teori, ortak bir noktaya doğru ilerlemektedir.

Mümkün ve ma'dûm arasındaki ilişkinin netleşmesi noktasında Kâdî Abdülcebbar'ın *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'de zikrettikleri oldukça önemlidir. O, mevcut ve ma'dûmun tanımına ayırdığı bölümde, bu konuda Mûtezilî imamlardan yapılan tanımların yetersizliğini gösterdikten sonra, kendisi "el-ma'dûmu bi-ennehül-ma'lûmu ellezî leyse bi-mevcûdin"³⁵ şeklinde bir tanım getirmektedir ki, bu tanım ma'dûmun nesnel âlemde mevcut olan bir şey olmaksızın bilinen olduğunu ifade etmektedir ki, bu da bize hemen İbn Sînâ'nın zihnî varlık anlayışını hatırlatmaktadır. Nitekim yukarıda ortaya konulduğu üzere, zihnî varlık, aynı zamanda, nesnel âlemde mevcudiyeti bulunmasa da, bilgi-mize konu olmaları hasebiyle, sadece zihinde bir mevcudiyeti bulunanları da kapsamaktadır.

Ancak, burada imkânsıza ve ma'dûma verilen varlık imkânının doğurduğu çelişkiyi çözmemiz gerekmektedir. Bu çelişkiyi aşmanın yolu, imkânsız ve ma'dûmdan bahsedilmesinin ontolojik değil de mantıksal bir düzlemde olduğunu kabul etmektir. Burada, her iki kavram da salt zihnî bir varlık olarak ele alınmakta, zihnî bir düzeyde, yine zihnî bir anlamda varlıkları söz

34 Bk. Urmevî, *Metâliu'l-envâr*, II, s. 117.

35 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, haz. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü'l-Vehb, 1996), s. 176.

konusu olmaktadır. Bazı Eş'arî mütekellimlerin aksine, zihinde bir tasavvura sahip olan bir şeyin nesnel âlemde "husûl"ü veyahut sübutu zorunlu değildir. Bundan dolayıdır ki, ne Mûtezile'nin ma'dûmunda ne de İbn Sînâ'nın zihni varlığında ya da imkân anlayışında çelişki bulunmamaktadır.

Bu çelişkiyi aşmanın bir diğer yolu da "imkânsız"ın kullanım yönüyle ilgilidir. Aslında, biz genel olarak imkânsızdan ya da mutlak anlamdaki imkânsızdan bahsederken kastettiğimiz, bir şeyin kendi zâtı itibariyle taşıdığı var olma çelişkisi ya da imkânsızlığıdır. Bunun haricinde, bir şeyin onu meydana getirecek fâili yönüyle imkânsızlığı bir de onun varlığını taşıyacak madde yönünden imkânsızlığı da söz konusudur. Yukarıda bahsedilen imkânsızlık, o şeyi taşıyacak maddenin bulunmaması yönündendir. Bu üçlü tasnifi göz önünde bulundurduğumuzda bunun anlamı, o şeyin zâtî olarak ya da fâili itibariyle taşıdığı imkândır.

Bu çelişkiyi aştıktan sonra, mümkün ve ma'dûm zâtları itibariyle varlığa elverişli olanları nitelemekte ve ortak bir kullanıma doğru ilerlemektedir, öyleyse, bu durumda, İbn Sînâ metafiziğindeki mümkün varlıkla Mûtezilî doktrindeki mümkün ma'dûm anlayışının aynı şey olduğunu iddia edebilir miyiz, sorusuyla karşı karşıya kalırız. Aslında her iki anlayış kaba bir biçimde örtüşmekte ve ortak bir noktaya gönderme yapmaktadır. Çünkü Mûtezilî anlamdaki mümkün ma'dûm için de, her ne kadar var olmasını ona varlık veren fâiline borçlu olsa da, aslında fâilin kudretinin ona taalluku onun kendi zâtında taşıdığı zâtî imkândan sonradır. Onun zâtı, mevcudiyetini öncelemektedir; o, fâilin kudretinin taallukundan, yani var kılınmadan önce zâtî imkâna ve zât sıfatına sahiptir. Fâilin kudretinin tesiri sadece ona varlık verme noktasındadır. Bu itibarla o, varlık verilmeden önce kendi ayrı zâtında ve diğer ma'dümlardan da ayrı bir haldedir.³⁶ Mümkün varlıklarda varlık-mâhiyet ayrımının esaslı bir rol oynadığı İbn Sînâ felsefesine göre de bir şeyin kendi zâtından dolayı sahip olduğu şey başkasından dolayı sahip olduğu şeyden öncedir. Nitekim onun kendi zâtından dolayı sahip olduğu şey, yani mâhiyeti mümkün iken, başkasından dolayı sahip olduğu şey, yani varlığı zorunludur.³⁷ Ancak Mûtezile'de mümkün olan ma'dûmun var kılınması, doğrudan onun zâtında taşıdığı var kılınma imkânına ve fâilin kudretine bağlıyken, yukarıda da gördüğümüz üzere, İbn Sînâ'da bu noktada üçüncü bir ilke, yani onun

36 Cârullah, *el-Mûtezile*, s. 58-59; Frank, "al-Ma'dûm wa'l-Mawjûd", s. 203-4; ayrıca bk. Richard Frank, *Beings and Their Attributes: The Teaching of Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period* (Albany: State University of New York Press, 1978), s. 54, 66. Krş. Cârullah, *el-Mûtezile*, s. 59.

37 Fazlur Rahman, "The God-World Relationship in Mullâ Sadrâ", *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. George F. Hourani (Albany: State University of New York Press, 1975), s. 238-53.

varlığını taşıyacak olan maddenin bulunması da devreye girmektedir. Yani, İbn Sînâ'ya göre mümkünün mevcudiyeti i) Kendi zâtından dolayı sahip olduğu imkân, ii) Fâilin ona tesiri ve iii) Onun varlığını taşıyacak maddenin varlığına bağlıken; Mûtezile'ye göre mümkün ma'dûmun varlığı kendi zâtında taşıdığı imkân ve fâilin kudretine bağlıdır.³⁸ Bu noktada, Mûtezile'nin mümkün ma'dûmun varlığını, zâtı itibariyle olabilirliği ve fâilin tesiri olmak üzere ikili bir düzlemde kabul edip onları kabul edecek maddenin varlığını mevzu etmemesi onların mümkün ma'dûmlara verdikleri zât ya da şeyliğin etkisiyle izah edilebilir. Bu anlamda ma'dûmlar, mevcudiyet kazanmadan önce bir zât ve şeyliğe sahip olduklarından, üçüncü ilke olan onların varlığını taşıyacak maddenin varlığı zaten bu ilk ilkede içerilmiş olmaktadır. Onların ihtiyaç duydukları şey onlara varlık verecek fâildir. İbn Sînâ felsefesi açısından odaklanmamız gereken nokta ise İbn Sînâ'nın ma'lûmu sadece zât sahibi şeyler için kullanmadığıdır. Her ne kadar, mümkünün tabiatı olan imkân, yoklukla nitelendirilemese ve ma'lûm olması hasebiyle de zihnî bir varlık kazansa da, bu, herhangi bir zât ya da şeyliğe sahip değildir. Bundan dolayı da bu türden bir varlık mevcudiyeti için zâtî imkânından sonra fâilin kudretiyle birlikte onun varlığını taşıyacak bir maddeye ihtiyaç duymaktadır ki bu, İbn Sînâ'nın Mûtezile'den ayrıştığı noktalardan biridir.

Bu iki teorinin ayrıştığı bir diğer nokta da, Mûtezile ve İbn Sînâ'nın Tanrı tasavvurları ve O'nun varlık vermesi anlayışındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. İbn Sînâ metafiziğinin merkezinde, mümkünle birlikte "zorunlu" kavramı bulunur. Bu metafizikte Tanrı, varlığı zorunlu olandır. O, varlığı zorunlu olduğu gibi varlık vermesi de zorunlu olandır. Bu noktada irade sıfatından ziyade Tanrı'nın bilgisi ve cömertliği vurgulanmaktadır. Bu tasavvuru "mümkün" anlayışına uyarladığımızda karşımıza "mümkün bizâtihi vâcib bi gayrihi" çıkar. Mûtezilî Tanrı tasavvurunda ise kudretle birlikte irade etkindir. Bundan dolayı "ma'dûm, vâcib bi gayrihi"ye dönüşmez ve o, fâil ona kendi iradesi doğrultusunda bir varlık vermediği müddetçe, ma'dûm olarak kalır. Oysaki İbn Sînâ'da, Tanrı'nın varlık verme fiili de zorunlu olduğundan, mümkünlerin var olmaması gibi bir şey söz konusu olamaz. Bundan dolayı, İbn Sînâ'da mümkünün anlamı baskın bir biçimde, her ne kadar mantıkî düzlemde değerlendirildiğinde varlık ve yokluğu zorunlu olmayıp her ikisine de uygun olan anlamına gelse de, varlığı kendinden kaynaklanmayıp, zâtının haricindeki bir sebebe dayanan anlamına doğru evrilmektedir. Nitekim İbn

38 "Mümkün"ün bu üçlü kullanımının temellendirilmesi noktasında bk. Frank, "al-Ma'dûm wa'l-Mawjûd", s. 199; Fazlur Rahman, "Essence and Existence in Ibn Sînâ: The Myth and the Reality", *Hamdard Islamicus*, 4/1 (1981): 4; Fazlur Rahman, "Ibn Sina's Theory of the God-World Relationship", s. 45-46; ayrıca bk. Cârullah, *el-Mûtezile*, s. 59.

Sinâ'da mümkünler için, varlık verilmeden önce ontolojik bir kategori söz konusu değildir.³⁹

Mûtezilî anlamdaki ma'dûm ile İbn Sinâ'nın mümkünü arasındaki dikkat çekici paralelliklerden birisi de her iki ekoldeki varlık anlayışlarının farklılığından hareketle temellendirilebilir. İbn Sinâ varlığı, zât/mâhiyet üzerine gelen bir araz olarak kabul etmektedir. Ancak varlığın mâhiyete arız oluşu, Fazlurrahman'ın da ısrarla vurguladığı üzere, diğer arazlar gibi anlaşılabilir.⁴⁰ Varlığın mâhiyete arız olması onu bilfiil var kılan arazsallıktır. Bu, mümkün varlıklarda, zorunlu varlığın aksine, mâhiyet-varlık ayrımı yapma imkânını tanıyıp onların tabiatlarındaki ikiliğe işaret ederek kendi mâhiyetleri/zâtları itibarıyla var olmaya yeterli olmamalarından dolayı onları var kılacak bir ilkeye de götürmektedir. Mümkünlerin mâhiyetlerinin tek başlarına mevcudiyetinden söz edilemez. Frank'ın de gösterdiği gibi, Mûtezilî anlayışta ise -en azından Basra ekolünde- kelâmcılarda da olduğu üzere, varlık bir sıfat olarak anlaşılmalıdır. Bu itibarla varlık, "zâtın ve zâtî sıfatların" mevcudiyetinin temelini oluşturmaktadır. Varlıktan ayrı olarak zâtın kendisi ise zât sıfatıyla özdeşdir. "Zât + zât sıfatı"na varlık gelmesiyle zâtî sıfatlar tezahür etmektedir.⁴¹ Bu noktada bizim için önem arz eden şey, zâtın, varlık gelmeden önce, yani ma'dûmlüğünde, zât sıfatıyla özdeş olmasıdır. Bu, açık bir şekilde ma'dûma bir zât verildiğini göstermektedir.⁴² Şehristânî'nin *Nihâyetü'l-ikdâm*'da söyledikleri bu noktayı daha vâzih bir tarzda ortaya koymaktadır. O, bu eserinde Mûtezilî bir ağızdan yokluğa şeylik atfedilmesi konusunda şu önemli pasaja yer vermektedir: "Ma'dûmun zâtına varlıktan önce ait olan şey, onun cevherliği ve arazlığıdır ve o da şeydir. Onun, Kâdir'in kudretinden dolayı sahip olduğu

39 Bu noktada, İbn Sinâ'nın klasik yorumcuları ve modern dönem araştırmacılarının katkısıyla gelişen, İbn Sinâ felsefesinin varlığı mı yoksa mâhiyeti mi öncelediği tartışmasını hatırlamak isabetli olacaktır. Sühreverdî ve Mîr Dâmâd gibi filozoflar İbn Sinâ felsefesini mâhiyete dayandırarak yorumlarken (bk. Fazlur Rahman, "Mîr Dâmâd Concept of the Hudûth Dahrî: A Contribution to the Study of God-World Relationship Theories in Safavid Iran", *Journal of Near Eastern Studies*, 39/2 [1980]: 139-51, bilhassa s. 141, 144, 146), Etienne Gilson ve Goichon gibi Batılı araştırmacılar da İbn Sinâ felsefesinin mâhiyeti öncelediği kanaatinde (bk. Fazlur Rahman, "Essence and Existence in Avicenna", s. 3, 13). Ancak Fazlur Rahman'ın da işaret ettiği üzere hiçbir filozofun mâhiyeti öne alarak felsefe yapmaya başlaması mümkün değildir (bk. "Essence and Existence in Avicenna", s. 13). İbn Sinâ felsefesi de mantıkî bir kategori olan mâhiyetten değil, doğrudan ontolojik bir kategori olan nesnel varlıktan yola çıkar. Konu hakkında bk. İbn Sinâ, *en-Necât*, s. 271 vd.

40 Fazlur Rahman, "Essence and Existence in Avicenna", s. 1-16; "Essence and Existence in Ibn Sinâ", s. 3-14.

41 Frank, "al-Ma'dûm wa'l-Mawjûd", s. 195-96.

42 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*'da (s. 155) bu tartışmayla alakalı olarak şöyle bir ifadeye de yer verir: "enne's-sıfâte'z-zâtîyyete li'l-cevâhiri ve'l-a'râzi hiye lehâ li-zâtihî".

şey, onun varlığı (vücûdühü) ve meydana gelmesidir (husûlühü). Onun varlığına tâbi olan şey ise yer kaplaması (tehayyüz) ve arazları kabul etmesidir”.⁴³ Oysaki, İbn Sînâ felsefesinde ma'dûma zât atfedilemez, ondan ancak varlığının bulunmaması itibariyle söz edilebilir. Bu nokta bize, Mûtezile ve İbn Sînâ'nın ma'dûm anlayışları arasındaki farklılığı gösterirken diğer taraftan da Mûtezilî anlamdaki ma'dûmla İbn Sînâ'nın mümkün anlayışı arasındaki irtibatı da göstermektedir.

Sonuç Yerine

İbn Sînâ'daki mümkünün tabiatıyla, Mûtezilî doktrinindeki ma'dûm, aslında paralel bir düzlemde görünmektedir. Her ikisi de mevcudun var olmadan önceki haline gönderme yapmaktadır. Ancak İbn Sînâ'daki mümkün, mantıksal bir tahlilde varlık ve yoklukla nitelendirilmeyip varlığı kabul edici bir tabiatta olsa da mevcudiyetinden önce onun bir zâtı ya da şeyliği söz konusu değildir. Oysaki Mûtezilî anlamdaki ma'dûm mevcudiyetinden önce zât ve şeyliğe sahip kabul edilmektedir.

Benzer şekilde, İbn Sînâ'daki mümkün, fâilin onun ortaya çıkarmasıyla “mümkün bi-zâtihî vâcib bi-gayrihi”ye dönüşürken, Mûtezilî anlayıştaki ma'dûm olarak nitelendirilenler, her ne kadar zât itibariyle bir şeylik taşıyıcılar da, yine bunlardan bir kısmı zâtlarının bir gerektirmesi olan yokluk karakteri sonucu ma'dûm olarak kalmakta, bilfiil bir mevcuda dönüşmemektedirler. Bu noktada her iki kavramın kapsam olarak da birbirinden ayrıldığı görülmektedir. İbn Sînâ'nın mümkün kavramı var olma imkânını kendinde taşıyan varlıklar için kullanılıp varlığı imkânsız olan şeyleri sarıh bir biçimde kapsam dışı bırakırken Mûtezilî anlamdaki ma'dûm, salt olarak kullanıldığında mümkün ma'dûmları kapsamakla birlikte, yukarıda da görüldüğü üzere, her ne kadar Mûtezilî kelâmcılar kabul etmeseler de, var olması söz konusu olmayan imkânsız tarzındaki şeylerin dışlanması konusunda Sünnî cepheden yöneltilen sorular net bir biçimde bertaraf edilememekte ve bu noktada soru işaretleri bulunmaktadır. Ancak bu noktada ortaya çıkan sorunun, yani imkânsız ya da mutlak ma'dûm türünden şeylerin zâtları ya da şeyliklerine yönelik ima, bunların ma'lûm olarak nitelendirilmeleriyle ve ma'lûmun da zâtı olan şeyler için kullanılmasıyla temellendirildiği unutulmamalıdır. Nitekim Şehristânî'nin de işaret ettiği gibi, Mûtezilî bilgi teorisinde ma'lûma bilginin taalluku ancak onda bulunacak bir şeylik sayesinde olmaktadır.⁴⁴

43 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 155.

44 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 162.

İbn Sînâ'daki ma'dûm anlayışıyla Mûtezile'deki ma'dûm anlayışı da esaslı bir biçimde birbirinden farklıdır. İbn Sînâ, ma'dûmu bilgimize konu olması itibariyle zihnî varlık seviyesinde kabul ederken bunlara herhangi bir şeylik ya da zât atfetmemektedir. Oysaki Mûtezilî anlamda ma'dûm zât sahibi bir şeyi nitelenmektedir ki bundan dolayı "mümkün" kavramıyla nitelenene daha yakın durmaktadır.

Ayrıca, bu anlamda Mûtezilî anlayıştaki ma'dûmun, her ne kadar zaman zaman İbn Sînâ felsefesindeki mümkünü anımsatsa da, kapsam olarak, Tanrı'nın kudreti, bilgisi ve ma'lûmla ilişkisi boyutlarıyla ele alındığında "mümkün"den daha geniş bir anlam ve kullanıma sahip olduğunu kabul edebiliriz.⁴⁵ Bu noktada ma'dûm genel anlamdaki mümkünden ziyade "zihnî varlık" a daha yakın bir anlamda görünmektedir. Ancak bu noktalarda dahi İbn Sînâ felsefesinin yapısı "zihnî varlık"ın Tanrı'nın kudreti ve ilmiyle ilişkisini tartışmamıza imkân vermemektedir.

Mûtezile'nin ma'dûm anlayışıyla bağlantılı olarak dile getirilebilecek bir diğer mesele de Şehristânî'nin *Nihâyetü'l-ikdâm*'daki bu teorinin kökeni hakkında dile getirdiği iddialarıdır. Konunun hakkıyla değerlendirilebilmesi için Şehristânî'nin söz konusu ifadelerini buraya olduğu gibi aktarmakta fayda var:

En tuhaf olan şeyse hallerin sabit olmasıdır. Onlar [Mûtezilî kelâmcılar] cevherlik, cisimlik, arazlık ve renklilik gibi türleri, yoklukta sabit olan şeyler olarak kabul ettiler. Çünkü bu türlere bilgi taalluk etmektedir ve bilinenin de kendisine bilgi gelebilmesi için bir şey olması gerekir. Sonra bu türler, varlıkta ayanları itibariyle (doğaları itibariyle) yani cevherlik, arazlık, renklilik ve siyahlıkları itibariyle bilinenler (ma'lûm) olmadıkları gibi tek başlarına mevcut da değildirler. Ne tuhaftır ki, kendilerine bilgi geldiği için yoklukta bilinirler, varlıktaysa bilinmezler. Eğer onlar şeyleri cinsleri ve türleriyle akletmede aklın ilkelerine (yöntemlerine) uysalardı, aklın cinsleri ve türleriyle tasavvur ettiği şeylerin mâhiyeti olduğunu ve onların da gerçek mevcut olmalarının ya da zihnin dışında bir varlıklarının bulunmasının gerekmediğini anlardı. Ya da onların zihindeki zâtları, cinsleri ve türleri itibariyle sahip oldukları şeylerin bir fâilin fiiline dayanmayan zâtın kendisiyle ortaya çıktığı kurucu şeyler olduğunu hatta varlık hiç akla gelmeden de onun bilinmesinin mümkün olduğunu anlardı. Çünkü varlığın sebepleri ayrıdır ve mâhiyetin sebepleri ayrıdır. Aynı şekilde [aklın ilkelerine uysalardı], duyuların bizzat ve somut olarak idrak ettiği şeylerin eşyanın zâtları olduğunu, onların duyuların dışında mevcut ve sabit şeyler olmasını gerektirdiğini bilirlerdi) Yine duyuda somut ve muayyen şeyler olan zâtları bakımından sahip oldukları şeyin

45 Bk. Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 148.

zâtların kendileriyle gerçekleştiği özelleşmiş arazlar olduğunu ve bu özelleşmiş arazlar olmaksızın var olmalarının mümkün olmadığını ve de bir fâilin fiiline dayananların da bunlar olduğunu bilirlerdi) Zira, muhakkak ki mâhiyetin sebepleri ve varlığın sebepleri farklıdır. Mûtezile, filozoflardan iki kısım arasındaki farkı işittiğinde zannettiler ki zihinde tasavvur edilenler nesnel âlemde sabit olan şeylerdir. Bunun üzerine ma'dûmun şey olduğuna hükmettiler. Zihindeki cinslerin ve türlerin varlığının da nesnel âlemde sabit haller olduğunu zannettiler ve bunun üzerine de ma'dûmun bir şey olduğuna ve halin de sabit olduğuna hükmettiler.⁴⁶

Pasajdan da anlaşılacağı üzere Şehristânî'ye göre Mûtezilî kelâmcıların ma'dûm anlayışı temelde bir yanlış anlamaya dayanmaktadır. Şöyle ki, Mûtezilî kelâmcılar, filozofların varlık ve mâhiyetin sebeplerinin farklı olduğuna dair sözlerini işittiklerinde bunu yanlış anlamışlar, zihindeki mâhiyetlerin de dışarıda sabit olması gerektiğini zannetmişler, buradan hareketle ma'dûma şeylik atfetmişlerdir. Bu iddiaya göre, Mûtezilî kelâmcılar, mevcuttan ayrı olarak salt zihnî bir tasavvur olarak mevcut olan mâhiyetlere bilgi taalluk ettiğinden bunların ayanda sabit olması gerektiğine hükmetmişlerdir. Çünkü bilginin taalluk edebilmesi için onun bir "şey" olması gerekmektedir. Benzer şekilde ma'dûma da bilgi taalluk ettiğinden dolayı onun da "şey" olması gerekmektedir.

Şehristânî'nin bu ifadelerinin isabetliliğini hem kronolojik hem de içerik yönünden değerlendirmek gerekmektedir. Kronolojik yönden, Mûtezile'nin ma'dûm anlayışının filozofların varlık ve mâhiyet hakkındaki ifadelerine dayandığı iddiasını iki yönden ele alabiliriz. Önce bu teorinin dayanağı olarak gösterilen mâhiyet ve varlık teorisinin düşünce tarihindeki ortaya çıkışını tespit etmemiz gerekmektedir. Varlık haricinde bir mâhiyetten bahseden ilk filozof Aristo kabul edilir. Bu konuda filozofun, *Birinci Analitikler*'inin 2. kitabının başında yer alan ibaresine gönderme yapılır. Bu eserinde Aristo, bir şeye ilişkin bilgi elde etmek istiyorsak, öncelikle bu şeyin var olup olmadığını sormamız gerektiğini, sadece onun var olduğunu bildikten sonra söz konusu şeyin mâhiyetinin ne olduğunu sorabileceğimizi söylemektedir. Ancak, söz konusu pasaj, ontolojik bir tahlil olmaktan ziyade, epistemolojik bir çabayla alâkalıdır. Nitekim bu ifadede bir varlığın kendindeki mâhiyet-varlık ayrımından bahsedilmeyip onunla ilgili bilgi elde etme süreci gündeme alınmaktadır. Bununla birlikte bu konuda Aristo'dan nakledilenler sadece bu ibareyle sınırlı değildir. Yine filozofun *Metafizik*'teki bazı ifadeleri konunun ontolojik yönüne de dikkat çekmektedir.⁴⁷ İslâm dünyasında İbn Sinâ'dan önce bu kavrama

46 Bk. Şehristânî, *Nihâyetül-ikdâm*, s. 161-63.

47 Bk. Fazlur Rahman, "Essence and Existence in Avicenna", s. 1-17.

eserinde yer veren, büyük selevi Fârâbî'dir. Taşıdığı İshrâkî unsurlar sebebiyle Fârâbî'ye aidiyetine şüpheyle yaklaşılmakla birlikte, konu hakkındaki tartışmalarda Fârâbî'ye nispetle gündeme getirilen *Fusûsü'l-hikem*'deki ifadeler, üzerinde durduğumuz mesele açısından son derece değerli olup bu ifadelerle araştırmacılar tarafından da atıfta bulunulmuştur.⁴⁸ Söz konusu ifadelerde Fârâbî, "Eğer bir şeyin mâhiyeti varlığını ima ediyorsa, bu durumda bir kişi bundan dolayı bir şeyin mâhiyetini kavradığında, onun varlığını anlayacaktır" demektedir. Fârâbî'nin bu ibaresi varlığın kavranmasını mâhiyete dayandırması bakımından oldukça önemli olup daha sonradan İslâm felsefesi ve kelâmında mâhiyetin bir şeyi o şey yapan şey, bir şeyin kendi zâtı bakımından sahip olduğu şey şeklinde anlaşılmasına kaynaklık ettiği görülmektedir. Fakat belirtmek gerekir ki, konu hakkında gerek Aristo'nun gerekse Fârâbî'nin ifadeleri bir teori olmaktan çok uzaktırlar. Mâhiyet-varlık ayrımını bir teoriye dönüştürerek felsefesinde temel oluşturacak bir konuma yerleştiren kişi İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ öncesi dönemde mâhiyet-varlık ayrışmasından değil, ancak mâhiyet ve varlık kavramlarına yer veren ibarelerden bahsetmek mümkündür. Öyleyse mâhiyet-varlık ayrımına yönelik teorinin kurucusu olarak İbn Sînâ'yı kabul ettiğimizde, Mûtezile'nin ma'dûmun şeyliği konusundaki görüşlerinin kaynağı olarak İbn Sînâ'nın kabul edilmesi kronolojik olarak söz konusu olamamaktadır.

Mûtezile'nin ma'dûm teorisine dikkatimizi yoğunlaştırdığımızda ise bu teorinin Mûtezile içindeki izlerinin milâdî IX. yüzyıla kadar gittiğini görürüz. Nitekim yukarıda Mûtezile içerisinde ma'dûma ilk kez şey diyenlerin Şahhâm ve takipçileri olduğunu söylemiştik. Şahhâm'ın ölüm tarihi net olarak tespit edilememiş olmasına rağmen genel kabul gören tarih, milâdî 883'tür. Yine Mûtezile içerisinde bu teoriyi kullanan Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 849-50 [?]), Abbâd b. Süleyman (ö. 864), Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 915), Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Hayyât (ö. 912) gibi filozofların hepsi de İbn Sînâ öncesi dönemde yaşayan Mûtezilî kelâmcılardır. Ancak, bu teoriye eserlerinde yer veren Kâdî Abdülcebâr (ö. 1025) ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 1044) gibi Mûtezilî kelâmcılar İbn Sînâ ile çağdaşlırlar. Öyleyse, Mûtezile'nin ma'dûm teorisinin ne İbn Sînâ felsefesinden ne de İbn Sînâ öncesi bir filozoftan etkilenmiş olması (mâhiyet-varlık ayrımını teoriye dönüştürenin İbn Sînâ olduğunu kabul ettiğimizde) kronolojik olarak mümkündür.

Mûtezile'nin ma'dûma şeylik veren anlayışının arka planında filozofların teorilerinin yanlış anlaşılmasının bulunmasının kabulünü zorlaştıran bir diğer kronolojik problem de kelâm ilminde felsefede âşına olunan konuların yoğun bir şekilde işlenmeye başladığı dönemdir. Kelâm ilminde felsefi konulara

48 Bk. Fazlur Rahman, "Essence and Existence in Avicenna", s. 2.

yer verilmesi noktasında en fazla öne çıkan isim Gazzâlî'dir. Kelâm ilminde felsefi konulara ilginin artarak yoğun bir şekilde işlendiği dönemi ifade eden "müteahhirin dönemi" de Gazzâlî'yle başlatılmaktadır. Ancak yapılan çalışmalarda bunun isabetli olmadığı ilmi kelâmda felsefi konuların ele alınmasının etki-edilgi düzleminde anlaşılmasından ziyade, iki disiplin arasındaki ortak olduğu kabul edilen konularla ilgili bu disiplinlerin delillerinin ortaya konulup değerlendirilmesinden ibaret olduğu, bundan dolayı da ortaya çıkan durumun konu değişiminden ya da yeni bir metafizik inşasından ziyade yöntem konusundaki yeni tutumdan kaynaklandığı, bu tutumun başlangıcındaysa Gazzâlî'den ziyade onun hocası olan Cüveynî'nin (ö. 1085) bulunduğu tespit edilmiştir.⁴⁹ Bu tespitin bizim için önemli olan kısmı yöntem ve konu bazındaki genişlemenin Cüveynî'yle başlatılmasıdır. Cüveynî ise İbn Sînâ dönemi sonrası bir kelâmcıdır. Öyleyse bu yönden değerlendirdiğimizde de Mûtezile'nin ma'dûm anlayışının arka planında filozofların olması mümkün görünmemektedir.

Kronolojik açıdan değerlendirildiğinde Mûtezile'nin ma'dûmun şeyliği anlayışının gerisinde filozofların mâhiyet-varlık ayrımı olmasının mümkün olmadığını gördükten sonra, şimdi de yukarıda alıntıladığımız pasajın, Mûtezile'nin söz konusu anlayışının mezhebin farklı konulardaki teorileri bağlamında değerlendirmesini yapmamız gerekmektedir. Bu bize yukarıda Şehristânî'den yaptığımız alıntıyı içerik yönünden değerlendirme imkânı verecektir. Bu noktada şunu ifade edelim ki, Şehristânî'nin bu iddiası, gerek Mûtezile'nin ma'dûm anlayışının arka planı göz önüne alındığında gerekse hem Eşârî hem de Râzî gibi mütekellimlerin ifadeleri dikkate alındığında kabul edilemez görünmektedir.⁵⁰ Nitekim Mûtezile'nin ma'dûm teorisinin gerisinde bir yanlış anlama ya da zan bulunmayıp daha ziyade, kelâmî bir problem olan Tanrı'nın yaratma biçimini rasyonel bir düzlemde temellendirme ve izah etme kaygısı bulunmaktadır. Onları bu kaygıya sevk edense Nahl sûresi 40. ve Yâsîn sûresi 82. âyetlerde ifade edilen Tanrı'nın yaratılışa yönelik emrinin ancak muhataba yönelik olması gerektiği inancıdır. Bu düzlemde hareket edildiğinde "Ol" emrinin mutlak bir yokluğa yöneltilmesi imkânsızdır. Yaratılışı açıklamak için Mûtezilî düzlemde hareket edildiğinde, varlıkların zâtî sıfatları, onların kendi zâtları itibariyle sahip oldukları şeylerdir. Cevherin cevherliği, cismin cisimliği, atın atlığı ya da insanın insanlığı gibi tür

49 Bk. Ömer Türker, "Eşârî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 19 (2008): 1-23.

50 Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ' ve'l-hükemâ' ve'l-mütekellimîn*, haz. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, t.y.), s. 59; ayrıca bk. M. Âbid el-Câbirî, *Arab-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Koroğlu v.dğr. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), s. 310-11.

itbarıyla sahip olunan şeyler de onların kendi zâtları itibariyle sahip oldukları şeyler olup bunlar zâtın dışındaki bir fâilden gelmezler. Bu itibarla sonradan yaratılanları dikkate aldığımızda, onların zâtları itibariyle değil de varlıkları itibariyle bir fâile ihtiyaç duyduklarını görürüz. Nitekim onlar kendi zâtları itibariyle mümkün varlıklardır. Mümkün olmaları itibariyle bir fâile ihtiyaç duymazlar, fâil, varlık ve yokluğa yatkınlıkları olan bu mümkünlere sadece varlık verir ve onları nesnel âlemde var olanlar kılar.⁵¹ Görüldüğü üzere bir yanlış anlamadan ziyade yaratılışı bu tür bir temellendirme ve izah biçimi açık bir şekilde onları ma'dûma “şeylik” vermeye götürmektedir.

Yukarıda Şehristânî'den yaptığımız alıntının onu nasıl bir kronolojik yanlışla götürdüğünü gördük. Onun söz konusu eserinde konu bağlamında problemler başka pasajlar bulmak da mümkündür. Nitekim bu meseleyle ilgili bir diğer pasaj da şöyledir:

İbn Sînâ, Aristoteles'ten aktararak dedi ki: Her yokluktan sonra var olanı (hâdis) zorunlu bir şekilde varlığın imkânı önceler. Varlığın imkânı mutlak bir yokluk olmayıp varlık ve yokluğa elverişliliği bulunan bir şeydir. Böylesi bir şey de ancak bir maddede düşünülebilir. Öyleyse her sonradan olanı bir madde önceler ve bu önceleyen madde de ancak bir zamanda düşünülebilir. Çünkü önce ve sonra ancak bir zamanda gerçekleşebilir... Eğer âlem yokluktan sonra yaratılmışsa onu bir maddede bulunan varlığın imkânı zamânî bir şekilde önceler. Varlığın imkânı da ya teselsül eder ki bu bâtıldır ya da kendisini imkân ya da yokluğun öncelemediği bir sınırdır ki o da başkası dolayısıyla zorunlu olandır; bizim araştırdığımız da budur. Mûtezile'yi ma'dûmun şeyliği inancına sevkeden de bu şüphedir.⁵²

Burada açık bir şekilde görüldüğü üzere Şehristânî, Mûtezile'nin ma'dûmun şeyliği teorisinin kökenini İbn Sînâ üzerinden Aristo'ya dayandırmaktadır ki, yukarıda da ifade edildiği üzere, İbn Sînâ'dan çok daha önceki bir dönemde Mûtezilî kelâmcılar arasında bu teori mevcuttu. Mûtezile içerisinde bu teorisinin temel işlevinin Tanrı'nın yaratma fiilini açıklama çabasının bulunduğu yukarıda değinmiştik. Yukarıdaki pasajı bu itibarla değerlendirdiğimizde isabetli olduğunu söyleyebiliriz; ancak burada yaratmayı izah etme kaygısı Aristo kökenli bir görüşle temellendirilmeye çalışılmaktadır ki bu da izahı pek mümkün olmayan bir duruma kapı aralamaktadır.

51 İsmâüddin Muhammed Ali, *el-Münye ve'l-emel*'in taliki, atf için bk. İbnü'l-Mürtezâ, *el-Münye ve'l-emel*, haz. İsmâüddin M. Ali (İskenderiye: Dârü'l-ma'rifeti'l-câmiyye, 1985), s. 135-38; ayrıca bk. Cârullah, *el-Mûtezile*, s. 58-59.

52 Bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 33. Krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 254-55; *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 24-27.

Şu halde Şehristânî'nin Mûtezile'nin ma'dûm teorisinin kökeni hakkında söylediklerine yönelik bu değerlendirmeden çıkan sonuç, onun yorumlarının hem kronolojik yönden hem de Mûtezile içerisinde bu teorisinin işlevini hakkıyla değerlendirebilme yönünden hatalı olduğudur.

Ma'dûm ve Mümkün: Mûtezile'nin "Ma'dûm" ve İbn Sinâ'nın "Mümkün" Kavramı Üzerine Değerlendirmeler

Bu makale Şehristânî'nin *Nihâyetü'l-ikdâm*'da dile getirdiği Mûtezile'nin "ma'dûm" a şeylik atfetme noktasında filozoflardan etkilendiği ve onları yanlış anladıkları iddiasını değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda öncelikle İbn Sinâ felsefesindeki "mümkün" anlayışıyla Mûtezile'deki "ma'dûm" kavramı incelenmekte, iki kavram arasındaki ilişki ya da ilişkisizlik belirlenmeye çalışılmaktadır. Bu incelemede bilhassa İbn Sinâ'da mümkün varlığın tabiatı (imkân) ve Mûtezile'nin ma'dûm anlayışı üzerinde durulmakta, İbn Sinâ'nın ma'dûm anlayışına ise gerektiği ölçüde atıf yapılmaktadır. Yine bu tartışma düzleminde İbn Sinâ felsefesinde zihni varlık anlayışı da Mûtezili literatürdeki ma'dûmla ilişkisi nispetinde incelenmektedir. Makalenin sonunda ise Mûtezili anlayıştaki ma'dûm ile İbn Sinâ'daki mümkün varlık anlayışları arasında irtibat bulunup bulunmadığı noktasında bir sonuca ulaşılmakta ve bu sonuç üzerinden, Şehristânî'nin iddiasının isabetliliği tartışılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Şehristânî, İbn Sinâ, mümkün, Mûtezile, ma'dûm, şey, imkânsız, ma'lûm.

Araştırma Notu Research Note

Tartışmalı Bir Eser: *Târîh-i İslâmiyyet* ve Yasaklanış Süreci*

İrfan Davut Çam**

Giriş

Batı medeniyeti Rönesans ve Reform hareketlerinin sonucunda Kilise'nin baskısından kurtulmuş; keşifler, bilimsel gelişmeler, endüstriyel ve siyasal devrimler eşliğinde maddi ve teknik anlamda üstün bir konuma ulaşmıştır. Batı'da başlayan sanayileşme hareketi, hızlı bir modernleşme sürecine de ön ayak olmuştur. Bu süreç, Batı'yı olduğu kadar Batı dışı toplumları da ciddi biçimde etkilemiştir. Dolayısıyla Batı karşısında geri kalan ve yaşanan gelişmelere ayak uyduramayan Batı dışı toplumların başvuracağı tek yol vardı, o da modernleşmektir. Modernleşme ile geleneksel zihniyetin kesişme noktasında bulunan, ilerlemenin ve devleti çöküşten kurtarmanın kaynağını modernleşmede arayan toplumların başında Osmanlı toplumu gelmekteydi.

Başlangıçta, "Ehl-i İslâm'ın kefereyi taklidi yakışmaz" şeklinde bir algıya sahip olan Osmanlı Devleti, aldığı yenilgiler ve yaşadığı kayıplar sonucunda bu algısını "Yeniden istikrara kavuşmak galip devletleri taklit etmekle mümkündür" şeklinde değişirmiştir. Dolayısıyla XVIII. yüzyılın başlarından itibaren bilinçli bir modernleşme sürecine giren Osmanlı Devleti, ilk aşamada

* Bu çalışma, "II. Meşrutiyet Dönemi Garpcılık Fikrinin Cumhuriyet'in Düşünsel Temellerine ve Eğitime Etkileri" (Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2013) başlıklı yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Arş. Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Fakültesi.

askerî modernleşmeye odaklansa da bu hareket zamanla farklı alanlara kanallene edilmiştir. Önce elçiler, daha sonra eğitim amacıyla Batı'ya giden aydınlar ve öğrenciler yoluyla Batı dünyasında yaşanan gelişmeler yakından takip edilmeye başlanmıştır. Bu takip, Osmanlı toplumunda Batı'ya yönelik bir hayranlık hissi doğurmuş, söz konusu hissiyat Müslüman Osmanlı toplumunun, sahip olduğu inançları, yaşama ve düşünme tarzlarını zamanla yetersiz ve gereksiz görmesine sebep olmuştur.¹ Bu yetersizlik algısı da II. Meşrutiyet döneminde “Bir ikinci medeniyet yoktur; medeniyet Avrupa medeniyetidir. Bunu gülü ve dikeniyile isticnâs etmeye mecburuz” sonucunu doğurmuştur.

Bu gelişme aynı zamanda Batı dünyasındaki hızlı ilerlemenin temellerini oluşturan ve birbirine paralel olarak gelişen misyonerlik ve oryantalist faaliyetlerden de kaynaklanmıştır. Bu faaliyetler sonucunda özellikle Batılı Oryantalistler, Osmanlı toplumunda yaşanan gerilemenin bizzat İslâm dininden ileri geldiğini ileri sürmüşlerdir. Dilden teolojiye uzanan birçok alanda etkin olan Oryantalistler, içtihat kapısının kapalı oluşunu gündeme getirmiş, hadislerin sahlılığı ve hatta Kur'an'ın otantikliği konusunda birtakım şüpheler ortaya atmışlardır. Buna ilâveten, İslâmî bilim ve kültür unsurlarının orijinal olmadığını, bunların çoğunlukla Roma, Bizans, İran ve Hint'ten alındığını ileri sürerek İslâmiyet'in statik bir yapısı olduğunu iddia etmiş ve Osmanlı toplumunda, İslâmiyet'in “mânî-i terakkî” olduğu yönünde yanlış algı ya da söylemlerin gündeme gelmesine sebep olmuşlardır.²

Bernard Lewis'e göre, bu noktada sıkça dikkat çekilen bir husus “Eğer İslâm özgürlüğe, bilime ve ekonomik ilerlemeye engel ise, Müslüman toplumu geçmişte bu üç gelişmeye nasıl öncülük etmiştir?” şeklindeki sorudur. Lewis'e göre, birileri bu soruyu “İslâm Müslümanlara ne yaptı?” şeklinde değil de, “Müslümanlar İslâm'a ne yaptı?” şeklinde sormuş ve suçlu belirli öğreticilere, doktrin ve gruplara atarak bu soruyu cevaplamışlardır.³ Ona göre, günümüzde İslâmcı ya da aşırı muhafazakâr olarak bilinen bazı kimseler için bu durum, yabancı kavram ve uygulamalara adapte olmaktan ileri gelmektedir. Bu şekilde hem gerçek İslâm'dan uzaklaşmış hem de İslâm medeniyeti eski ihtişamını kaybetmiş olmaktadır. Modern ya da reformist kesim ise karşıt görüşü savunmuş,

1 İsmail Kara, “Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İslâmcılık Tartışmaları”, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi (TCTA)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), V, 1406.

2 Kara, “Tanzimat'tan Cumhuriyet'e”, s. 1406; Mustafa Gündüz, *Osmanlı Mirası Cumhuriyet'in İnşası: Modernleşme, Eğitim, Kültür ve Aydınlar* (Ankara: Lotus Yayınevi, 2010), s. 168. Oryantalistlerin Doğu ve İslâm algısı için ayrıca bk. Edward Said, *Oryantalizm (Doğubilim): Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, çev. Nezih Uzel (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1998), s. 345-84.

3 Bernard Lewis, *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response* (New York: Oxford University Press, 2002), s. 156.

yaşanan kayıpların temel sebebini eski yolların takip edilmesinde ve özellikle Müslüman din adamlarının katı oluşunda aramışlardır.⁴

İslâm'a yönelik bu tür suçlamaların genellikle tehlikeli ve nadiren teşebbüs edilen bir durum olduğuna dikkat çeken Lewis, bu suçlamaların çok mâkul olmadığını, çünkü eski bilimlerin canlandırılıp geliştirildiği, yeni bilimlerin icat edildiği, yeni endüstrilerin ortaya çıktığı, üretimin ve ticaretin daha önceden eşi benzeri görülmemiş bir seviyeye eriştiği yerin İslâm dünyası olduğunu savunmuştur. Ona göre, Hıristiyan yönetimler tarafından zulme uğrayan Yahudilerin ve hatta muhalif Hıristiyanların kendilerine sığınmasına imkân tanıyacak düşünce ve ifade özgürlüğüne sahip hükümet ve toplumlar da İslâm dünyasına aitti.⁵

Öte yandan, İslâm'ın "mânî-i terakkî" olduğu yönündeki oryantalist söylemlerin Batı'da yaşanan birtakım savaşlardan kaynaklandığı da ileri sürülmüştür. Bedri Gencer, Müslümanların bu vasıflarıyla ilerleyemeyeceklerini ve "tek medeniyet" olan Batı'yı bu zihniyet yapısıyla anlayamayacaklarını iddia eden Oryantalistlerin, İslâmiyet'i ilerlemeye engel bir din olarak nitelendirmelerinin temelinde Avrupa'daki dinler arası inanç-kültür savaşları olduğuna dikkat çekmiştir. Gizli bir Protestan olan Cizvit Ernest Renan, 29 Mart 1883 tarihinde Sorbonne Üniversitesi'nde verdiği "İslâmiyet ve Maârif" adlı konferansta, Katoliklik'le özdeşleştirilen "mânî-i terakkî" algısını İslâmiyet'le eşdeğer görmeye ve onu ötekileştirmeye çalışmıştır.⁶ Gencer'e göre, XIX. yüzyılda sanayi devrimiyle zirveye çıkan modernlik, Protestan Batı'nın ürünüydü. Bu sayede güç kazanan Protestanlık, kendisiyle Katoliklik arasındaki tiryeyi meydana getiren Cizvitliğin ürettiği "medeniyet" kavramını, "kültür ve ilerleme" kavramlarıyla ikame ederken, yakın ve uzak ötekisi olarak Katolikliği ve İslâmiyet'i de "mânî-i terakkî" ithamıyla bertaraf etmiştir. Katolikliğe yöneltilen ilerleme karşıtlığı ithamından kasıt yobazlık, Türklükle özdeşleştirilen İslâm'a yöneltilen ithamdan kasıt ise eskiye göre çok daha olumsuz bir anlam verilen barbarlıktı.⁷

XVIII. ve bilhassa XIX. yüzyıllarda Avrupa'da, İslâm dininin evrime ve ilerlemeye izin vermediği, dinlerinin Müslümanları bu hale düşürdüğü, ancak İslâm'dan vazgeçtikleri takdirde Müslümanların gelişip ilerleyebilecekleri gibi

4 Lewis, *What Went Wrong?* s. 156-57.

5 Lewis, *What Went Wrong?* s. 156.

6 Bk. Sakine Korkmaz, "İslâm'ın Moderniteyle İmtihanı", *Kitap Zamanı*, 79 (2012): 14; ayrıca bk. Kara, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e", s. 1406-7.

7 Ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme: 1839-1939* (Ankara: Lotus Yayınları, 2008), s. 267-97. Bu konuda, yazarın *Star* gazetesine verdiği demeçten de yararlanılmıştır. Bk. Fadime Özkan, "Prof. Dr. Bedri Gencer İle İslâm'da Modernleşme Sürecini Konuştuk", <<http://haber.stargazete.com/yazar/prof-dr-bedri-gencer-seriatsiz-hakikat-namazsiz-niyaz-donemini-yasiyoruz/yazi-698815>> (16.02.2013).

görüşler revaçtaydı.⁸ Bu görüşler ve özellikle Renan'ın “mâni-i terakkî” ithamı, Osmanlı-İslâm dünyasında büyük tepkiyle karşılanmıştır. İslâm dünyasının birçok bakımdan gerileme halinde olduğu, ancak bu gerilemenin kaynağının İslâmiyet olmadığı dile getirilmiş, onun bilime ve fenne karşı olduğu yönündeki söylemler reddedilmiştir.⁹

Bu söylemleri başlangıçta reddeden isimlerden biri de Dr. Abdullah Cevdet'ti. II. Meşrutiyet döneminin radikal Garpçılarında olan Abdullah Cevdet, Osmanlı toplumunun topyekun “Garplılaşma”sı fikrini savunmuş ve bu yönündeki fikirlerine toplumdan gelebilecek tepkilere karşı dinin sosyal, ilerlemeci, bilimi ve çalışmayı destekleyen niteliklerinden yararlanmaya çalışmıştır. Bu anlamda, 14 Temmuz 1911 tarihinde kaleme aldığı “Cihân-ı İslâm'a Dâir”¹⁰ başlıklı yazısında “İnsan için mesâisinden başka istinadgâh yoktur”¹¹, “Kesb ve ticâretle meşgûl olan kimse Allah'ın sevgilisidir”¹², “Beşikten mezara kadar tahsil-i ulûm ve fûnûn et”, “Ulûm ve fûnûn Çin'de bile olsa Çin'e kadar git”, “Hikmet mü'minin gâib olmuş malıdır, nerde bulursa alır”¹³ şeklindeki hükümleri veren bir dinin asla mensuplarını geri bırakmayacağını; ilerlemeye, ekonomik gelişmeye, bilime ve eğitime karşı olmayacağını ifade etmiştir. Bu bağlamda, İslâmiyet'in “mâni-i terakkî” olduğu yönündeki iddiaları dinî dayanaklarıyla çürütmeye çalışan Abdullah Cevdet, yıllarca İslâm dinine dayandırılan Müslüman memleketlerindeki gerilemenin sebeplerini, uzun bir araştırma sürecinden sonra tespit ettiklerini kaydetmiş ve bu sebepleri şöyle sıralamıştır:¹⁴

- 8 Dücane Cündioğlu, “Ernest Renan ve ‘Reddiyeler’ Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar Dergisi*, 2 (1996): 4.
- 9 Cündioğlu, “Ernest Renan ve ‘Reddiyeler’”, s. 7-8. Ernest Renan'a karşı İslâm dünyasında oluşan reaksiyonlar için ayrıca bk. Osman Cilacı, “Ernest Renan'a Karşı Türk-İslâm Dünyasında Reaksiyonlar”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1995): 181-91; Michelangelo Guida, “Al-Afghâni and Namık Kemal's Replies to Ernest Renan: Two Anti-Westernist Works in the Formative Stage of Islamist Thought”, *TJP Turkish Journal of Politics*, 2/2 (2011): 57-70. İslâmiyet'in maârifte mâni değil, tam tersine onu destekleyen ve besleyen bir kaynak olduğunu düşünen ve yanında yeterince kaynak olmamasına rağmen Renan'ı çeşitli deliller içeren kendi sözlerinden hareketle cevaplayacağını iddia eden Namık Kemal'in reddiyesi için bk. Namık Kemal, *Renan Müdâfaanâmesi* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1327).
- 10 Abdullah Cevdet, “Cihân-ı İslâm'a Dâir”, *İctihad*, 3/26 (1327): 761-67. Abdullah Cevdet, *İctihad*'ın 26. sayısının özellikle bu makale dolayısıyla sonradan çok talep edildiğini kaydetmiş ve bu sebeple ilgili makaleyi bazı eklemelerle bir risâle halinde yayımlamıştır. Bk. Abdullah Cevdet, *Cihân-ı İslâm'a Dâir Bir Nazar-ı Târihi ve Felsefi* (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1922).
- 11 Abdullah Cevdet, “Cihân-ı İslâm'a Dâir”, s. 761-62.
- 12 Abdullah Cevdet, “Cihân-ı İslâm'a Dâir”, s. 762.
- 13 Abdullah Cevdet, “Cihân-ı İslâm'a Dâir”, s. 762.
- 14 Abdullah Cevdet, “Cihân-ı İslâm'a Dâir”, s. 763. İlgili maddeler sadeleştirilerek verilmiştir.

1. İslâm hükümdarlarının istibdadı.
2. Gaflet ve din âlimlerinin kötülükler karşısında suya sabuna dokunmamaları.¹⁵
3. Kadınların örtünmesinin gayrimeşru ve garip bir görünüm alması.
4. Kader inancının yanlış yorumlanması ve değerlendirilmesi.
5. Sosyal düzen.¹⁶

Yazısında bu sebepleri tek tek değerlendiren Abdullah Cevdet, "...âlemde cihân-ı şümûl bir kânûn-ı merhamet ve uhuvvet..." olması gerektiğini düşündüğü İslâmiyet'in, bu sebeplerden ötürü "bazı garazkâr cühelâ-yı dînin eser-i hôdgâmisi" haline getirildiğini söylemiştir.¹⁷ Dine bakış açısında özellikle materyalizmin etkili olduğu anlaşılan Abdullah Cevdet, dinle ilgili son derece olumlu tespitlerde bulunmakla birlikte, dinin yerini bilim ve akıl merkezli bir sisteme bırakması gerektiğini savunmuştur. Onun ve birçok Osmanlı aydınının gözünde din, toplumu modernleştirme aracı olarak görülmüş, bilimin ise artık bir din statüsüne ulaştığı kabul edilmiştir.¹⁸ Gustave Le Bon'un "cumhur ruhu" fikrinin etkisinde kaldığı açıkça görülen Abdullah Cevdet, İslâm'ın salt dinî kısmıyla toplumsal kısmını birbirinden ayırarak, Müslümanların dikkatini ikinci yöne çekmeye çalışmıştır. İslâmiyet'i sadece Batı kurum ve teknolojilerinin Osmanlı toplumuna aktarılması ve Müslüman kitlelere benimsetilmesi amacıyla bir araç olarak kullanmamış, aynı zamanda biyolojik materyalist düşünürlerin görüşleriyle İslâm ulemasının fikirlerini bağdaştırmak suretiyle sonunda Müslümanlara İslâmiyet'in biyolojik materyalizm olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır.¹⁹ Bu fikirleriyle Jön Türkler arasında seçkin bir konuma yükselen Abdullah Cevdet'in Meşrutiyet sonrası Osmanlı

15 Abdullah Cevdet'in aynı adı taşıyan risâlesindeki 2. maddeye, "Ümmetimden iki sınıf iyi olursa ümmetim de iyi olur; bozulursa ümmetim de bozulur. Bu iki sınıf da ulemâ ve ümerâ sınıflarıdır" şeklindeki bir hüküm de eklenmiştir. Bk. Abdullah Cevdet, *Cihân-ı İslâm'a Dâir*, s. 11.

16 Abdullah Cevdet'in *İctihad*'daki makalesinde yer almayan bu madde, ilgili risâlede yer almıştır. Ona göre, İslâm memleketlerinde yaşanan gerilemenin belki de en önemli sebebi bu 5. maddedir. Özellikle Prens Sabahaddin'in *Türkiye Nasıl Kurtulabilir?* başlıklı eserine dayanarak açıklamada bulunan Abdullah Cevdet, dayanak noktalarını mensup oldukları toplumlarda arayan bireylerden meydana gelen toplumların er ya da geç gerileyeceğini ileri sürmüştür. Bu durumda olması gereken şey, ferdiyetçi (particulariste), yani dayanak noktalarını kendisinde bulan bireylerden oluşan bir toplum olmaktır. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdullah Cevdet, *Cihân-ı İslâm'a Dâir*, s. 11-12.

17 Abdullah Cevdet, "Cihân-ı İslâm'a Dâir", s. 764.

18 M. Şükrü Hanioğlu, "Garbcılar: Their Attitudes toward Religion and Their Impact on the Official Ideology of the Turkish Republic", *Studia Islamica*, 86 (1997): 135-36.

19 M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981), s. 131-35.

entelektüel çevrelerine girişi ise dinin yerine biyolojik materyalizmi önermek üzere Reinhart Pieter Anne Dozy'den yaptığı *Târîh-i İslâmiyyet* adlı çevirisiyle gerçekleşmiştir.²⁰

Bu çalışma kaleme alınırken Osmanlı arşiv kayıtları, basındaki ve konuyla ilgili literatürdeki kaynaklar, Abdullah Cevdet'in *Târîh-i İslâmiyyet* adlı çevirisi²¹ ve Vedat Atilla'nın Abdullah Cevdet'ten günümüz Türkçesi'ne aktardığı eser²² temel alınarak bazı sorulara cevap aranmıştır.

Reinhart Pieter Anne Dozy ve *Târîh-i İslâmiyyet*

Bu çalışmada cevabı aranan ilk soru, Osmanlı arşiv kayıtlarında kendisinden sıklıkla “Danimarkalı”²³ diye bahsedilen Reinhart Pieter Anne Dozy'nin gerçekten Danimarkalı olup olmadığıdır.

Osmanlı kayıtlarındaki bu adlandırmaya rağmen, 21 Şubat 1820 tarihinde Hollanda'nın Leiden şehrinde doğan Dozy'nin, Güney Fransadan Leiden şehrine göç eden Protestan bir aileye mensup olduğu, 1837 yılında girdiği Leiden Üniversitesi'nde filoloji, edebiyat ve tarih tahsili yaptığına yönelik bilgilerden,²⁴ Dozy'nin Danimarkalı olmadığı anlaşılmaktadır. Bu durumda, Osmanlı arşiv kayıtlarında geçen “Danimarkalı” ibaresinin sehven yazıldığı ya da yazışma sürecinde buna pek dikkat edilmediği düşünülebilir. Fakat söz konusu arşiv kayıtlarının Abdullah Cevdet tarafından *Târîh-i İslâmiyyet* adıyla çevrilen eserin yasaklanması amacıyla Meşihat ve Sadâret makamlarıyla Dâhiliye, Hariciye ve Maarif nezaretleri arasında yapılan yazışmalarda tutulduğu düşünüldüğünde, bu yazışmalarda sıklıkla geçen “Danimarkalı” ibaresi konusunda, Abdullah Cevdet'in eserin kapak sayfasında Dozy'i tanıtırken kullandığı, “Amsterdam ve Kopenhag Fünûn-ı Âkâdemiyây-ı Krallıkları A'zasından, Enstitü du Frans ve Madrid Âkâdemiyây-yı Târîh-i A'zâ-yı Muhâberesinden, 'Layd' Dâr-ül Fünûn'unda Profesör” şeklindeki ifadelerin etkili olduğu söylenebilir.

Arapça el yazmaları bölüm başkanı ve Şark dilleri uzmanı Weijers'le tanışmış olan Dozy, ondan Arapça, İbrânîce, Keldânîce ve Süryânîce dersleri almıştır. Weijers'in tavsiyeleri üzerine Şark tarihine yönelen Dozy, çeşitli

20 Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür*, s. 325.

21 R. P. Anne Dozy, *Târîh-i İslâmiyyet*, çev. Abdullah Cevdet, I-II (Kahire: Matbaa-i İctihâd, 1908).

22 Eserin günümüz Türkçesi'ndeki çevirisi için bk. Reinhart Pieter Anne Dozy, *İslâm Tarihi*, çev. Vedat Atilla (İstanbul: Gri Yayınevi, 2006).

23 Örnek olarak bk. BOA, BEO-3529 / 264617-Lef: 1-4.

24 Mehmet Özdemir, “Reinhart Pieter Anne Dozy (1820-1883)”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, IX, 513.

çalışmalara imza atmıştır. İyi derecede İngilizce, Fransızca, Almanca, İtalyanca ve Portekizce bilen Dozy, çalışmalarını daha çok Fransızca kaleme almıştır. İslâm dünyasında, söz konusu eseriyle büyük bir infial yaratan Dozy, 30 Nisan 1883 tarihinde Leiden’da ölmüştür.²⁵

Dozy’nin 1863’te Haarlem’de (Hollanda) Flemenkçe *De Voornaamste Godsdiensten: Het Islamisme* adıyla yayımladığı bu eser, 1879’da Profesör V. Chauvin tarafından *Essai sur l’histoire de l’Islamisme* adıyla Fransızca’ya çevrilmiştir. Eserin *Târîh-i İslâmiyyet* adıyla Türkçe’ye çevrilişinde bu Fransızca çeviri esas alınmıştır.²⁶ İki ciltten oluşan *Târîh-i İslâmiyyet*, 1908’de Mısır’da İctihad Matbaası’nda basılmıştır. Kitabın ilk cildi, İslâm’ın ilk ortaya çıkışından Abbâsîlerin ilk dönemlerine kadar İslâmiyet’in durumuna ilişkin süreci değerlendirmektedir. İkinci cilt ise İsmâîlîler’den başlayarak İslâmiyet’in 1863 yılına kadarki durumunu yansıtmaktadır. Abdullah Cevdet, çevirisinin sonuna 1863’ten 1908 yılına kadarki süreçte İslâmiyet’in gösterdiği gelişimi yansıtan “Son Kırk Sene Zarfında İslâmiyyet” başlıklı bir bölüm eklemiştir; ilgili bölümün “Ahvâl-i İslâmiyye’ye ve gavâmız-ı dîn-i İslâm’a öyle bir derece-i âliyyede mutâlidir ki ulemâ-yı İslâm arasında adili gösterilemez”²⁷ diye nitelendirdiği A. Key²⁸ adlı bir Şarkiyatçının “Kırk Seneden Beri İslâmiyyet” adlı makalesinden iktibas edildiğini kaydetmiştir.

Kitabın, “Tekmile: Son Kırk Sene Zarfında İslâmiyyet” başlıklı son bölümü, “Âlem-i İslâm’ın Esbâb-ı İnhitâtı”, “19. Asırda Avrupa ve İslâmiyyet” ve “İslahât-ı Dîniyye” şeklinde üç ana başlıktan oluşmaktadır.²⁹ Konunun dışına çıkmadan eseri genel olarak değerlendirmek gerekirse Dozy, her ne kadar inanç bakımından farklı olsalar da gelişim süreçleri ve bu süreçte içinde buldukları koşullar itibariyle İslâm dinini Katoliklik’le eşdeğer bir seviyede görmüş, her iki dinin de sıradan insanların anlayamayacağı bir dile sahip olduğunu ve ruhani liderlerin baskısı altında bulunduğunu iddia etmiştir.³⁰

25 Özdemir, “Reinhart Pieter”, s. 513.

26 İbrahim Hatiboğlu, “Osmanlı Aydınlarınca Dozy’nin *Târîh-i İslâmiyyet*’ine Yöneltilen Tenkitler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 3 (1999): 200.

27 Dozy, *Târîh-i İslâmiyyet*, s. 6.

28 M. Şükrü Hanioglu, kitabın sonuna eklenen bu bölümün iddia edildiği üzere bir Fransız Oryantalist tarafından kaleme alındığını kaydetmektedir. Bk. M. Şükrü Hanioglu, “Blueprints for a Future Society: Late Ottoman Materialists on Science, Religion and Art”, *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*, ed. Elisabeth Özdalga (New York: Routledge Curzon, 2005), s. 98. Ancak İbrahim Hatiboğlu, Abdullah Cevdet’in “A. Key” olarak ifade ettiği kişinin Arthur Guy olduğuna işaret etmektedir. Bk. Hatiboğlu, “Osmanlı Aydınlarınca”, s. 200.

29 Dozy, *Târîh-i İslâmiyyet*, s. 685-722.

30 Dozy, *İslâm Tarihi*, s. 420-21.

İslâm Peygamberi'ni de "Annesine çektiği sanılan doğasıyla son derece sinirli, çoğu zaman dalgın, düşünceli ve tepkisizdi", "Hastalandığında çocuk gibi hüngür hüngür ağlardı" sözleriyle aşağılayan Dozy, onun "sara" hastası olduğunu iddia etmiştir.³¹ *İctihad* dergisinin kendisini "Efâzıl-ı ulemâ-yı müsteşrikînden" sözleriyle nitelendirdiği Dozy'nin bu eseri, "Derece-i ehemmiyet ve nâfi'iyetini târifden âciziz: Bu kitâb, her Müslim için bu derecelerde vâcibü'l-mütâlaa, bu derecelerde azimü'l-istifâdedir"³² açıklamasıyla övülmekteydi. Bu durumda sorulması gereken bir diğer soru *Târîh-i İslâmiyyet* adlı tercümenin mütercimi nasıl bir din algısına sahipti, İslâmiyet'i ve İslâm peygamberini eleştiren böyle bir eseri neden çevirdi, şeklindedir.

Düşüncelerini ifade ederken içinde bulunduğu dönemin siyasî ve sosyal dengelerini dikkate alan Abdullah Cevdet, II. Meşrutiyet'in ilanından sonra "Düşündüğünü söylemek hürriyetine mâlik olmayan bir adam, ruhunun yarısını zâyî' etmiştir"³³ diyerek din konusundaki düşüncelerini herhangi bir kaygı taşımadan ortaya koymaya başlamıştır.³⁴ Mekteb-i Tıbbiyede karşılaştığı, yaşamını ve yaşam felsefesini önemli ölçüde değiştiren materyalist fikirlerin etkisinde kalan Abdullah Cevdet, hastalıkların bile çeşitli dualarla tedavi edilmeye çalışıldığı Osmanlı toplumunda, bu durumun pek işe yaramadığını ve dinin toplumsal işlevini kaybettiğini ileri sürmüştür. Oysa Batı dünyasında durum çok farklıydı. Çünkü ona göre, insanlar hastalıkların çözümünü kutsal kitaplarda aramak yerine, bilime başvurmaktadır. Kısacası bilim, hemen her alanda hâkim bir konuma erişmiştir.³⁵

Bundan dolayı başlangıçta materyalizm temelli bilimin, dinin toplumdaki rolünü üstlenmesi yönünde fikir beyan eden Abdullah Cevdet, artık toplum bünyesinde dinin işlevselliğini kaybettiğine, gereksiz ve bilim dışı bir hale geldiğine kanaat getirmiştir.³⁶ Bu kanaat, Abdullah Cevdet'i İslâmiyet ve İslâm Peygamberi'ni ağır bir dille eleştiren, İslâmiyet'i Katoliklik gibi ötekileştiren, onu bilim ve fennin karşıtı olarak gören Protestan zihniyetinin bir ürünü olan Dozy'nin eserini *Târîh-i İslâmiyyet* adıyla çevirmeye yöneltmiştir. Bununla birlikte, Müslüman hükümdarların istibdadından ötürü Arapça, Farsça ve Türkçe yazılmış bir İslâm tarihinin olmadığını iddia eden Abdullah Cevdet, gerçek bir İslâm tarihinin gerekliliğini savunmuştur. Nitekim ona göre, bu

31 Dozy, *İslâm Tarihi*, s. 25-26.

32 "Târîh-i İslâmiyyet: Cild-i Evvel ve Sâni", *İctihad*, 2/8, (1908): 315.

33 Abdullah Cevdet, "Mazlûm Zâlimlere", *İctihad*, 4/65 (1329): 1416.

34 Ramazan Uçar, "Abdullah Cevdet'in Din Anlayışı", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 6/11 (2012): 212.

35 Uçar, "Abdullah Cevdet'in Din Anlayışı", s. 215; Abdullah Cevdet, "Ramazan ve Dayak", *Mehtab*, 11 (1327): 135.

36 Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür*, s. 325.

özelliğe sahip bir *Târîh-i İslâmiyyet* Hollandalı Şarkiyatçı Dozy tarafından kaleme alınmıştı. Abdullah Cevdet, Dozy'nin Müslüman olmadığı için İslâm tarihiyle ilgili beyanlarının doğru olup olmayacağı sorusuna, bütün yaşamını bilime ve eğitime adanmış olan, insanların zihinlerini aydınlatan ve insanlara faydalı olmak için çabalayan Dozy'nin "a'mâl ve âmâli kara, âvâre Hamid'lerden bin kat ziyâde Müslüman" olduğunu iddia ederek cevap vermiştir.³⁷

Yukarıda da açıklandığı üzere, M. Şükrü Hanioğlu, Abdullah Cevdet'in bu çeviriyi, İslâm dininin yerine biyolojik materyalizmi önermek üzere yaptığını kaydederken³⁸ Abdullah Cevdet, böyle bir çeviriden hedefledikleri şeyin, "mütâlaasından böyle bir ders alınabilecek bir kitâbı ehl-i İslâm'ın huzûr-ı iz'ânına takdîm"³⁹ etmek olduğunu savunmuştur.

İslâm'a ve peygambere yönelik doğrudan eleştiriler içeren, İslâm'ın temel esaslarını alaycı bir tarzda ele alan ve bunu yaparken de bütün Müslümanlara dinini öğretmeye kalkışan *Târîh-i İslâmiyyet* ve özellikle de Abdullah Cevdet'in bu eser için yazdığı "Mukaddime" toplumda büyük bir infial yaratmıştır. Nitekim bu infial, o döneme kadar Osmanlı kamuoyunda herhangi bir esere karşı gösterilen tepkilerle kıyaslanamayacak ölçülere varmıştır.⁴⁰ Bu aşamada cevaplanması gereken önemli sorulardan biri de Osmanlı kamuoyunda önemli reaksiyonlar yaratan ve basında ciddi eleştirilere sebep olan bu eserin yasaklanış sürecine nasıl gidildiğidir.

Yasaklanış Süreci

İsmail Fahreddin adında bir şahıs, "...gençlerin ahlâk ve âdâb-ı dîniyyelerini ifsâd maksadiyle mütâlaa ve neşri ta'mîm" olan *Târîh-i İslâmiyyet* adlı eserin İslâm Peygamberi'ni küçük düşüren batıl ifadeler içerdiği ve "ehl-i îmân"ı yaraladığı gerekçesiyle incelettirilmesi için Meşihat Makamı'na bir dilekçe sunmuştur.⁴¹ Meşihat Makamı, İsmail Fahreddin'in bu dilekçesine dayanarak ilgili eseri incelenmek üzere bir heyete havale etmiştir. İnceleme heyeti, yaptığı değerlendirmede İslâm Peygamberi'ni bazı iftiralarla lekelemeye çalışan bu eserle birlikte onu Türkçe'ye çeviren Abdullah Cevdet'in bu teşebbüsünün hoş görülemeyeceğini ifade etmiş, bu ve benzeri eserlerin "Hikmet-i İslâmiyyemize vâkıf olmayan ezhân-ı sâfiye erbâbı, evlâd-ı vatanı,

37 Dozy, *Târîh-i İslâmiyyet*, s. 3-5.

38 Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür*, s. 325

39 Dozy, *Târîh-i İslâmiyyet*, s. 8.

40 Hatiboğlu, "Osmanlı Aydınlarınca", s. 200; Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür*, s. 326.

41 BOA, BEO, 3529 / 264617-Lef:5 / 30 Ocak 1909.

ihvân-ı diyâneti itikâden zehirleyeceğinden” yasaklanmasına karar vermiştir.⁴² Meşihat Makamı, söz konusu dilekçeyi inceleme heyetine havale etmekle birlikte, bugüne kadar İslâm Peygamberi ve onun kutsal değerlerine karşı böyle bir teşebbüsün olmadığını ancak ona karşı birtakım iftira ve yalanları içeren bu eserin Türkçe’ye tercüme edilmesini teessüfle karşıladığını açıklamış ve bu tür teşebbüslere karşı müsamahayla yaklaşmanın diyâneten ve siyaseten pek uygun olmadığını ifade etmiştir. Bu sebeple Meşihat, ilgili eserin yasaklanması gerektiğini Dâhiliye Nezâreti’ne bildirmiştir.⁴³

Dâhiliye Nezâreti, Meşihat’ın başvurusu üzerine yaptığı incelemede, “...matbûât ve matbaalar nizâm-nâmelerinde bu mâkule âsâr ile müellif ve mütercimleri haklarında tatbîk olunacak madde” olmadığını kaydetmiştir. Ancak bu tercümenin Osmanlı topraklarında yaşayan Müslümanlar arasında galeyana sebep olacağına dikkat çeken nezâret, İslâm Peygamberi hakkındaki iftiraların yaygınlaşmasına engel olmak için söz konusu eserin toplattırılması ve tekrar Osmanlı topraklarına girişinin engellenmesi için hızlıca karar verilmesi hususunu Sadâret Makamı’na iletmiştir.⁴⁴

Dönemin eğitim sistemi içerisinde okutulan kitapların içerikleri dikkate alındığında, İslâm tarihini saptıran ve onu karalamaya çalışan böyle bir kitabın gençlerin zihninde olumsuz bir tesir yaratacağı düşünülmüş ve bu konuda Maârif Nezâreti’nin de dikkati çekilmiştir. Bu sebeple Sadâret Makamı, Dâhiliye Nezâreti’nin başvurusu üzerine; öteden beri bu tür kitaplara karşı nasıl bir yol izlendiği konusunda Maârif Nezâreti’nden bilgi istemiştir.⁴⁵

Maârif nâzırı, Sadâret’e verdiği cevapta daha önce bu tür zararlı yayınların dâhiliye matbûât müfettişleri ve maârif muâyene memurları vasıtasıyla toplattırıldığını; ancak sansür yönteminin kaldırılmasına bağlı olarak maârif muâyene memuriyeti de kaldırıldığından söz konusu kitabın matbûât müfettişleri tarafından toplanması gerektiğini bildirmiştir.⁴⁶ Sadâret, Maârif Nezâreti’nden aldığı bu cevaba dayanarak gerekli işlemlerin yapılması için Dâhiliye Nezâreti’ni uyarılmış;⁴⁷ ancak Dâhiliye Nezâreti bu kitabın toplattırılması için Sadâret tarafından Zabtiye Nezâreti’ne ilgili emrin verilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir.⁴⁸

42 BOA, BEO, 3529 / 264617-Lef:6 / 23 Şubat 1909.

43 BOA, BEO, 3529 / 264617-Lef:4 / 7 Mart 1909.

44 BOA, BEO, 3529 / 264617-Lef:3 / 25 Mart 1909.

45 BOA, BEO, 3525 / 264307-Lef:1 / 28 Mart 1909.

46 BOA, BEO, 3529 / 264617-Lef:2 / 1 Nisan 1909.

47 BOA, BEO, 3529 / 264617-Lef:1 / 4 Nisan 1909.

48 BOA, BEO, 3711 / 278257-Lef:4 / 18 Nisan 1909.

Sadâret ve ilgili nezâretler arasındaki yazışma sürecinin ve söz konusu işlemlerin ne durumda olduğunu öğrenmek isteyen İsmail Fahreddin Efendi, ikinci dilekçesini Sadâret Makamı'na sunmuştur. Dilekçesinde, bu ve benzeri tarih kitaplarının Bâbîâlî Caddesi, Divanyolu, Hakkâklar Çarşısı ve civardaki sahaflarda ucuz bir şekilde satıldığına değinen İsmail Fahreddin, bu tür kitapların Çarşıkapısı'nda Karabet isimli bir şahsın "mütalaahanesi"nde gençlere okutulduğunu ve bu durumun gençlerin ahlâkî ve dinî duygularını zedeleyeceğini, düzen ve uygulamaları saptıracağını vurgulamıştır. Dolayısıyla İsmail Fahreddin Efendi, bu kitapların hemen toplattırılması ve Osmanlı topraklarına girişinin yasaklanması için ricada bulunmuştur.⁴⁹

Osmanlı Devleti'nde eserin yasaklanmasıyla ilgili yazışma süreci devam ederken, *Sırât-ı Müstakîm*, *Sebilürreşâd* ve *Beyânü'l-hak* gibi dönemin muhtelif dergilerinde eleştiri yazıları ya da reddiyeler kaleme alınmaya başlanmıştır. Nitekim bu yazılarda gerek eserin yazarı Reinhart Pieter Anne Dozy gerekse Abdullah Cevdet ciddi eleştirilere tâbi tutulmuştur.⁵⁰

Târîh-i İslâmiyyet'in yasaklanıp toplattırılması konusunda Maârif Nezâreti'ne de başvurulmuştur. Abdullah Cevdet'ten "Ahmed Cevdet" adıyla bahsedilen bu dilekçede İslâm dinini küçük düşüren böyle bir eserin tercüme edilip Bâbîâlî'deki kitapçılarda satışa sunulmasından şikâyet edilmiştir. Büyük ölçüde gençlerin inanç ve değerlerini takviye etmek için, söz konusu eserin ilmî bir cemiyet tarafından incelenmesi ve satışının yasaklanması gerektiğine dikkat çekilmiştir.⁵¹ *Târîh-i İslâmiyyet*'e tepkilerin artması üzerine Abdullah Cevdet bir ölçüde geri adım atmak durumunda kalmıştır. Önce kendi "Önsöz"ünü yırtarak bir kısım nüshaları piyasaya sunmuş ve daha sonra amacının yalnızca ulemâya bu tür kitapları göstererek onları harekete geçirmek olduğunu iddia etmiştir.⁵² Ancak Meclis-i Vükelâ, 17 Şubat 1910 tarihinde Meşihat ile Dâhiliye ve Maârif nezâretlerinin girişimleri sonucunda söz konusu eserin "Münderecâtı ekâzib ve müftereyâtı hâvî bulunduğ"ı anlaşıldığından, Matbûât Kanunu'nun 35. maddesi⁵³

49 BOA, BEO, 3711 / 278257-Lef:3 / 11 Temmuz 1909.

50 *Târîh-i İslâmiyyet* üzerine kaleme alınan reddiye eserler ve yayımlanan makaleler üzerine yapılmış iki değerlendirme için bk. Hatiboğlu, "Osmanlı Aydınlarınca", s. 197-213. Eserin Flemenkçe haliyle Fransızca ve Türkçe tercümelerini karşılaştıran bir değerlendirme için bk. Hülya Küçük, "Dozy'nin 'Het Islamisme' Adlı Eseri Üzerine", *Diyanet İlmî Dergi*, 30/4 (1994): 63-89.

51 BOA, BEO, 3711 / 278257-Lef:2 / 9 Şubat 1910.

52 Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür*, s. 326.

53 "Memâlik-i Ecnebiyye'de ve eyâlet-i mümtâzede matbû' gazete veya resâil-i mevkûtenin Memâlik-i Osmâniyye'ye men'-i neşr ve tevzî-i Meclis-i Vükelâ'da ittihâz olunan bir karar-ı mahsusla vâkî' olur ve yalnız bir numrosu Dâhiliye Nezâreti'nden verilen bir emir üzerine men' edilebilir." Bk. "Târîh-i İslâmiyyet Eser-i Ma'hûduna Ebüzziya Tevfik Efendi'nin Yazdıkları Takrîz Hakkında Tedkîkât", *Sırât-ı Müstakîm*, 5/79 (1325): 11.

ile Matbaalar Kanunu'nun 7. maddesi⁵⁴ hükümlerine dayanılarak yasaklanmasına karar vermiştir.⁵⁵ Meclis-i Vükelâ tarafından alınan bu karar, uygulanmak üzere 28 Şubat 1910 tarihinde Dâhiliye Nezâretine havale edilmiş⁵⁶, 6 Mart 1910 tarihinde de *Resmî Gazete*'de yayımlanarak yürürlüğe girmiştir.⁵⁷

Abdullah Cevdet, *Târih-i İslâmiyyet*'in yayımlanması üzerine birçok mektup aldıklarını ve her bir mektuba cevap vermek mümkün olmakla beraber, eserin şiddetli eleştirilere mâruz kaldığı bir sırada *Yeni Tasvîr-i Efkâr*'da kendisini savunan Ebüzziya Tevfik Bey'in yazısını *İctihad*'da aynen yayımlayarak en uygun cevabı verdiklerini ifade etmiştir.⁵⁸ *Târih-i İslâmiyyet*'i o güne kadar yazılmış seçkin eserlerden biri olarak değerlendiren Ebüzziya Tevfik Bey, bu eseri tercüme ederek onu İslâm âlimlerinin dikkatine sunan Abdullah Cevdet'in iyiliklerle mükâfatlandırılması gerektiğini ileri sürmüştür. Hasta haline rağmen 722 sayfalık kitabı iki gecede okuduğunu iddia eden Ebüzziya Tevfik, eseri okuduktan sonra Abdullah Cevdet'le ilgili ithamların tamamen gerçek dışı olduğunu anladığını ve kendisinin bu eseri çevirmekle İslâm dünyasına büyük bir hizmette bulunduğunu vurgulamıştır. Ayrıca yasaklama kararını veren Meclis-i Vükelânın dinî konuları görüşmesi ve buna ilişkin karar almasının doğru olmadığına hükmeden Ebüzziya Tevfik, sadece gazete ve risâleleri ilgilendiren Matbûât Kanunu'nun 35. maddesinin telif bir eser olan *Târih-i İslâmiyyet* için geçerli olamayacağını ileri sürmüştür.⁵⁹

Ebüzziya Tevfik, Matbûât Kanunu'nun 35. maddesi konusunda haklı görünse de, Meclis-i Vükelânın yasaklama kararının sadece Matbûât Kanunu'nun 35. maddesine değil, aynı zamanda telif eserleri de kapsayan Matbaalar Kanunu'nun 7. maddesine de dayandırıldığı unutulmamalıdır.

Osmanlı İmparatorluğu ve bütün İslâm ülkelerinde dinin yeniden yorumlanması konusunda faaliyette bulunan ve bu amaçla *Târih-i İslâmiyyet*'in elinde

54 Gazete ve risâlelerle ilgili hükümleri içeren Matbûât Kanunu'nun 35. maddesinin, kitap veya telif eserlerle ilgili eksik kalan yönünü Matbaalar Kanunu tamamlamaktadır. Zira bu kanunun kütüb ve resâil-i gayr-ı mevkûteye dair olan ikinci faslının 7. maddesi şöyledir: "Matbûât kanununda cerâim-i matbûât hakkında münderic ahkâm-ı cezâiyye kütüb ve resâille vâkî olan neşriyyâta dahi şâmilirdir." Bk. "Târih-i İslâmiyyet Eser-i Ma'hûduna", s. 11.

55 BOA, MV, 137 / 17 Şubat 1910.

56 BOA, BEO, 3711 / 278257-Lef:1 / 28 Şubat 1910.

57 Bk. "Mevâd-ı Umûmiyye", *Takvîm-i Vekâyi*, 472 (1328/1325): 1.

58 Abdullah Cevdet, "Târih-i İslâmiyyet", *İctihad*, 3/47 (1328): 1103.

59 Ebüzziya Tevfik, "Târih-i İslâmiyyet", *Yeni Tasvîr-i Efkâr*, 267 (1910): 1-2. Bu yazı, *İctihad* dergisinde aynen yayımlanmıştır. Bk. Ebüzziya Tevfik, "Târih-i İslâmiyyet", *İctihad*, 3/47 (1328): 1103-8.

kalan nüshalarını da Rusya'da yaşayan Müslümanlara gönderen⁶⁰ Abdullah Cevdet, muhafazakâr çevrelerden beklenmedik boyutta tepki almakla birlikte, bu olay ona biyolojik materyalist çevrelerde tekrar popülerlik kazandırmıştır. Ayrıca dine yönelik eleştiri yazılarından ötürü *İctihad* dergisi kapatılmış ve *İştihad*, *İşhad*, *Cehd*, *Âlem-i Sanayi ve Ticaret* gibi çeşitli isimlerle yayın hayatını sürdürmek zorunda kalmıştır.⁶¹

“Neşriyât-ı garazkârâne ve bî-edebânesiyle iştihâr ve bütün ehl-i İslâm'ın hissiyât-ı dîniyyelerini tehyîc eden” *İctihad* dergisinin yayın faaliyetlerine son vermek için Meşihat'ın girişimleri sonucunda Sadâret Makamı, Harbiye, Dâhiliye ve Adliye nezâretleri arasında bir yazışma süreci daha başlatılmıştır.⁶² Meclis-i Vükelâ yaptığı incelemede, *Cehd* ve *İctihad* adlarıyla yayın faaliyetini sürdüren derginin daha önceden kapatılmış olduğunu; ancak bu derginin *İşhad* adıyla yayın hayatını sürdürdüğünü, fakat onun da Meclis-i Vükelâ toplantısından bir süre önce Matbûât İdaresi tarafından kapatıldığını tespit etmiştir. Bu incelemeye bağlı olarak Meclis-i Vükelâ, söz konusu yayınlarından dolayı Abdullah Cevdet ve dergi yazarları hakkında yasal takibatin başlatılması gerektiği yönünde bir karar almıştır.⁶³ İlgili karar, Sadâret tarafından Meşihat'a, Harbiye, Dâhiliye ve Adliye nezâretlerine bildirilmiş⁶⁴; Harbiye Nezâreti'nin girişimiyle derginin kapatılması, Abdullah Cevdet ve dergi yazarlarına gerekli tebligat yapılarak derginin tekrar yayımlanmasının önüne geçilmesi sağlanmıştır.⁶⁵

12 Şubat 1915 (30 Kânûn-ı Sâni 1330) tarihli 127 no'lu *İctihad* dergisiyle yayın hayatına ara vermiş olan Abdullah Cevdet, 1 Teşrin-i Sâni 1918'de 128 no'lu *İştihad* dergisiyle tekrar yayın faaliyetlerine başlamıştır. Mütareke döneminde, özellikle iktidarda yer alan Hürriyet ve İtilâf Fırkası yöneticilerinin tercihlerine paralel görüşleri savunan Abdullah Cevdet, bu sayede Sıhhiyye Müdüriyyet-i Umûmiyyesi'ne atanmıştır. Fakat bir süre sonra yöneticilerle arası bozulan Abdullah Cevdet, dinî çevrelerin de baskısı sonucunda görevinden ayrılmıştır. Bu arada *İctihad*'ı çıkarmaya devam eden Abdullah Cevdet, Mütareke döneminin sonlarına doğru pasifist (barış yanlısı) eğilimlerinin bir sonucu olarak Bahâilik adı altında yeni bir dünya dininin gerekliliğini savunmaya başlamıştır.⁶⁶

60 Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür*, s. 140.

61 Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür*, s. 292 ve 327'den derlenmiştir.

62 BOA, BEO, 4218 / 316347-Lef: 3 / 14 Eylül 1913.

63 BOA, MV, 180 / 1 Ekim 1913. Dergilerin ta'til tarihleri için ayrıca bk. BOA, BEO, 4218 / 316347-Lef:4 / t.y.

64 BOA, BEO, 4218 / 316347-Lef:1 / 2 Ekim 1913.

65 BOA, BEO, 4218 / 316347-Lef:2 / 16 Ekim 1913.

66 Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür*, s. 296-301. “Bahâilik bir din-i merhamet ve muhabbet-dir” söylemini savunan Abdullah Cevdet'in bu dinle ilgili düşünceleri için ayrıca bk. Abdullah Cevdet, “Mezheb-i Bahâullah-Din-i Ümem”, *İctihad*, 144 (1922): 3015-7.

Hayatının son senelerinde kendisini tamamen birkaç yüz sayı satabilen dergisini çıkarmaya ve Gustave Le Bon'un fikirlerini Türk kamuoyunda tanıtmaya adan Abdullah Cevdet, 29 Kasım 1932 tarihinde vefat edince *İctihad* dergisi de 358. sayısıyla yayın hayatına veda etmiştir.⁶⁷

67 Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür*, s. 394. Ayrıca bk. "Abdullah Cevdet'e ve İctihad'a Fatih", *İctihad*, 358 (1932): 5863.

Kitâbiyat Book Reviews

Latince Kur'an Çevirileri: 1140-1560

Thomas E. Burman, çev. Nisan Alıcı

İthaki Yayınları, İstanbul 2013, 287 sayfa.

Tennessee Üniversitesi Tarih Bölümü başkanı olan Thomas Burman, çalışmalarını Orta Çağ'da Hıristiyanlarla Müslümanlar arasındaki entelektüel, kültürel ve dinî ilişkiler üzerinde yoğunlaştırmış bir araştırmacıdır. Tanıtacağımız eser de bu çalışmalardan biridir. Kültür tarihi alanında 2007 Jacques Barzun Ödülü'ne lâyık görülen eser olumlu eleştirilere konu olmuştur. Dimitri Gutas, eserin Türkçe baskısının kapağında yer alan ifadesinde "Hem kullandığı kaynaklar hem de analizleri ve vardığı sonuçlarla orijinal bir çalışma... Orta Çağ ve Rönesans dönemi Müslüman-Hıristiyan ilişkilerinin ele alınış şeklini değiştirecek büyük bir katkı" değerlendirmesini yapmaktadır. Akıcı ve duru bir dille Türkçe'ye çevrilen eserde XII. yüzyılın ortalarından XVI. yüzyılın ortalarına kadarki dönemde yapılan dört Latince Kur'an çevirisinin farklı zaman dilimlerinde çoğaltılmış olan ve çeşitli ilâveler içeren nüshaları incelenerek bir yandan bu çeviriler ve bunların okunma biçimleri hakkında geniş bilgi verilmekte, öte yandan Orta Çağ Latin-Hıristiyan entelektüellerinin İslâm'la ilişkisine dair önemli neticelere ulaşılmaktadır.

Yazar girişte, XII-XVI. yüzyıllardan günümüze ulaşan 40 kadar Latince ve Arapça Kur'an yazması bulunduğundan hareketle Orta Çağ Latin-Hıristiyan dünyasında Kur'an'ın bir "çoksatan" olduğu sonucuna varmaktadır. Yazarın tespitiyle Orta Çağ'da Kur'an'a yönelik sistemli bir eğitim faaliyeti bulunmamakla birlikte, bu metin Latin-Hıristiyan entelektüel çevrelerince yoğun bir şekilde okunmaktaydı. Çağdaş araştırmalarda bu okumaların

yalnızca polemikçi, savunmacı ve ideolojik tarafları öne çıkarılmıştır. Yazar ise bu eserde, Latince Kur'an çevirileri örneğinde, Latin-Hıristiyanları'nın İslâm'a ve Kur'an'a dair polemikçi olmayan bir okuma kültürüne de sahip olduklarını göstermeyi vaat etmektedir. Yazarın "dilbilimsel" olarak nitelediği bu polemikçi olmayan okumaların neticesinde Orta Çağ'da, onun ifadeleriyle, "Arapça kelimelerin anlamına ve gramere, Müslümanların Kur'an'ı tarihsel olarak nasıl algıladıklarına ve hem Arapça hem de Latince metnin sorunlarına dair zahmetli çalışmalar ortaya çıkmıştır." Yazara göre bu eserde incelenecek olan Latince Kur'an çevirileri, belli ölçüde polemikçi bir nitelik arzetsede de, aynı zamanda dilbilimsel olarak nitelenebilecek eserlerdir. Bunlar Kettonlu Robert (1136-1157 arasında hayattaydı), Toledolu Mark (1193-1216 arasında hayattaydı), Flavius Mithridates (1475-1485 arasında hayattaydı) ve Iohannes Gabriel Terrolensis tarafından hazırlanmıştır. Hakkında fazla bir bilgi sahibi olmadığımız sonuncu çevirmen, ünlü Kardinal Egidio da Viterbo'nun (1469-1532) himayesinde bulunuyordu ve çevirisini de onun için hazırlamıştı.

Eserin birinci bölümünde çevirmenler hakkında genel bilgi verildikten sonra çevirilerdeki dilbilim ve polemik unsurları örnekler üzerinden gösterilmektedir. Yazar bu bölümde çevirilerle ilgili şu sonuçlara ulaşmaktadır: Robert'in çevirisi dışındaki çevirilerde lafzî çeviri esas alınmıştır; bunlarda metne sadık kalma namına Latince'de şık karşılanmayacak bazı kullanımlara sıklıkla rastlanmaktadır. Bahsi geçen üç çeviriden Toledolu Mark ve Gabriel Terrolensis'in çevirileri tam bir dilbilimci hassasiyetiyle yapılmıştır ve bunlarda hatalara nadiren rastlanmaktadır. Flavius Mithridates'in 21-22. sûrelerle sınırlı olan çevirisi ise diğer ikisi gibi söz dizimini düzenli olarak takip etse de, hemen her sayfasında küçük veya büyük birçok hata içermektedir. Kettonlu Robert'in çevirisi lafzî değil, anlamı esas almakla bu üçünden ayrılmaktadır ve bu şekilde ana metinden oldukça uzaklaşmış olması sebebiyle sert eleştirilere maruz kalmıştır. Yazara göre Robert, Orta Çağ boyunca en çok okunan Latince Kur'an çevirisi olan bu çalışmada çok önemli bir hususu başarmıştır: Kur'an'ı zamanının en seçkin Latince üslûp özelliklerini kullanarak saygı duyulacak bir edebî zevkle çevirmek. Öyle ki bu çeviriyi okuyanların her ne kadar içeriğinin bâtıl olduğu hususunda bir şüpheleri olmasa da metne hayranlık beslemekten geri duramamışlardır.

İkinci bölümde, Orta Çağ'daki Latin-Hıristiyan Kur'an çevirmenlerinin Müslümanlar tarafından kaleme alınan tefsir eserlerinden düzenli olarak istifade ettikleri gösterilmektedir. Yazara göre bu çevirmenler özellikle Kur'an'daki garip kelimelerin ve kavramsal değeri olan kullanımların tercümesindeki zorlukları aşmak için tefsirlere başvurmak durumunda kalmışlar ve bunu da başarıyla gerçekleştirmişlerdi. Yazar bu iddiasını Robert, Mark ve Iohannes'in

çevirilerinden sunduğu zengin örneklerle gerekçelendirmektedir. Sözü edilen çevirilerden seçtiği örnekleri Taberî, Beyzâvî, İbn Kesîr, Taberî gibi müfessirlerin tefsirleriyle mukayeseli bir şekilde değerlendiren yazar, Kur'an'ın dilbilimsel bir okumasını yapan bu çeviriler ile Kur'an tefsirleri arasındaki bağı oldukça ikna edici bir şekilde gözler önüne sermektedir. Yazar, böylece Orta Çağ'da Latin-Hıristiyanları'nın tefsirlerden istifade ederek dilbilimsel bir metotla yaptıkları Kur'an çevirilerinin, zannedildiğinin aksine, erken modern dönemde Avrupalı araştırmacıların yapmış oldukları Kur'an incelemelerinden keyfiyetçe çok da geri kalmadığını göstermeyi amaçlamaktadır. Yazar bundan sonraki üç bölümde Latince Kur'an'ların XII. yüzyıl ortalarından XVI. yüzyıl ortalarına kadarki dönemde yerleştirildikleri çerçeveleri incelemektedir.

Üçüncü bölümde Kettonlu Robert çevirisinin en erken nüshası (MS Arsenal 1162) müstensihler tarafından ilâve edilmiş notlar, nüshanın nitelikleri ve yazım özellikleri bakımından incelenerek bu çevirinin Orta Çağ'da nasıl bir çerçeveye yerleştirilmek istendiği gösterilmektedir. Yazarın tespitine göre, bu nüshada sûre başlarına eklenen saldırgan ve alaycı başlıklar ve birçok âyetin yanına ilâve edilen uyarıcı ve yönlendirici notlar, çevirinin nasıl okunması gerektiğine dair bir çerçeve çizmeyi hedeflemiştir. Bu ilâveler büyük ölçüde Latin-Hıristiyan okurların “nerede şoke olup neyi saçma bulacaklarını” anlamalarını garantilemek için tasarlanmıştır. Yazar bu notların çoğu kez “sahtekâr”, “kopyacı” “aptalca” “gülünç” gibi hakaretler içerdiğini tespit ederek bunların metne düşmanca bir tutumla eklendiğini teslim etmekle birlikte, bu gerçeğin, söz konusu ilâvelerin dilbilimsel hiçbir hassasiyet içermediği anlamına gelmediğini önemle vurgulamaktadır. Öyle ki, polemikçi ilâvelere çoğu kez metnin anlaşılmasını hedefleyen açıklamalar eşlik etmiştir. Bu notlar arasında kavramsal boyutu olan kelimelere, Latin-Hıristiyanları'nın yabancı oldukları konulardaki açıklamalara ve âyetlerin iniş sebeplerine dair açıklamalara sıklıkla rastlanmaktadır. Yazar bu tür ilâvelerin ancak Müslümanların yazmış olduğu tefsirlere başvurularak yapılabileceğini ve dolayısıyla çeviriyi belli bir çerçeveye yerleştirme arzusundaki işlemlerin de –tıpkı çevirinin kendisi gibi– orijinal anlamıyla yakından ilgili olduğunu iddia etmektedir. Ona göre bu notlarda polemik ve dilbilim neredeyse baş başa gidiyordu. Bu notları tutanlar hakkında kesin bir bilgi sahibi olmasak da bunların İslâm ve Kur'an hakkında bilgi sahibi olan araştırmacılar olması veya bu kimse-lerden istifade edilerek eklendiği kesindir. Bizzat Robert'ın bu notlandırma ameliyesine müdahil olması da uzak bir ihtimal değildir. Yazara göre Robert çevirisinin kontrol altına alınarak belli bir çerçevede takdim edilme arzusu yalnızca eklenen notlarda gözükmüyor. Bu nüshada çeviri, İslâm karşıtı polemikçi diğer bazı metinlerin arasına alınarak metnin hangi çerçevede okunması

gerektiği hususunda açık bir işaret de vermiştir. Öte yandan kolayca ulaşılabilmek için titizlikle yapılmış bölümler, renklendirmeler ve metin içi düzenlemeler metne duyulan gizli bir saygıyı da göstermektedir. Öyle ki çevirinin bu nüshasındaki tasarım ve yazım nitelikleri XII. yüzyıldaki en saygın Orta Çağ metinlerindeki farklı değildir.

Dördüncü bölümde, Robert çevirisinin XII. yüzyıldan sonraki bazı nüshalarına dahil edilen notlar, indeksler, tablolar türünden ilaveler değerlendirilerek, bu çevirinin, sonraki nüshaları hazırlayanlar tarafından okuru yönlendirmeye yönelik olarak farklı çerçevelerde takdim edildiği gösterilmektedir. Tespitlere göre, bu nüshalar genellikle Arsenal nüshasını oluşturan öğeleri aslına uygun bir şekilde yeniden üretmiştir. Bunların birçoğunda saldırgan süre başlıkları ve sayfa kenarı notları korunurken, bazılarında polemikçi okumalara imkân veren yeni araçlar da üretilmiştir. Bu yeni araçların en dikkat çekicileri özellikle polemikçiler tarafından aranması muhtemel âyetlerin işaretlendiği içindekiler tabloları ve indekslerdir. Bu yeni araçların yanı sıra, ancak prestijli nüshalarda rastlanan farklı renklerde mürekkep kullanımları ve paragraf işaretleri gibi bilgiye kolay ulaşmayı sağlayan araçlar da özenle kullanılmıştır. Kenar notlarının kaldırılarak sözü edilen yeni araçların eklenmesinin güzel bir örneği XIII. yüzyıla ait Paris nüshasıdır. Dominikenler tarafından küçük ebatlı bir cep kitabı şeklinde hazırlanan bu nüsha, Robert'ın standart nüshasındaki notlardan ve bunu çevreleyen polemikçi bazı metinlerden arındırılmıştır. Ancak bundan doğan eksiklik Robert çevirisini izleyen "Kur'an'ın yanlışları" tablosuyla telafi edilmiştir. Bu bölüm, saldırmak için doğru bölümleri arayan aceleci okurlar için çabuk taramalara imkân tanyacak şekilde hazırlanmıştır.

Yazar, kitap boyunca özellikle üzerinde durduğu "polemik ve saldırının Kur'an çalışmalarının yegâne itici gücü olmadığı" iddiasını destekleyecek önemli bir bulguya Robert çevirisinin Dresten'de bulunan XVI. yüzyıla ait bir nüshasında rastlamıştır. Bu nüsha savunmacı olmayan bir içindekiler tablosu içermektedir ve tabloyu hazırlayan kişi saldırgan okurların meraklarını göz önünde bulundurmayıp, dahası polemiğe açık bölümlere şaşırtıcı şekilde yumuşak bir üslûpla işaret etmektedir. Yazara göre o, ne polemik ne de dilbilimle yakından ilgiliydi, onun amacı, Kur'an'ın içeriği hakkında nispeten bütünlüklü bir izah vermektir. Yazar, bu içindekiler tablosunun kısa süre sonra polemikçi bir Kur'an özetine dönüştürüldüğünü tespit ederek bu durumu, Orta Çağ Latin-Hıristiyanları'nın Kur'an okumalarının bizzat metni anlama ile polemik arasında gelgitli bir seyir izlediği iddiasını desteklemek üzere kullanmaktadır. *Compendium Alchorani* (Kur'an'ın özeti) adlı eseri oluşturan, ismi bilinmeyen yazar, Dresten nüshasındaki içindekiler tablosunda yer alan,

çoğu kez birbiriyle alâkası olmayan meseleleri ilginç bir şekilde tek bir metin haline getirerek saldırgan ve ana metni okuma zahmetine katlanmayacak kadar aceleci olan Latin okurların memnuniyet duyduğu karmaşık bir metin oluşturmuştur. Bu metin, yazarın Kur'an okumalarının çeşitlilik arz ettiği iddiasını destekleyen ikinci bir metne kaynaklık etmiştir: Bir Katolik Alman hümanist ve oryantalisti olan Johann Albrecht Widmanstetter, polemige davetiye çıkaran bu Kur'an özetini, 1543'te *Epitome Alcorani* adıyla diğer bazı İslâm karşıtı metinleri de içeren bir kitapçık olarak yayımlamıştır. Protestanlığa düşman bir Katolik olan Widmanstetter, Kur'an özetine ilâve ettiği yorumlarında akidesini savunacak şekilde sıklıkla Kutsal Kitap'la mukayeselere yer vermiş ve fasit noktalarda Kur'an ile Yahudi Kabalası arasındaki bazı örtüşmelere işaret etmiştir. Yazarın tespitine göre bu yönüyle o, XII. yüzyıldaki Kur'an okurlarından açık bir şekilde ayrılmıştır.

Aynı yıl Theodore Bibliander, Robert'in Latince çevirisini üç Latince ve bir Arapça nüsha ile mukayeseli olarak yaptığı titiz bir çalışma sonucu eksiksiz olarak basmıştır. Reformcu bir Protestan olan Bibliander XII. yüzyıla ait sözü konusu nüshadaki çoğu polemikçi notları bu baskıya almakla yetinmeyip bu notları daha başka polemikçi, savunmacı ve tarihsel tezlerle destekleyerek ortaya üç kitaptan oluşan büyük bir cilt çıkarmıştır. Polemik ve savunma amaçlı okumaları hedefleyen Bibliander, girişte bunu açıkça belli etmiş ve bununla da kalmayıp metnin anlaşılmasına yönelik düşmanca çizimler eklemiştir. Ancak bu notlar, okura Kur'an'ın bütünlüğünü göstermek isteyen geniş açıklamaları ve yalnızca İslâm'a değil, Katolikliğe de itirazlar içeren kutsal kitap mukayeseleri ile XII. yüzyıl okumalarından ayrılmaktadır. Daha sonra açıkça bu matbu metni esas alarak bir Kur'an özeti hazırlayan Avusturyalı bir Katolik, polemik noktasında Bibliander'i takip ederken, onun Kutsal Kitap mukayeselerini görmezden gelmiştir. Çünkü onun bu çalışmasındaki hedefi, maruz kaldıkları Türk tehdidine karşı Türkler'in inançlarını karalamaktı.

Beşinci bölümde, Toledolu Mark ile Flavius Mithridates'in Kur'an çevirilerinin el yazmaları incelenmiştir. Yazarın tespitine göre, Mark'ın *Liber Alchorani* (Kur'an kitabı) adlı çevirisinin yazmaları yapı ve okuma biçimleri bakımından çeşitlilik arz etmektedir. Bazı nüshalar polemikçi birçok metinle çevrelenmişken bu metinlerden arındırılmış bir nüshaya da (Torino nüshası) rastlanmıştır. Yazar Paris'teki Mazarine Kütüphanesi'nde bulunan 1400'de yazılmış nüsha üzerinde özellikle durarak bu nüshadaki notların savunmacı nitelikler arz etmekle birlikte gerek Arapça'ya gerekse tefsir geleneğine aşinalık gerektiren bazı yönler de içerdiğini tespit etmektedir. Tek başına basılan Torino nüshasında bu durum daha açıktır. Bu nüsha, çerçeveyi belirleyen diğer metinlerden yoksun olduğu gibi, polemikçi notlardan da büyük ölçüde arındırılmıştır ve

nüsha yazarı çeviriyi açıkça Arapça aslı ile mukayeseli olarak ve bazı tefsirlerden istifade ederek okumuştur. Bununla birlikte Viyana nüshasında olduğu gibi, polemğin ağır bastığı okumalara da rastlanmıştır. Yazar, farklı eklenti ve müdahaleler içeren bu nüshalardan hareketle Mark çevirisinin salt polemikçi okuma ile Arapça ve tefsirlerden beslenen dilbilimci okuma arasında çeşitli okumalara maruz kaldığını ortaya koymaktadır.

Mithridates'in yalnızca iki sûreyi kapsayan ve Arapça metinle mukayeseli tarzda hazırlanmış olan nüshasında ise ne polemik ne de dilbilim öne çıkmaktadır. Bu eser, Latin-Hıristiyan polemikçilerin işini kolaylaştırıcı notlar ve vurgulardan yoksun olduğu gibi, çevirinin tamamına yayılan ve bütün metni tekinsiz kılan vahim hatalarla doludur. Metinde özen gösterilen tek husus yazım özellikleri, parlak işlemler ve güvenli bir çeviri görünümü vermek üzere asıl metnin, çevirinin birebir karşısına yerleştirilmesidir. Yazara göre bu nüshada tamamı görsel olan bu niteliklerin öne çıkması doğaldı, çünkü nüsha Rönesans Avrupası'nın en zengin kitap koleksiyoncularından biri olan Federigo'nun raflarına ihtişam katmak üzere hazırlanmıştı. Yazar, az sayıdaki diğer bazı nüshaları da inceleyerek bu eserin daha sonra düzenli bir şekilde okunarak yeni çerçevelere dahil edildiğine dair bir kanıt bulunmadığını tespit etmiştir. Beşinci bölümün sonunda yapılan genel değerlendirmeye göre, Robert'ın çevirisi polemikçi çerçeveden hiçbir zaman kurtulamamış; Mark'ın çevirisi neredeyse aynı şekilde dolaşıma girmiş, ama zaman zaman polemikçi çerçevenin tamamen dışında kalabilmiş ve daha çok bir süsü andıran Mithridates'in çevirisi ise okura hiçbir polemikçi boyut olmadan sunulmuştur.

Altıncı ve son bölümde, günümüze ulaşan iki el yazması üzerinden Egidio da Viterbo'nun hazırlattığı iki dilli Kur'an incelenmektedir. Kayıp olan orijinal nüshayı içerik ve şekil bakımından birebir izleyen Colville'nin Milano nüshası dört sütuna ayrılmıştır: İlk sütunda Arapça metin, ikincide Latince transliterasyon, üçüncüde Latince çeviri ve son sütunda açıklamalı notlar bulunmaktadır. Yazara göre bu çeviri ne Latin-Hıristiyanları'nın kullanımına hazır bir polemik unsuru ne de zengin koleksiyoncular için bir tüketim malzemesi sunmaktadır. Gerek çeviride gerekse notlarda Kur'an yalnızca hümanist dilbilimin bir konusu olarak görülmüştür. Egidio'nun Kur'an edisyonu dilbilimsel bir okumayı destekleyecek şekilde düzenlenmişti. Bu edisyon yönlendirici bir önsöz içermemiş, çeviri ve notlarda bariz polemik unsurlarına rastlanmamış ve dilbilimsel okumalara imkân tanıyacak şekilde Arapça metin ve Latince transliterasyonla birlikte basılmıştır. Dördüncü sütundaki notlarda İslâmî kaynaklar sıklıkla kullanılmıştır. Öyle ki birçok yerde Zemahşerî ve İbn Atıyye gibi müfessirlere doğrudan atıflara rastlanmaktadır. Orta Çağ Latin-Hıristiyan Kur'an çevirileri arasında İslâmî bilgileri en kapsamlı biçimde ihtiva eden

bu metin, dilbilimsel çalışma için hazırlanmış bilimsel bir araç görünümüyle diğer bütün çevirilerden ayrılmıştır. Bu çalışma modern dilbilimsel Kur'an çalışmalarının başlangıcına konulan Maracci'nin 1698 yılında basılan *Alcorani textus universus*'u ile birçok benzerlik içermektedir ve iki metnin kaygıları neredeyse aynıdır. Ancak Egidio'nun edisyonunda Maracci'nin çalışmasında bulunan saldırgan reddiyelere rastlanmamaktadır. Bu da ilkini daha ilginç kılan bir özelliktir.

Yazar, Egidio edisyonunun ilk bakışta polemikçi çerçeveden bütünüyle bağımsız bilimsel görüntüsüne rağmen, iki hususun göz önüne alınması gerektiğini hatırlatmaktadır. Ona göre bu metnin hazırlanışındaki önemli bir saik, Kitab-ı Mukaddes'in İbrânîce ve Ârâmîce'sini daha iyi anlayabilmek için Arapça öğrenmeye duyulan ihtiyaçtır. İkinci olarak notlarda İslâmî kaynakların açıkça seçmecî bir şekilde kullanılması da derinden bir polemğin süregeldiğini göstermektedir. Kettonlu Robert'ın Latince Kur'anındaki yoğun polemikçi çerçevenin sağlam bir dilbilimi gizlemiş olması gibi, Egidio'nun iki dilli Kur'anı'nda dilbilimsel çerçevenin derin bir polemîği gizlemiş olması da oldukça muhtemeldir.

Sonuç kısmında, Juan de Segovia isimli kardinalliğe kadar yükselmiş bir Katoliğin İstanbul'un Türkler tarafından fethine bir tepki olarak gerçekleştirdiği Kur'an okuması konu edilerek kendine özgü bir hikâyesi olan bu Kur'an okuması eserin öncesiyle ilişkilendirilmektedir. Batı'nın Türkler'in ilerleyişi karşısında tümenden yok olmaması için Müslümanlarla barışçıl yollardan etkilere geçilebileceğini ve bu barışçıl yaklaşımın neticede Hıristiyanlığın yararına olacağını düşünen Juan, Latin Hıristiyanlığı'na İslâm'ı reddetme yolunda uygun bir araç sağlamak üzere güvenilir bir Kur'an tercümesi yapmak istemiş ve bunun için Kur'an'ı, kiraladığı İça adlı bir Müslüman'a İspanyolca'nın Kastil lehçesine çevirterek bu çeviriden hareketle Latince bir çeviri yapmıştır. Juan, İça'dan Arapça'yı da öğrenmiştir; Latince çeviri işine tamamıyla savunmacı ve polemikçi bir çerçevede başlasa da, asıl amacı onun dilbilimsel okumalara yönelmesini engellememiştir. Onun çoğu kez orijinal anlamı yansıtmaya adına dilbilimsel araçlara sarıldığı ve hatta Latince'ye müdahalede bulunmaktan bile çekinmediği görülmektedir. Yazar bu son çeviri ve Kur'an okuması örneğini öncekilerle birlikte genel bir değerlendirmeye tâbi tutarak şu sonuçlara varmaktadır: Orta Çağ Latin-Hıristiyanları'nın Kur'an okumaları çeşitlilik arz etmektedir. Bu okumalara polemik, savunma, dilbilim, İbrânîce öğrenmede kolaylık, koleksiyonculuk ve hatta Hıristiyanlık içindeki belli mezheplerle hesaplaşmaya varıncaya kadar çok farklı amaçlar eşlik ediyordu. Fakat bu çeviri ve okumalarda polemik ve dilbilim, çoğu zaman baş başa gitmiştir. Dolayısıyla Kur'an çevirileri ve okumaları büyük ölçüde polemik ve saldırı amaçlı olsa da,

bu gerçek, bu çeviri ve okumalardaki yoğun dilbilim unsurlarını gözden kaçır-maya yol açmamalıdır. Orta Çağ'daki birçok Kur'an okuması, erken modern ve modern dönemlerdeki Kur'an okumalarını öncelemektedir. XVII. yüzyılın sonlarında başlatılan modern Kur'an okumaları ile Orta Çağ'daki okumalar arasında zannedildiği kadar büyük bir fark bulunmamaktadır. Bu konuda kırılmalardan ziyade, süreklilik üzerinde durulması daha gerçekçi olacaktır.

Yazar, konusuyla ilgili yazma kaynakları ana metin, notlar, içindekiler tabloları, indeksler ve fiziksel özellikleriyle değerlendirmeye tâbi tutarak düşünce ve kültür tarihi alanında titiz ve öncü bir çalışmaya imza atmıştır. Spesifik bir konuda teknik bir çalışma olması hasebiyle bu eserdeki bulguların önemi, ilgili literatür dikkate alındığında açığa çıkmaktadır. Orta Çağ Latin-Hıristiyanları'nın Kur'an'a yaklaşımlarını ve İslâm'la ilişkilerini konu edinen diğer literatürle birlikte değerlendirildiğinde, bu eserin yerleşik birçok yargıyı temelinden sarstığı ve literatüre ciddi bir katkı sağladığı görülmektedir.

M. Taha Boyalık

(Arş. Gör., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Uluslararası İslâm ve Din Bilimleri Fakültesi)

Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşeri'nin Keşşafı

Abdulcelil Bilgin

Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008, 352 sayfa.

Bir dilin vazgeçilmez unsurlarından olan deyimler, genel kural niteliği taşımaksızın içerisinde bulunulan durumu kuvvetli bir tasvirle anlatan dil öğeleridir. En az iki kelimededen oluşan kalıplaşmış ifadeler olduğu için, deyimini oluşturan kelimelerin yerlerinin değiştirilmesine imkân tanımayan ve çoğunlukla lafzî anlamlarından ayrı, mecazi bir anlama işaret eden deyimler, aynı dili kullanan insanlar arasında mânanın daha etkili anlatılmasını sağlar. Deyimlerin, ihtiva ettiği kelimelerin lafzî anlamından öte söyleyecek sözleri olduğu içindir ki, literal tercümeleri çevrildiği dilde pek bir anlam ifade etmemektedir. Tercümenin önde gelen problemlerinden biri olan bu durum, aynı zamanda Kur'an'ın başka dillere tercümesinin de en müşkül kısmını teşkil etmektedir.

Abdulcelil Bilgin'in Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Anabilim Dalı'nda 2007 yılında tamamladığı doktora çalışmasına dayanan

Kur'an'daki Deyimler ve Zemaşeri'nin Keşşaf'ı adlı eser, Kur'an'daki deyimlerin tercümesindeki sorunları kaleme alan ve çözüm önerileri sunmayı hedefleyen bir çalışmadır (s. 11-12). “Giriş”, iki bölüm ve “Sonuç”tan oluşan kitabın “Giriş” bölümünde, yapılan araştırmanın önemi, yöntemi, özellikleri ve kaynakları ortaya konulmaktadır.

Birinci bölümde, dil açısından deyim ve deyimle ilgili konular üzerinde durulmakta ve deyimlerin terim, atasözü gibi kavramlarla farklılığına değinilmektedir. Deyimlerin kullanım özelliklerine istinaden, anlam daralması, genişlemesi, iyileşmesi ve kötüleşmesi gibi konulara da bu bölüm içerisinde temas edilmektedir. Bölüm içerisinde ayrıca, “deyim”i karşılayan Arapça ifadeler tespit edilerek bu ifadeler üzerinde tek tek durulmaktadır. Yine müstakil bir başlık altında çeviri ve dil ilişkisi ele alınmaktadır. Yazara göre tercüme iki dilin birbiriyle konuşması ve anlaşmasıdır (s. 52). Bu karşılıklı konuşmayı gerçekleştirecek olan mütercim için kaynak dile nüfuz etmek kadar, hedef dile hâkimiyet de önemli bir donanımdır. Kur'an tercüme bağlamında, sözü edilen bu niteliklerin yanı sıra, başka faktörlerin de etkisi söz konusu olmakta ve Kur'an'ın –özellikle de Kur'an'daki deyimlerin– herhangi bir dile aktarımı daha karmaşık bir boyut kazanmaktadır (s. 49-53). Bu noktada yazar, Kur'an'ın farklı dillere yapılmış tercümelelerinden yola çıkarak söz gelimi, Türkçe'de karşılığı bulunmayan bir deyim diğer dillerdeki tercümelelerinden hareketle karşılığının bulunmasını bir öneri olarak sunmaktadır. Kur'an'ın anlaşılmasında bütün dünya dillerinin yardımlaşması olarak gördüğü bu hususun zorluğunun farkında olan yazar, her şeye rağmen Kur'an tercümelemindeki çok büyük farklılıkların giderilmesi için bunu gerekli görmektedir (s. 49-50). Kur'an çevirileri konusunda yazarın asıl yapmak istediği şey, herkese Arapça öğretmenin mümkün olmamasından dolayı, tercümenin dezavantajlarını dile getiren dillerin tavırlarını bir kenara koyarak bu zamana kadar yapılanı değiştirmek ve Kur'an çevirilerini bilimsel yöntemle kavuşturmadır (s. 53). Bu noktada yazarın, “bu zamana kadar yapılanı değiştirmek” ve “çevirileri bilimsel yöntemle kavuşturmak” ifadelerinin altını çizmek gerekmektedir. Bu ifadelerden yazarın değiştirilmesi gerektiği hususundaki arzusunu ifade ettiği alanın tefsirler değil de bilhassa Kur'an tercümeleminin olduğu anlaşılmalıdır. Zira yazar, bir mütercimin Kur'an-ı Kerim'i klasik eserlere göz atarak tercüme etmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Esasen Zemaşeri'nin *Keşşaf'ını* temel alarak yola çıkması da müellifin bu tavrını göstermektedir. Ancak yazarın umuma şamil ifadesi, “Şimdiye kadar yapılan Kur'an tercümeleminin hiçbiri mi yazarın bilimsel addettiği kriterlere uymamaktadır?”, “Yapılan tercümelemin bütünüyle mi bir kenara atılmalıdır?” gibi soruları akla getirmektedir. Akla gelebilecek benzer soruların genel olarak “tercüme problemi”nin altında yatan

konular olduğu da aşikârdır. Bu noktada yazarın deyimleri deyimlerle tercüme etme çabası (s. 211) bir kenara, deyimlerin tercümesinde hangi tercüme yöntemini kullandığı veya hangi tercüme yöntemini bilimsel kabul ettiği de açık değildir.

Yazarın konuyu pratiğe döktüğü, eleştiri ve önerilerde bulunduğu ikinci bölüm, kitabın temel bölümünü oluşturmaktadır. İkinci bölümde yazar, çalışmasını, tespit ettiği Kur'an'daki deyimlerin doğru tercümesine teksif etmiştir. Bu hususta Zemahşeri'nin *Keşşâfı* esas alınmış, tercüme örneklendirmelerinde de on altı tercümeden yararlanılmıştır. Yazarın tercümelemleri belirlerken esas aldığı kriterler özet olarak şöyledir: Birer klasik olan ve artık kaynak değerini haiz sayılan mealler, yıllardır birçok baskı yaparak yüz binlerce satılan mealler, kamuoyu ve öğrenciler tarafından birer ekol kabul edilen yazarların mealleri ve belirli/sabit okuyucu kitlesi bulunan mealler (s. 19). Tespit edilen deyimlerin anlamları, Zemahşeri'nin ilgili yerdeki açıklamaları iktibas edilerek ortaya konulduktan sonra yazar tarafından kısa bir değerlendirmeye tâbi tutulmaktadır. Daha sonra, belirlenmiş olan Kur'an meallerinden ilgili deyim geçtiği pasajlar verilmekte, müteakiben, yanlış ve doğru tercümelere veya olması gereken tercüme şekillerine değinilmektedir. Akabinde kitap kısa bir sonuç bölümüyle tamamlanmaktadır.

Türkiye'de henüz üzerinde fazlaca durulmamış bir konu olan Kur'an'daki deyimlerin tercümesi meselesini ele alma amacını taşıması, bu çalışmanın ehemmiyetini ortaya koymaktadır. Binaenaleyh yapılan bu çalışmadan sonra birkaç araştırmacının da konuya eğilmesi¹ ve Kur'an'da geçen deyimlerle ilgili eserler ortaya koyması, yazarın hedeflediği düşüncenin tahakkukuna dair atılan adımlar olarak görülebilir. Diğer yandan ele alınan eser, Kur'an'da geçen deyimlerin tespitiyle ilgili güçlüklerin sonraki çalışmalarda daha rahat aşılabilmesine zemin hazırlamasının yanı sıra, konu üzerinde metodik tartışmalara kapı aralayacak argümanları barındırması açısından da mühim bir yerde durmaktadır. Bununla birlikte, kitap içerisinde bazı eksikliklerden de söz etmek mümkündür. Bu hususlardan bir kısmına kısaca değinmekte yarar var.

Kitabın teorik bölümünde, kullanımında herhangi bir fayda gözetilmeksizin tâli kaynaklara yer verilmesi, akademik bir çalışmaya uygun düşmemektedir. Arapça bir kelimenin anlamı verilirken Zemahşeri, İbn Manzûr, Fîrûzâbâdî gibi müelliflerin eserlerinin yanı sıra, herhangi bir amaç dahilinde

1 İnanetulla Azimov, "Kur'an'daki Deyimler, Kırgızca Karşılıkları ve Arapça Öğretiminde Kullanımı" (doktora tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2012); Muhammed Özcan, "Kur'an-ı Kerim'deki Bazı Deyimlerin Çeviri Stratejileri Açısından Değerlendirilmesi (yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2013).

olmaksızın *el-Mu'cemül-vasî't* ve Serdar Mutçalı'nın *Arapça-Türkçe Sözlük*'ü gibi muasır sözlüklerden istifade edilmesi buna örnek olarak verilebilir (s. 23, 28, 53, 67 vd.). Asıl kaynak değil de, ondan alıntı yapan ikinci el kaynakların dipnotta verilmesi de akademik anlamda uygun bir üslûp olarak durmamaktadır. Temel kaynağa ulaşmanın imkânsız olduğu durumlarda kabul edilebilecek bu husus, araştırmada *Kitâbü'l-Hayevân*, *Hasâis* ve *Emsâlül-Arabiyye* kitapları için söz konusu olmaktadır (s. 37, 38, 45).

Eserde, deyim ile bir kelimenin mecazi anlamda kullanılması arasındaki ayrım net bir şekilde ortaya konulmadığından, aslında deyim olmayan birçok ifadenin yazar tarafından deyim olduğu ileri sürülmüştür. Deyimler mecazla yoğrulmuş söz öbekleridir. Ancak bir kelimenin mecaz anlamıyla kullanımı o kelimenin deyim kategorisinde değerlendirilmesini gerektirmez. Kelimenin cümle içerisindeki kullanımı, onun mecaza hamledilmesini sağlayacak unsurlardan biri için, kelimenin mecaz kullanımının deyimle karıştırılabilecek bir boyuta sahip olduğu bilinmektedir. Ancak burada deyimsel ifadelerin genel özellikleri dikkate alınarak bu husus çözüme kavuşturulabilirdi. Bahsedilen bu soruna örnek teşkil edecek: الإسم (isim, ad, nâm, şan şöhret), أمة (ümmet, topluluk, asil insan), ذنوب (pay, hisse) gibi daha birçok “kelime”nin, kitap içerisinde deyim olarak verildiğini görmekteyiz. Çalışmada bu nitelikte birçok örnekle karşılaşmak mümkündür. İkinci bölümde deyim olarak belirlenen hiçbir ifade için Arapça deyim kaynaklarından faydalanılmaması da dikkati câlib bir eksiklik olarak durmaktadır.

Zemahşerî'den yapılan bazı iktibaslarda metnin aslına müracaat edildiğinde anlaşılabilir olan bazı tercüme hataları da göze çarpmaktadır. Bir örnek olması açısından yazarın şu tercümesine yer vermek uygun olacaktır: Yazar farklı âyetlerde geçen كن فيكون ifadesini deyim olarak almış ve bu hususta *Keşşâf*tan şu alıntıyı yapmıştır: “Sözün mecazındandır. Söylenecek başka söz kalmadığı anda söylenen bir meseldir... Anlamı şöyledir: (Allah) herhangi bir işin olmasını, meydana gelmesini istediğinde hiçbir engel ve duraksama olmaksızın o iş olur. Emrolunduğunda başkaldırmadan, duraksamadan görevini yerine getiren emre amade memur gibi” (s. 246). İlgili yerin *Keşşâf*taki tam metni şöyledir.

كن فيكون: من كان التامة أي احدث فيحدث وهذا مجاز من الكلام وتمثيل ولا قول ثم كما لا قول في قوله: إذ قالت الأنساع للبطن: الحقي. وإنما المعنى: أن ما قضاه من الأمور وأراد كونه وإنما يتكون ويدخل تحت الوجود من غير امتناع ولا توقف كما أن المأمور المطيع الذي يؤمر...²

2 Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Riyad: Mektebetül-Ubeykân, 1998), I, 315; (Beyrut: Dârül-kütübül-ilmiyye, 2009), I, 180-81.

Eserde, boşluktan sonraki kısmı değerlendirmeye almadan sadece ilk bölümün tercümesi şöylece verilebilir: “Ol (dedi) ve o da oluverdi”, (âyetteki كان fiili) tam fiil olan ‘kâne’dir. Yani (âyetin anlamı): ‘Ol (dedi) ve o da oluverdi’ (şeklinde). Bu ifade) mecazdır ve temsildir. Orada hiçbir ‘söz’ yoktur. Nitekim (şairin şu) sözünde anlatılan (durumda) ‘söz’ olmadığı gibi: ‘Hani geniş ve uzun kemer, karna yapış (geri çekil, gizlen) demişti...’ (şiir bir deve üzerinde, çantaların ve yüklerin bağlı olduğu kemerle devenin karnı arasında geçen bir konuşmayı anlatmaktadır).”

Yazarın tercümesinde kendinden önceki kelimenin sıfatı olarak verilen cümle, aslında her ne kadar kendisinden öncesi ile anlam bağı devam etse de sıfat değil, başlangıç veya atf cümlesidir. Zaten cümlenin devam eden kısmındaki şiirden delil getirme de bu tercihi etkilemektedir. Ayrıca lafız olarak da لا قول ثم ifade-sinin تمثيل’in sıfatı olması için aradaki و “vâv” harfinin de bulunmaması gerekir. Yazarın, ilgili şiiri tercüme etmemiş ve bundan dolayı ifade bütünlüğünü gözden kaçırmış olmasının böyle bir hataya sebebiyet vermiş olduğu görülmektedir.

Yine müellifin, eleştirilerinde belirli bir metoda bağlı kalmamasının bir sonucu olarak kimi yerlerde çelişkili beyanlar ortaya çıkmıştır. Örneğin, tercüme tekniği açısından değil de itikadî yönden eleştirdiği bir tercüme-yi, başka yerde öneri olarak sunmuştur (s. 230, 294).

Ayrıca, Tebbet sûresinin ilk âyetinde kendini gösteren lafzî/literal özelliklerin, değerlendirme ve tercüme önerilerinde ele alınmamış olması (s. 136-38) teknik bir çalışma için önemli bir eksiklik ortaya çıkarmaktadır. Bilindiği üzere تبت تبت bir çalışma için önemli bir eksiklik ortaya çıkarmaktadır. Bilindiği üzere تبت تبت farklıdır. Ayetin ilk kısmı olan تبت تبت يدا أبي لهب و تبت يدا أبي لهب, “kurudu/kurusun” kelimesinin fâili, تبت تبت “Ebû Leheb’in iki eli”dir. Müzekker formda gelmiş olan ikinci fiilin [تبت] fâili ise gizli zamir هو, “o”dur. Bundan yola çıkarak Keşşâf’ta bu fiilin fâili olarak yapılan takdir كله, “Ebû Leheb’in sadece eli değil”, “bütün vücudu” olmuştur. Bu husus, yazarın vermiş olduğu meallerin birçoğunda (özellikle Çantay, Elmalılı ve Bilmen meallerinde) açık bir üslûpla tercüme-yi yansıtmıştır. Fakat Keşşâf’ın ibaresinin devamındaki işarettten de anlaşılacağı üzere, ikinci fiilin fâili kendisi müennes olmasına rağmen, cevâzen müzekker fiil formunu kabul edebilecek özellikte olan, “Ebû Leheb’in iki eli” ibaresi olabilir. Ancak ifadeye büyük bir vurgu kazandıran bütün bu lafzî özellikleri ve lafzî özelliklerin kendisinde karşılık bulduğu nüzul ortamını bir kenara bırakarak meseleyi tamamen mecaza irca edip tercüme-yi kalkışmanın anlam kaybına sebep olduğu söylenebilir.

Yazarın âyetlerin nüzul sebebi esas alınarak yapılan tercümelere mesafeli durması, nüzul sebebi ve lafzî özellikleri göz önüne alarak tercüme yapanları

eleştirilmesi, sadece bu örnekle de sınırlı değildir (s. 161, 171). Halbuki Kur'an tercümesinde genel bir bilimsel metottan bahsedilecekse, lafız ve nüzul ortamının sunmuş olduğu anlam özelliklerinin bütüncül bir bakış açısıyla ele alınması bir ihtiyaç olarak durmaktadır.

Kâria sûresinin 9. âyeti için sunduğu öneride görüldüğü üzere, yazarın sadece deyim olarak kabul ettiği ifadeyle yetinmeyip o ifadenin siyak-sibakla/bağlamla uyumuna da dikkat etmesi daha isabetli olurdu. Örneğin فأمه هاويه âyetini "Tartısı hafif gelenin cehenneme kadar yolu var!" (s. 97) diye tercüme ettikten sonra, bu âyetin hemen akabindeki نار حامية وما أدريك ما هيه نار حامية "Onun (hâviyenin) mahiyetini sana bildiren nedir? O, harareti çetin bir ateştir" âyetlerinin nasıl tercüme edileceğini pratikte göstermesi gerekirdi.

Kitapta gözden kaçan bir diğer husus ise şöyledir: İsrâ 29, Tevbe 67 ve Mâide 64. âyetlerle birlikte يد الله مغلولة "Allah'ın eli sıkıdır/Allah cimridir" ifadesi başlık olarak verilmiştir (s. 300). Fakat ilgili ifade sadece Mâide 64. âyette mevcuttur. Bununla birlikte konu başlığı altında işlenen ve tercüme önerisi sunulan ifade sadece İsrâ sûresi 29. âyetin وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ "Elini boynuna bağlayıp cimri kesilme, büsbütün de açıp tutumsuz olma" bölümüdür. Her üç âyette de ortak özellik يد ve غل kelimelerinin bir arada kullanımınıdır ve muhtemelen yazar sadece bu ifadenin deyim olma boyutunu incelemeyi amaç edinmiş olmasına rağmen, yine de başlık ve içerik uyumunun gözetilmesi gerekirdi. Ancak bu hususun bir dizgi hatası olduğu, yazarın doktora tezinin aslı kontrol edildiğinde ortaya çıkmaktadır. Bunun yanı sıra, bahsi geçen bu iki kelimenin bir arada kullanımı tamamen deyimsel bir ifade olarak kabul görmüş olsaydı, Mâide 64. âyetteki diğer kullanım ile ilgili mülâhazaların da bu minval üzere bulunması gerekirdi. Yazarın Zemahşeri'yi esas alması açısından sadece Keşşâf ekseninde ilgili âyeti incelediğimizde غلت أيديهم ifadesinin Zemahşeri tarafından hem mecaz (cimrilik) hem de hakiki anlamında (elleri bağlanmak/esir edilmek) anlaşılması câiz görülmüştür.³ Dolayısıyla bu iki kelimenin bir arada kullanımının deyim olması hususunda da genel bir kabulden söz etmek mümkün değildir.

Sonuç olarak, yazarı tarafından da ifade edildiği üzere, deyimler konusuna bir giriş olarak kabul edilmesi gereken bu çalışmanın (s. 21), ihtiva ettiği eksikliklere rağmen, uzun soluklu bir emeğin ürünü olduğu ve konuyla ilgili yeni çalışmalara ilham verebilecek bir muhtevaya sahip bulunduğunu belirtmek gerekmektedir.

Davut Ağbal

(Arş. Gör., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

3 Zemahşeri, *el-Keşşâf* (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), II, 266.

Islam, Modernity and Human Sciences

Ali Zaidi

New York: Palgrave and Macmillan, 2011, xvi+217 pp.

The complex nexus between Islam and modernity is a fascinating subject and is one that sets out the coherent framework of one form of Islamic intellectual discourse. This discourse becomes more profound when the relationship is analyzed within the scientific context. Human sciences focus on the objectively informed critique of human existence and how this relates to reality. In other words, human sciences repudiate the metaphysical and religious explication of the macrocosmic reality. The constant perplexing friction between Muslim and Western social thought vis-à-vis integrating transcendental elements into the framework of human sciences is an important area of dispute in this debate. Ali Zaidi's book, *Islam, Modernity and the Human Sciences* is a concerted and an earnest attempt in this direction, as he analyses the variant paradigms of knowledge and eventually attempts to articulate a new and creative organic synthesis between the modern human sciences and Islamic social thought by presenting a lucid, scholarly and descriptive exposition of the dialogical hermeneutics, focusing on textual interpretation, and the explication of cultural traditions.

The work under review comprises three parts and six chapters; these are preceded by a foreword, introduction and followed by conclusion, bibliography and an index. In the introduction, Ali Zaidi presents the basic theme of his work and addresses the issue of re-enchanting knowledge both within Western and Muslim contexts. The first part ("Social theory and Dialogical Understanding", pp. 23-50) offers the framework for civilizational dialogue. The second part ("Muslim Debates on Social Knowledge", pp. 53-99) examines Muslim attempts at the reconstruction of knowledge. The third part ("Western Debates on Social Knowledge", pp. 103-43) highlights intercultural dialogue, focusing on Wilhelm Dilthey's and Max Weber's formulation of modern human sciences.

In the first chapter, Ali Zaidi succinctly encapsulates the significance of dialogue, positing that the shift from the hermeneutic perspective of human sciences has led to the subversion and destruction of traditional cultural understandings. He analyzes the dialogical hermeneutics of Hans Gadamer, comparing it to other approaches in hermeneutics, such as Bakhtin's theory of dialogue (1981). With Gadamer's extrapolation of hermeneutics the process of dialogue is thought to be transformed into the ontological event. While shifting the focus from interpretative aspects of dialogue to critical interference,

Ali Zaidi expounds on the type of critique that is compatible with the dialogical process. Ali Zaidi defends hermeneutic dialogue, spelling out various inconsistencies in other interpretative critical attempts at interpreting human sciences which incorporate both dialogue and critical evaluation, for example, Habermas's critical theory, the deconstruction, as explicated by Arkoun and the Foucauldian discourse, as identified in the works of Mona Abaza. The significance of silence is furthermore expatiated, and underscored sometimes as a palatable option.

In the second chapter, Muslim attempts at the reconstruction of knowledge are analyzed. Seyyed Hossein Nasr's project of re-enchantment is deliberated upon with precision and conscientious elaboration, and is seen to delineate the process of reconstruction. Ali Zaidi analyzes Ismail Raji al-Faruqi's "Islamization of Knowledge" project, and various other critically oriented projects concerned with the reconstruction process, including the *Ijmali* critique led by Ziauddin Sardar and Pervez Manzoor; this last represents a clear counter-current. While referring to the critical counter-current as Nativist Ressentiment, Ali Zaidi mentions intellectuals who are critical of reconstruction projects, including Mona Abaza and Syed Farid al-Atas; according to them, at times the viewpoints of Muslim scholars reflect an implicit rejection of basic scientific premises.

In the third chapter, Ibn Khaldun's concept of human sciences is examined. In his *Muqaddimah*, he develops a theory of *'Ilm al-Umran* (science of human association/science of culture). *'Ilm al-Umran* is seen as a precursor to many social sciences. According to Ali Zaidi, Ibn Khaldun's work represents the complete analysis of an ontological and epistemological framework. Ibn Khaldun's use of hierarchical concepts and respective knowledge construe proximity between human and religious sciences. The central concept of his theory, *'Asabiyya*, group cohesion or social solidarity, is seen to constitute the fundamental basis of social order rather than revealed religious law.

Chapter four delves into the process of intercultural dialogue; Ali Zaidi attempts a critical evaluation of historical reasoning, and refers to the work of Wilhelm Dilthey, in which the conception of human sciences are ascertained not based on positivism or empiricism, but rather on engendering objective knowledge. Dilthey's attempt to analyze Comte's sociology and Mill's moral science and to sketch a foundational discipline and a descriptive psychology fails to cope with cultural phenomena. Ultimately, the transitional shift towards the hermeneutic perspective acts as a means to develop a conceptual analysis concerned with how knowledge and society function. Dilthey stresses the concept of human sciences that is both descriptive and prescriptive, and

which integrates moral and empirical realms. His concept deals with the non-corporal reality without relegating it to the psychic reality. This chapter indicates that there is a wide space for dialogue with Ibn Khaldun; both Ibn Khaldun's and Dilthey's conceptual analysis converges in the significance of the pragmatic influence of metaphysics.

Chapter five discusses how the shift from the hermeneutic perspective to a sheer positivist paradigm supplants the metaphysical elements and the search for transcendence in human sciences. To advance towards a dialogical process, Max Weber's philosophy of human sciences is analyzed. In Weber's quest to retain objectivity as the basis of the socio-scientific process, he articulates that no radical difference exists between the *Naturwissenschaften* and the *Socialwissenschaften*. According to Ali Zaidi, Weber ultimately resorts to the application of immanent organic metaphysics as a means to elucidate mystical experiences. Weber acknowledges the fact that *Entzauberungsprozess* engenders the rejection of metaphysical ideas, and eventually argues in terms of an ethic of responsibility that forms an important aspect of his organic metaphysics: modern man must attribute meaning to ultimate values and actions and must emphasize the application of the metaphysical worldview in order to choose between values and actions.

Ali Zaidi concludes by returning to the dialogical encounter. He advocates the feasibility of a transformative dialogue that is aimed at exploring the meeting-point between the contentious prototypes of knowledge within the context of human sciences by reappropriating hermeneutics in a holistic manner. Furthermore, Ali Zaidi indicates that while dealing with foundationalist and anti-foundationalist religious hermeneutical stances and insights, it is necessary to bridge the gaps between these disciplines. Finally, he argues that the main challenge which befalls Muslim thought is, on the one hand, the irrelevance of hierarchical thought. On the other hand, there is also the inefficacy of Muslim thought to integrate with postmodern thought.

Accordingly, this valuable study revolves round the concept of dialogue. The work primarily focuses on assaying and addressing the main problems of integrating religious metaphysics with the scientific worldview. It provides an entire background to Islam and the human scientific dispute, generating a new paradigm, addressing diverse challenges while formalizing a viable solution; this latter discloses the implicit dialogue with a comparative perusal of secular knowledge and the Western debates on metaphysical disintegration. The author competently reviews the broad socio-cultural context, and alleviates the malaise of actuating beyond transcendence by equating traditional norms of knowledge with socio-scientific knowledge. In contrast to much of

the work in the field of Islam and modernity, this work is admirably cohesive, innovative and somewhat different from the others as it approaches the subject through a dialogical process by reconstructing a theoretical framework, thus drawing upon hermeneutics and intercultural dialogue. This is used as a means to provide a better prospect for understanding the “other”. In short, this work makes a most useful and original contribution to one of the most pressing questions in academia. Can Islam and modernity be reconciled in the scientific context? Is it possible to integrate transcendental metaphysical beliefs with modern human sciences? This work is required reading for all those who are interested in this field of study as it offers key insights for those seeking answers to these questions.

Asif Mohiuddin

(Doctoral Candidate, Shah-i-Hamadan Institute of Islamic Studies,
University of Kashmir)

**Mediaeval Islamic Historiography and Political Legitimacy:
Ba‘lamī’s Tārīkhnāma**

A. C. S. Peacock

London and New York: Routledge, 2007, xiv + 210 pp.

Andrew C. S. Peacock, who teaches at the University of St Andrews, is interested in the history of Anatolia, the Caucasus and Central Asia. He is the author of several articles on medieval Islamic history and historiography. This book, *Mediaeval Islamic Historiography and Political Legitimacy: Ba‘lamī’s Tārīkhnāma*, originated as a doctoral thesis submitted to the University of Cambridge in 2003.

The significance of Peacock’s book lies in its being the first monograph on Ba‘lamī’s *Tārīkhnāma*, the earliest work in Persian prose and one of the most influential works of Islamic historical writing; this work was translated into Arabic and Turkish and remained in circulation for a thousand years. This work not only includes the textual history of the *Tārīkhnāma*, the form and content of which throw light on the processes by which it has been transmitted. It also depicts the political and ideological circumstances of the Samanid Dynasty of Central Asia, one of the largest and most powerful Muslim states of the 10th century, which included Greater Khurasan, Ray and Transoxiana.

As the book's title reveals, a leitmotif of the work is the intertwined relations between Medieval Islamic historiography and political legitimacy. Peacock contends that throughout the medieval period historical writing was commissioned by political authorities in the Muslim world in order to gain or maintain legitimacy both in the eyes of the *ulama* and the public. In this regard Ba'lamî's *Tārīkhnāma*, a Persian translation of Tabarî's *Tārīkh al-Rusūl wa al-Mulūk*, composed earlier in the 4th/10th century, is a critical selection; this is not only because there has not been much research conducted on it, but also because the *Tārīkhnāma* was the single most popular history book in the Muslim world for nearly a thousand years, appealing to a wide range of readers.

Mediaeval Islamic Historiography and Political Legitimacy is a work of six chapters and three appendices. In the introduction Peacock underscores the difficulties of studying pre-Modern Islamic historiography, particularly that of the *Tārīkhnāma*; many unedited manuscripts can be found throughout the world. The first problem with the *Tārīkhnāma* is that in spite of the claim by Ba'lamî and many modern scholars that it is an abridged Persian version of Tabarî's *Tārīkh*, "it is not so much a translation as a new, independent work which drew on the prestige of Tabarî's name" (p. 5). Moreover, there are radical differences between the extant copies of the *Tārīkhnāma*, which are at least 160 in number; as there is no original manuscript from Ba'lamî's own time, it is almost impossible to identify how the original version has been altered. This book examines 30 Persian and many Turkish and Arabic manuscripts of the *Tārīkhnāma* in order to overcome this problem.

In the introduction Peacock also traces the interest in history writing in the Islamic realm, dating back to the early Abbasid period. Mas'udî, Miskawayh, Dinawari, Ya'qubi and Tabarî are renowned Muslim historians of the 9th and the 10th centuries. Except for Tabarî, they all gradually broke away from *akhbar*-based history, which depended on the ahadith. Moreover, according to Peacock, medieval Islamic historiography was closely linked to religion and politics and historiography was generally patronized by dynasties to legitimize their power by representing themselves as a significant part of Islamic history. For him, the translation of Tabarî's *Tārīkh* into Persian under the auspices of the Samanid Dynasty reflects interwoven relations between historiography, religion and politics. Throughout the book he constantly tries to prove that although it was produced in the 10th century, when the Persian literature produced its first great products, the *Tārīkhnāma* is far from being a patriotic work. Rather, according to Peacock, it was a part of a political and literary project that promoted the "official" ideology of Islamic history

in order to maintain the authority of the Samanid regime, whose reputation rested upon piety and support for the *ulama*.

Aiming to comprehend why the Samanid ruling elite commissioned this translation, in the first chapter Peacock examines the Samanid milieu. The Samanid Dynasty, a strong adherent of Sunnism, was surrounded by two major threats: pagan Turkish tribes to the east and north of Transoxiana, and the Shi'ite Buyids to the west. Eventually, in the second half of the 10th century the Samanids' power diminished. Mansūr b. Nūh (r. 961-976), one of the *amirs* in this period, commissioned the *Tārīkhnāma* and Ba'lamī, his vizier, composed it. In this chapter Peacock also provides the reader with information about the Samanid poetry and prose. For him, Persian patriotism barely appears in the realm of Samanid literature. The prose in particular was heavily utilized by the state for propagating conservative Islamic values. Moreover, Persian seems to have been a practical selection rather than a patriotic one. Peacock also claims that the Samanid rulers preferred using Islamic images and titles for legitimacy, rather than making reference to Ancient Persia.

In the second chapter Peacock focuses on the *Tārīkhnāma*'s exceedingly complex textual tradition. First of all, he reviews investigations into the manuscripts by previous scholars, and then presents his view on the transmission process of the *Tarikhname*; this process led to the text being interpolated and adapted by later copyists. Unlike previous scholars, who generally categorized the *Tārīkhnāma* manuscripts according to redaction, Peacock argues that "the *Tārīkhnāma* presents a case of 'horizontal transmission' where the text has been contaminated by the readings from several different sources, including Tabarī's Arabic original" (p. 52).

The earliest manuscripts were copied at least 200 years after the *Tārīkhnāma*, and these copies appear to be extremely corrupt. The contents, vocabulary and grammar differ substantially from one manuscript to another. Given the lack of early manuscript evidence, it is not possible to estimate when interpolations started. Peacock provides quotations that demonstrate the extent of variations between extant copies. After examining many Persian, Turkish and Arabic copies, he takes Add 836, an Arabic version preserved at Cambridge University Library, which was copied by Bayazīd b. Sadr al-Dīn b. Khidr Khātīb for Sunni Kufans, probably around the 15th century, and also three of the oldest Persian manuscripts as the main textual witness in examining the *Tārīkhnāma*.

Though the copies vary considerably, there are certain features that can be found in all. The third chapter of the book examines these common characteristics that distinguish the *Tārīkhnāma* from Tabarī's original version. Ba'lamī

not only translated the Arabic text, but also made significant alterations in form and content. The most important formal alteration made by Ba‘lamī is the excision of *isnads* and *akhbar* (sing. *khbar*) of the original text by Tabarī, which is quite dense and repetitive. Tabarī preferred demonstrating various accounts (*akhbar*) on a given issue and presenting *isnads* rather than providing the reader with an authoritative account. Such a historiographical project allowed the reader to perceive various alternative reports. In contrast, Ba‘lamī removed the *isnads* and *akhbars*, presenting his own account which is a blend of information woven together from Tabarī’s *akhbar*.

Another formal alteration made by Ba‘lamī is related to chronology. While Tabarī took the *hijri* chronology as the basis of his narrative, Ba‘lamī eliminated the annalistic treatment of Islamic history. That is, he takes the events as the basis, rather than years. Unlike Tabarī’s *Tarikh*, Ba‘lamī’s text includes numerous Arabic quotations (Qur’anic and non-Qur’anic), many of which are not translated into Persian. According to Peacock, the Samanid public might possibly understand the Qur’anic quotations, but the literary ones from Musaylima and Sajah seem to have presumed “a good understanding of Arabic on the part of audience” (p. 86). Such quotations give an idea about the readership of the *Tārikhnāma*.

Ba‘lamī altered the content of Tabarī’s text as well. He not only used additional sources, such as Ibn A‘tham al-Kufī’s *Kitāb al-Futūh*, but also introduced new themes, in particular those related to pre-Islamic history. Though the latter did so to a greater extent than the former, both Tabarī and Ba‘lamī paid more attention to the Prophethood and pre-Islamic history than previous Muslim historians had done. This is because, for them, as Peacock underscores, “prophecy was not merely a fundamental tenant of Islam and a vital part of Muslim and pre-Islamic history, but a dogma which had come under attack (from the freethinkers) or been distorted (by Shi‘ites and Isma‘ilis)” (p. 100). Ba‘lamī’s preoccupation with the Prophethood was also related both to his traditionalist approach to history and the expectations of the conservative Transoxianan society. Peacock argues that it was these two factors that led Ba‘lamī to devote little space to more recent events in the *Tārikhnāma*.

After identifying the main characteristics of the *Tārikhnāma*, the author provides quotations which demonstrate how Ba‘lamī’s versions of events differ considerably from those of Tabarī. Many historians have assumed that extant differences in tone and detail are related to Ba‘lamī’s so-called Persian perspective, and it was this that caused Ba‘lamī to reshape Tabarī’s text. According to this view, the *Tārikhnāma* was part of a Persianization of the frontiers, the acculturation of the new Turkish military elite, and an effort to combat

Isma‘ilism. Having a totally different view about the reasons that lay behind Ba‘lamī’s alterations, Peacock tries to test these arguments with a thorough comparison of certain passages from Tabarī’s *Tārīkh* and the *Tārīkhnāma*. In the fourth chapter he takes five major issues in order to compare the accounts of Tabarī and Ba‘lamī. He begins with the story of Prophet Abraham, which is narrated in detail both in the *Tarikh* and the *Tārīkhnāma*. However, the latter emphasizes terms such as *masjid*, *hajj*, and *fitra*, which are associated with Prophet Muhammad’s teaching, rather than with Abraham. Ba‘lamī did not devote space only to the prophets in the pre-Islamic period, but also to the kings, including Alexander the Great; the latter occupies an important place both in Iranian and Islamic traditions. Unlike Zoroastrians, Ba‘lamī treats Alexander quite positively, relating him with the Qur’anic tales of Dhu’l-Qarnayn. According to Peacock, this is an essential difference between the traditional Iranian interpretation of the past and Ba‘lamī’s approach. They have different views also on Bahram Chubin, a controversial ancestor of the Samanids. After comparing accounts of this figure which are found in Ba‘lamī, Firdawsī and Tabarī, Peacock concludes that as his audience was not interested in the Iranian past, Ba‘lamī disregarded the Samanids’ descent from Bahram Chubin.

The incident of apostasy in the early Islamic period is another issue that the author examines to explain the purpose of Ba‘lamī’s alterations. This incident provided the model for the treatment of apostates. Peacock argues that “if the *Tārīkhnāma* was inspired partly by a need to respond to heretical movements, especially to the Isma‘ili propaganda which sought to convert the Sunnis of Transoxiana, we may expect to find this reflected here” (p. 124). This is because in the medieval period conversion to Isma‘ilism was paramount to apostasy. Peacock’s analysis manifests that Ba‘lamī was not greatly concerned with apostasy. Finally, regarding the martyrdom of Hussain b. Ali, Ba‘lamī selects and mixes Tabarī’s accounts. Unlike Tabarī, his narrative is close to the Shi‘ite interpretation of the incident. In addition to these alterations made by Ba‘lamī, the copyists after him made considerable interpolations, leading to discrepancies between the copies. The *Tārīkhnāma* was translated, recopied and readapted by wide range of communities, and continued to be relevant for almost a thousand years after Ba‘lamī, as it represented the orthodox Muslim view of history.

In the conclusion Peacock responds to the three major questions around which the book rotates. Before making his point, he reminds the reader that given the complexity of the *Tārīkhnāma*’s existing texts, “absolute certainty about the intentions is impossible” (p. 167). The first and most important question is “why were the translations of Tabarī commissioned?” According to Peacock, the translations of Tabarī’s *Tafsīr* and *Tārīkh* were commissioned

not as part of a campaign against heresy or a response to the conversion of large numbers of Turks to Islam. As the main focus point of the *Tārīkhnāma* is Islam rather than the role of Persians in history, apparently neither Ba‘lamī nor Mansūr b. Nūh aimed at Persianization. Moreover, as the *Tārīkhnāma* includes an Arabic preface and many Arabic literary quotations which are not translated, Peacock finds the translators dishonest in their claim that the Persian versions were made for those who did not know Arabic. According to Peacock, Tabarī’s *Tārīkh* was translated into Persian due to “the need to legitimize the ruling dynasty through the actual and symbolic transfer of knowledge” (p. 170). The legitimacy of the Samanid rulers depended on “being accepted as the defender of Sunnism” (p. 170) and the translation of Tabarī’s *Tarikh* was a demonstration of their credentials.

In the 10th century, the Samanid Dynasty was not the only political entity capable of defending Sunnism. The Turkish Qarakhanids and the Ghaznavids were seeking legitimacy as defenders of Sunni orthodoxy. At a time when their lands were rapidly shrinking and their power was declining Samanids needed to reassert their capability of upholding Sunni orthodoxy. Peacock argues that the readers of the *Tārīkhnāma* were none other than the “semi-professional *ulama* who were the basis of pious Transoxianan society” (p. 171). This is because maintaining the support of the *ulama* was vital for the Samanids to survive. Accordingly, the Samanid Empire collapsed not because of heretical movements, rebellious vassals or Shi‘ite Buyids, but because the *ulama* thought that the Samanids had lost their credentials as upholders of orthodox Islam.

Secondly, Peacock indicates the differences between the Persian translation and Tabarī’s original. The author argues that the purpose of Ba‘lamī in making radical alterations was not only to provide an authoritative and indisputable vision of the past, but also to appeal to a wide audience. Finally, according to Peacock, because the text was extremely popular the manuscript tradition of the *Tārīkhnāma* became so complex and confused. It was used for a variety of purposes, such as legitimizing the ruler, teaching converts the principles of Islam, presenting moral lessons and coping with heresy. Thus, it was adapted according to the interests and expectations of its readers as well as the ruling elite.

Peacock’s work is valuable not only because it deals with a historical issue that has been under-studied, but also because it is a well-designed research the arguments of which are defended well; this work nicely demonstrates the widely accepted notion that history is usually constructed by the ruling elites, which was the case particularly in the pre-modern period. According to Peacock, historiography in the Islamic world was used to propagate a state-ideology and to legitimize political power during the medieval era. However, he presents the

case as though this tradition was peculiar to Islamic historiography. Although the book is devoted to medieval Islamic historiography and not to medieval historiography in general, it would be more objective and comprehensive if Peacock, at least once, reminded the reader that almost all political entities, including those in Europe, tended to manipulate history writing to legitimize their power in the pre-modern period. Moreover, in the introduction he briefly compares the medieval perception of history and the modern one in terms of history writing; he could have expanded this comparison to make some general points regarding the relations between politics and history in the Middle Ages. Furthermore, Peacock argues that the Samanid Empire fell because it could not maintain the *ulama*'s support. Although the author's main objective is not to explain why the Samanid state collapsed, it is misleading to explain an event, particularly a historical one, mono-causally. It would be more appropriate if he had said that failing to obtain the *ulama*'s support was (one of) the most important factor(s) that led to the Samanids' decline.

Finally, the most important weakness in the book is that it provides a mono-causal explanation of the development of medieval Islamic history writing: depending solely on the case of *Tārīkhnāma*, Peacock underestimates a wide range of factors and concerns that could have encouraged Muslims to become involved in historiographical activities. Muslims wrote history for moralizing, instructing, entertaining and archiving. Political polarization, caused by the struggle for the caliphate, also led to history writing. Moreover, political and religious elites of Islamic dynasties were interested in historiography, due to "the desire to present an ideologically 'correct' version of Islamic history and doctrine intended to counter the teachings of heterodox and sectarian groups."¹ However, Peacock does not give credit to any other factor than political legitimacy; this latter could well have acted as the impetus to write history in the Islamic world throughout the middle ages. This is also a mono-causal explanation that can easily cause a misreading of the history of historiography by drawing an incomplete picture. It is obvious that social reality is too complex to be explained with reference to a single overarching cause and that historiography is not immune to this fact. Despite these weaknesses, Peacock's study makes a valuable contribution to the literature as a survey of the development of medieval Islamic historiography.

Fikriye Karaman

(Doctoral Candidate, College of Humanities and Social Sciences,
İstanbul Şehir University)

1 Julie Scott Meisami, *Persian Historiography to the End of the Twelfth Century* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999), s. 24.

Kızıldeniz: Çöl, Gemi ve Tacir

Nihal Şahin Utku

İstanbul: Klasik Yayınları, 2012, 616 sayfa.

Yazarın, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı İslâm Tarihi Anabilim Dalı'nda Prof. Dr. Mustafa Fayda danışmanlığında hazırladığı doktora tezine dayanan kitap, dört bölüm ile "Giriş" (s. 21-44) ve "Sonuç" (s. 449-55) kısımlarından oluşmaktadır. Kitabın sonuna okuyucu için faydalı sayılabilecek, gemicilikle ilgili terimlerden oluşan bir sözlük (s. 457-59) ve hem Kızıldeniz havzasının coğrafi yapısını hem de söz konusu havza ile doğu ve batı bölgeleri arasındaki ticaret yollarını resmeden yedi adet harita eklenmiştir (s. 460-70). Kitapta yer alan dipnotlar "Notlar" (s. 471-574) başlığı altında kitabın sonunda topluca zikredilmiştir. Her ne kadar dipnotlar bölüm esasına göre tasnif edilmiş olsa da, akademik gayelerle yapılan okumalarda metin içinde atıf yapılan kaynak esere bakma ihtiyacı okuyucuyu oldukça yormaktadır. Kitapta kullanılan kaynakların listesinin verildiği "Kaynakça" (s. 575-92) ve detaylı bir şekilde hazırlanmış olan "Dizin" (s. 593-616) kısmıyla kitap sona ermektedir.

İslâm tarihinin erken dönemlerini inceleyen akademik düzeydeki çalışmalara bakıldığında, son yıllarda İslâm iktisat tarihi, denizcilik ve ticaret tarihi gibi İslâm toplumunun iktisadî ve sosyal yönlerini ele alan çalışmaların arttığı görülmektedir. Böyle bir yönelimin farklı dinamikleri olmakla birlikte, Batı'da özellikle *Anneles* ekolüyle ivme kazanan "sosyal tarih" anlayışının bu alanda yapılan çalışmaları hızlandırdığı varsayılabilir. Bu noktada Utku'nun eseriyle paralellik arz eden ve ondan sonra kaleme alınan çalışmalardan kısaca bahsetmek yerinde olacaktır. Meselâ arkeolojinin tarih ilmine katkısını güzel bir şekilde sunan Timothy Power'ın Bizanslılar'dan başlayarak Abbâsiler döneminin büyük bir kısmını içine alan (500-1000) ve Kızıldeniz'deki ticareti ve liman kentlerini inceleyen doktora tezi dikkat çekmektedir. Tezinin "iki medeniyet arasındaki" geçiş dönemini ele aldığını ve bölgesel bir vak'a çalışması olduğunu ifade eden Power, bilhassa madencilik ve köle ticareti gibi yerel ekonomilere özel önem atfettiğini belirtmektedir.¹ Maya Shatsmiller'in ilk dönem İslâm toplumunun iktisadî gücünü ve buna bağlı olarak kaydetmiş olduğu ekonomik büyümeyi mercek altına alan makalesi de bu meyanda zikredilebilir. Shatsmiller miladî 750-1100 yılları arasında İslâmî kurumların,

1 Timothy Power, *The Red Sea from Byzantium to the Caliphate: AD 500-1000* (Cairo: The American University in Cairo Press, 2012).

ekonomik büyümenin temel göstergesi olduğunu savunmakta ve bu kurumlarda ekonomik büyümeyi zayıflatan herhangi bir unsurdan bahsetmenin mümkün olamayacağı sonucuna varmaktadır.² John Chaffee tarafından üç kısım halinde kaleme alınan ve tarihî süreç içerisinde (X-XIV. asırlar) Çin'in Song-Yuan şehrindeki denizci Müslüman toplulukların diasporik özelliklerini ve Müslümanların bölgeye gelişlerini inceleyen makale, özellikle Müslüman tacirlerin Uzak Doğu ticaretindeki konumlarını ele alması ve yazarının Çince kaynaklara da başvurmasıyla öne çıkmaktadır.³

Arap dünyasında yapılan çalışmalara bakıldığında Kızıldeniz merkezli ticarî faaliyetlerle ilgili bazı kitaplara tesadüf etmek mümkünse de, bu alanda kaleme alınan eserlerde dönem itibariyle Abbâsiler, coğrafya itibariyle de Irak ön plana çıkmaktadır. Bunda Abbâsiler'in küresel bir güç haline gelmesi ve dünya ticaret yollarını kendi kontrollerine almalarıyla birlikte Müslümanların uluslararası ticarî faaliyetlere hızla müdahil olması ve önceki dönemlere nazaran kaynaklarda konuyla ilgili daha doyurucu bilgilerin varlığı etkili olmuştur. Örneğin Mervân Âtîf'in Abbâsiler'in ilk döneminde Bağdat'taki ticarî hayatı, çarşıları ve Bağdat'a bağlanan uluslararası ticaret yollarını incelediği doktora tez çalışması ile yine Abbâsiler döneminde sadece Bağdat'ın çarşılarını ele alan Hânî Hamûd Avde'nin doktora tezi zikredilebilir.⁴

Konu itibariyle Türkçe literatürde benzer çalışmalar⁵ olmakla birlikte, Utku'nun eserinin İslâm toplumunun yaşadığı uzun vadeli denizcilik tecrübesini ve buna bağlı olarak elde ettiği ticarî imtiyazları anlama ve tartışma bakımından Türkiye'deki İslâm tarihi alanında yapılan akademik çalışmalar

2 Maya Shatsmiller, "Economic Performance and Economic Growth in the Early Islamic World", *JESHO*, 2 (2011): 132-84.

3 John Chaffee, "Diasporic Identities in the Historical Development of the Maritime Muslim Communities of Song-Yuan China", *JESHO*, 4 (2006): 395-420. Yine aynı yazarın Çin'in bir başka şehri Quanzhou'da bulunan Müslüman tacirleri ele aldığı makalesi de konunun bir bütün olarak görülmesi bakımından önem taşımaktadır. Bk. "Muslim Merchants and Quanzhou in the Late Yuan-Early Ming: Conjectures on the Ending of the Medieval Muslim Trade Diaspora", *The East Asian "Mediterranean": Maritime Crossroads of Culture, Commerce, and Human Migration (East Asian Maritime History)*, ed. Angela Schottenhammer (Wiesbaden: Harrassowitz, 2008): 115-32.

4 Mervân Âtîf Rabî, "et-Ticâre fî Bağdâd fî'l-asrî'l-Abbâsî el-evvel (H. 145-247/M. 762-861)" (doktora tezi, Câmîatü Ürdün, 2006); Hânî Hamûd Avde, "Esvâku Bağdâd (H. 145-334/M. 763-945)" (doktora tezi, Câmîatü Ürdün, 2007).

5 Tuncer Arı, "VIII.-X. Yüzyıllar Arası Abbasiler'de Ticaret" (yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004); Taner Yıldırım, "VI.-IX. Yüzyıllarda Basra Körfezi" (yüksek lisans tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007); Fatih Sarıkaya, "Abbasilerde Denizcilik (750-1258)" (yüksek lisans tezi, Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008); Taner Yıldırım, "Abbâsiler Dönemi Basra Körfezi'nde Uluslararası Taşımacılık ve Ticâret" (doktora tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012).

içinde ilk örnek olduğu söylenebilir. Bu açıdan kendisinden sonraki çalışmalara önemli katkılar sağlayacağı muhtemeldir.

Söz konusu çalışmanın “Giriş” kısmı iki başlıktan oluşmakta ve birinci başlıkta çalışmanın mahiyeti üzerinde durulmaktadır. Kızıldeniz’in coğrafi olarak belli bir zaman dilimi içerisindeki yönünü öne çıkararak ele aldığını vurgulayan Utku, konunun denizcilik ve ticaret olarak iki ana unsur üzerinde yoğunlaştığını ve üçüncü bir sacayağı olarak da bölgedeki liman kentlerinin incelendiğini söylemektedir (s. 23). “Giriş” kısmının ikinci başlığı altında kaynakların değerlendirilmesi yapılmaktadır. Konu ve dönem itibarıyla başlangıçtan XI. yüzyıla kadar aşağı yukarı dört asırlık uzun bir zaman dilimini içermesine rağmen; eserde özellikle ilk dönem İslâm tarihi kaynaklarından istifadenin zaman zaman en aza indiği görülmektedir. Bu konuda karşılaştığı zorluğu dile getiren Utku, bölgedeki sosyal hayatın iki önemli unsuru olan denizcilik ve ticaretle ilgili bilgiler açısından klasik İslâm tarihi kaynaklarının sunduğu mâlûmat yetersiz olduğu için bu kaynaklardan pek fazla faydalanmadığını; bunu aşmak için de seyahatnâme-denizcilik literatürü ve coğrafyaya dair telif edilmiş klasik ve modern kitaplarla bu kitaplardaki malzemeyi değerlendiren modern araştırmalara başvurduğunu belirtmektedir (s. 27).

Kitabın birinci bölümünde coğrafi açıdan Kızıldeniz’in konumu, yapısı, özellikleri, kıyı coğrafyası ve söz konusu denize verilen isimler üzerinde durulmuştur (s. 45-96). Kızıldeniz’in sahip olduğu isim çeşitliliği –ki on beşin üzerinde isimden bahsedilmiştir– dikkat çekmektedir. Yazara göre bu çeşitliliğin en önemli sebebi tarih boyunca birçok medeniyetin bu bölgeye ilgisinden kaynaklanmaktadır (s. 49). Bir diğer ifadeyle, tarihin çok eski devirlerinden itibaren Akdeniz bölgesinin Hint Okyanusu ve Uzak Doğu ile ticaretinin ana güzergâhlarından birini teşkil eden Kızıldeniz’e hâkim olma fikri, bölgenin birçok adla anılmasına sebep olmuştur. İklim şartları bakımından dünyanın en kurak bölgelerine ve su itibarıyla de en tuzlu sularına sahip olan Kızıldeniz ve havzasında, erken Ortaçağ boyunca cereyan eden deniz taşımacılığının ve ticaretinin anlaşılmasında bölgenin hava ve iklim koşulları ile özellikle kıyı coğrafyasının bilinmesi önem arz etmektedir. Bu amaçla yazarın vermiş olduğu detaylı bilgiler bölgenin yapısı ve iklimiyle doğrudan alakalı olan ve sonraki üç bölümde ele alınacak denizcilik, ticaret ve yerleşim gibi konuların daha iyi anlaşılmasına katkı sağlar niteliktedir. Meselâ Güneydoğu Asya ile Hint Okyanusu’nun önemli bir kısmını etkisi altına alan muson yağmur ve rüzgâr sisteminin önemine değinen yazar, bu rüzgârların denizcilerin güzergâhını doğrudan etkilediğini ve bu rüzgâr sisteminin etkili kullanımıyla Kızıldeniz ile Çin ve Doğu Afrika arasındaki güzergâhlarda yapılan ticarî seferlerde sürenin kısaldığını belirtmektedir (s. 68-72). Diğer taraftan kıyı

coğrafyası bakımından liman olabilecek çok az bir yerleşim yerine sahip olan Kızıldeniz'in doğu ve batı olmak üzere her iki yakasında dağlık bölgelerin ve çöllerin varlığı bölgedeki insanların denizle irtibatını zorlaştırmakta ve bu da ticaretin seyrini etkilemektedir. Ancak olumsuz iklim şartları ve elverişsiz kıyı coğrafyasına rağmen, Utku'nun da ifade ettiği gibi, bölge gerek yerel güçlerin ve gerekse dünya ölçeğinde hâkim güçlerin mücadele alanı olmaktan kurtulamamıştır. Bölgenin kıyı coğrafyasının Arabistan, Mısır, Sudan ve Habeşistan olmak üzere dört başlıkta incelendiği bu kısımda, Akdeniz'e bağlantısı olduğu için Mısır'ın ve Müslümanların kutsal hac mekânı Kâbe'nin burada bulunmasından ve kuzey-güney istikametinde eski dönemlerden beri devam edegelen iç kesimlerdeki ticarî faaliyetlerden dolayı Arabistan'ın öne çıktığı görülmektedir (s. 81-96).

Kızıldeniz havzasındaki denizcilik ve gemicilik faaliyetlerinin ele alındığı ikinci bölümde yazar tarihî dönemlerin süreklilik arz ettiği düşüncesiyle konunun tarihî arka planı üzerinde durarak İslâm öncesi dönemlerde denizcilik alanında öne çıkmış olan Finikeliler, Romalılar ve Persler gibi milletlerin bölgedeki faaliyetlerinin bir panoramasını sunmaktadır (s. 99-114). Bedevî bir toplum yapısına sahip olan Araplar'ın denizcilik açısından pek de elverişli olmayan bir coğrafyada hayat sürmelerine rağmen, kısa bir süre sonra dönemlerinin önemli bir deniz gücü haline gelmesi kolay anlaşılabilir bir husus değildir (s. 99). Yazar ilk dönem İslâm toplumunun denizcilik alanında kaydetmiş olduğu bu başarının altındaki saikleri anlamaya yönelik konuyu kronolojik olarak ele almaktadır. Şöyle ki Hz. Peygamber döneminden başlayarak aşağı yukarı Abbâsiler'in Bağdat'ı kurmasıyla bölgenin eski canlılığını yitirip Basra Körfezi'nin Hindistan-Uzak Doğu ticaretine hâkim olmasından sonra Fâtımiler'in güçlenerek Kızıldeniz ticaretini tekrar ihya etmesine kadar geçen süreyi tetkik etmektedir (s. 115-46). Burada önemli bir hususa işaret edilmelidir. İslâm'ın erken dönemlerinden itibaren ilk defa iki Müslüman devlet (Abbâsiler-Fâtımiler) iki deniz/körfez üzerinden birbirleriyle ticarî bir rekabete girmişlerdir. Irak'ı kendilerine saltanat merkezi olarak seçmiş olan Abbâsiler, kendi dönemlerine gelinceye kadar deniz ticaretinde mühim bir yere sahip olan Kızıldeniz'in önemini sekteye uğratmaya yönelik birtakım teşebbüslerde bulunmuşlar ve doğu-batı ticaretinde Basra Körfezi'nin söz konusu denizin yerini alması için büyük çaba sarfetmişlerdir. Diğer taraftan Abbâsiler'in siyasî olarak zayıfladığı ve etkilerinin Irak'la sınırlı kaldığı ikinci dönemde ise Kızıldeniz ticaretinin tekrar eski canlılığına kavuşması için bir başka çabayı bu sefer Tolunoğulları başlatmış ve Hodgson'ın Nil'e ve donanmaya dayalı bir devlet olarak nitelediği Fâtımiler de arttırarak devam ettirmiştir. Bu bölümün kalan kısmında Kızıldeniz'deki gemicilik tecrübesinin

Akdeniz ve Hint Okyanusu'ndaki denizcilik ve gemicilik anlayışıyla kıyaslanması yoluyla Müslümanların dönemin diğer denizcilik güçleriyle kurduğu etkileşimler ve bu etkileşimler neticesinde oluşturdukları gemicilik gelenekleri ele alınmaktadır (s. 177-206).

Kitabın üçüncü bölümü Kızıldeniz havzasındaki ticaretin mahiyetini ve bu ticaretin dünya ticareti içindeki yerini incelemektedir. Yazar giriş mahiyetinde ilk önce geleneksel dünya ticareti ve bu ticaretin ana güzergâhları üzerinde durarak sonraki başlıklarda Kızıldeniz özelinde ele alınacak ticarî faaliyetlerin ve güzergâhların daha iyi anlaşılmasını sağlayacak bilgiler sunmaktadır (s. 215-32). İslâm öncesi dönemde bölge ticaretinin üzerinde küresel ölçekte Romalılar ve Persler gibi hâkim güçlerin etkisi söz konusu olmakla birlikte, Arabistan'ın kuzeyinde ve güneyinde kurmuş oldukları devletlerle varlıklarını devam ettirmiş Nebatîler, Sebeliler, Katabanlılar, Himyeriler gibi yerel unsurların da etkileri dikkat çekmektedir. Nitekim, yazarın da ifade ettiği gibi, özellikle Güney Arabistan'ın yerlisi olan halklar sadece Kızıldeniz ve çevresindeki ticarete müdahil olmakla kalmamış, aynı zamanda sahip oldukları gemilerle Doğu Afrika, Hindistan ve Çin'e giderek uluslararası ticarete de rol oynamışlardır (s. 236-39).

Miladî VII. asra gelindiğinde artık bu yerel güçlerin arasından sivrilmeye başlayan bir başka güç dikkat çekmektedir: Mekke. İslâm'ın doğduğu asırda Kızıldeniz civarındaki ticareti Mekke'yi merkeze alarak inceleyen yazar, Hicaz'ın bölge ticaretindeki öneminin artmasını iki hususa dayandırmaktadır. Birincisi, Bizans ve Sâsânî devletleri arasındaki çekişme Mezopotamya'dan Akdeniz'e ve Anadolu'nun iç kesimlerine doğru yönelen ticaret yollarının güvenliğini olumsuz yönde etkilemiş ve bu sebeple Hicaz kervan yolu üzerindeki ticaret yoğunluğu artmıştır. İkincisi, Kızıldeniz'deki tehlikeli şartlar sebebiyle ve dönüş için önemli bir role sahip olan muson rüzgârlarının zamanını kaçırmak istemeyen denizciler, yüklerini bölgenin kuzeyinde bulunan Kulzüm ve Eyle gibi limanlara kadar götürmekten ziyade, güneyde bulunan Aden ve daha sonraları nadir de olsa Cidde gibi limanlara indirmeyi tercih etmişlerdir (s. 246-47). Yazar yukarıda zikrettiği iki sebeple birlikte Peters'in Mekke'nin Batı Arabistan'da bilinen herhangi bir ticaret yolunun üzerinde bulunmadığı ve Kızıldeniz'e kıyısı olmadığı için doğrudan deniz ticaretinde yer alamayacağına dair iddiasına katılmaktadır. Ancak diğer taraftan Câhiliye döneminde diğer ülke hükümdarları ile Hâşim b. Abdümenâf'ın yaptığı gibi şahsî birtakım anlaşmalar ve Mekkeliler'in bölgedeki ticaretin güvenle devam edebilmesi için gerek kendi aralarında gerekse diğer kabilelerle "ilaf"a dayalı kurmuş oldukları münasebetler neticesinde uluslararası ticarete müdahil olmaya başladıklarını ifade etmektedir. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde bölgedeki

ticaret yoğunluğu, buraya yönelen hacılarla giderek artmış ve Emevîler'in Şam'ı başkent yapmasıyla bu yoğunluk istikrar kazanmıştır. Emevîler'in doğu ticaretine önem verdiğini belirten yazar, bazı halifelerin bu ticaretin güvenliği için Afrika'nın doğu sahillerinde ticarî istasyonlar kurduklarını söylemektedir (s. 248-57).

Bir önceki bölümde Kızıldeniz-Basra Körfezi arasındaki rekabet gemicilik ve denizcilik açısından ele alınmıştı. Bu kısımda tekrar sayılabilecek birtakım bilgiler verilmiş olsa da, yazar bölge ticaretini tekrar canlandırmak için Fâtımîler'in harcamış olduğu çabalar üzerinde durarak bazı farklı hususlara işaret etmektedir. Fâtımîler dinî bir amaç için "dâî'd-duât" ile yürüttükleri propagandalarını aynı zamanda ticarî hedeflerine ulaşmak için de kullanmışlardır. Meselâ Sind ve Hindistan'da İsmâîlî misyonerlerle Mısırlı tacirlerin yan yana çalıştığını belirten yazar, Fâtımîler'in Razaniyye Yahudileri'nin kendi bölgelerinde ticaret yapmalarına müsaade ettiğini ve hatta bu gayrimüslim unsurları zaman zaman da teşvik ettiğini söylemektedir (s. 258-264). Kızıldeniz havzasındaki ticaret, iç kesimlerde kervanların kullandığı yollarla desteklenmiş ve tacirler, için bu yollar üzerinde hanlar inşa edilmişti. Bunun yanında uluslararası ticarete riskleri en aza indirmek için "mudârebe", yani ortaklık uygulaması yaygınlık kazanmış ve tüccarların uzak bölgelerle ilişkilerini rahatlatmak için "sarraflık" ve "vekâlet" gibi kurumlar ön plana çıkmıştı (s. 265-76). Devletin denetimlerinin özellikle ticaret üzerinde yoğunlaştığını söyleyen yazar, bu denetimlerin en önemli sebebinin nüfusun, sarayın, devletin ve ordunun temel ihtiyaçlarının karşılanması ihtiyacından doğduğunu belirtmektedir. Bu konuda Kızıldeniz'in Mısır dışındaki diğer üç bölgesiyle ilgili detaylı bilgiler olmadığını ifade eden yazar, bu sebeple sadece Fâtımîler'in Mısır'da ticaretin denetiminden sağladığı gelirler üzerinde durmaktadır. Kaynaklarda Kızıldeniz'e komşu diğer bölgelerle ilgili mâlûmatın olmayışının bir sebebinin de Abbâsîler'in ticaretin denetiminde Basra Körfezi'ne yoğunlaşmalarından kaynaklandığı söylenebilir. Kızıldeniz havzasındaki uluslararası ticaretin seyrinde devletin müdahalesinin yanında, yine devletin bazı tüccar sınıflarıyla ilişkisi önem arz etmektedir. Bu tüccar sınıflarının içinde özellikle Avrupa içlerinden Çin'e kadar ticarî ağlar kurmuş olan Razaniyye Yahudileri ile sonraki dönemlerde etkinlikleri daha da artan ve baharat ticareti ile uğraşan Kârimî tüccarlar ön plana çıkmaktadır (s. 276-90).

Kızıldeniz havzasının iktisadî ve ticarî kaynakları bakımından doğu yakasında Yemen, batı yakasında da Mısır önemini her zaman korumuştur. Yemen, konumu itibarıyla, bir anlamda Kızıldeniz'in Hint Okyanusu'na açılan "kapı"sı olma avantajını eski dönemlerden beri hep elinde bulundurmuş ve Uzak Doğu'dan Akdeniz'e ulaşan malların ticaretinden önemli gelirler elde

etmiştir. Diğer taraftan iklim şartları itibariyle Arabistan'ın diğer bölgelerine nazaran daha elverişli koşullara sahip olan Yemen, yazarın da belirttiği gibi, bölge dışından talep edilen bazı ürünleri kendi ihtiyacından fazla ürettiği için iktisadî açıdan gelişmiş bir toplum yapısına sahip olmuştur. Kızıldeniz'in batı yakasında bulunan Mısır, Yemen gibi hem konumu hem de iklim şartları itibariyle söz konusu havzanın bir diğer iktisadî kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Mısır'ın ilk dönemlerden itibaren ticaretteki etkinliğinin en önemli sebebinin ziraî ve sınaî üretim kapasitesi olduğunu söyleyen yazar, Mısır'ın ayrıca "dünyanın tahıl ambarı" olma özelliğini antik dönemlerde sürdürdüğü gibi, İslâmî dönemde de, başta Hicaz olmak üzere, Bağdat ve diğer şehirlerin tahıl ihtiyacını karşılayarak devam ettirdiğini belirtmektedir (s. 298-304). Bu bölüm, ticarete konu olan mallar ve bu malların özelliklerini ele alan başlıkla son bulmaktadır (s. 305-46).

Kitabın dördüncü ve son bölümünde Aden, Cidde, Car (Bükeyre), Kulzüm, Eyle (Akabe), Ayzab, Şuaybe, Sevakin, Kuseyr, Moha, Yenbu ve Zebid (Galafika) olmak üzere Kızıldeniz'in hem doğu hem de batı yakasında yer alan on iki liman şehri üzerinde durulmuştur (s. 351-444). Zaman zaman güncel bilgilere de atıf yapan yazar, ele aldığı liman kentlerinin erken Ortaçağ boyunca sahip oldukları iktisadî özelliklerini incelemekle kalmamış; Antikçağ'dan itibaren yaşamış oldukları ticarî tecrübeler de işaret etmiştir. Yazara göre bu şehirler bölge ticaretinden önemli gelirler elde etmekle birlikte, ticaretin seyrinden de doğrudan etkilenmişlerdir. Meselâ ticaretin geliştiği dönemlerde tüccarların da etkisiyle nüfusu artan bu yerleşim merkezleri, ticaretin yön değiştirdiği zamanlarda nüfus daralması yaşamış ve hatta bazıları terk edilmiştir (s. 455).

Netice itibariyle Müslümanlar tarih içinde sahip oldukları medeniyet havzasında farklı kültür ve medeniyetlerin mensubu olan toplulukları bünyelerinde barındırmış ve bunlar arasında ahenkli bir idarî sistem tesis etmiştir. Bu açıdan bakıldığında "idarî ve siyasi" başarıdan bahsetmenin yanında, belki de bunun en önemli dayanağını oluşturan "ticarî ve iktisadî" bir sistemden de söz etmek gerekmektedir. Yazarın ifadesiyle söylemek gerekirse "tarihi sadece muzafferlerin siyasi tarihinden ibaret olarak" görmekten ziyade, İslâm toplumu oluşturan iktisadî ve coğrafi faktörlerin de göz önünde bulundurulması kaçınılmazdır. Son olarak bu çalışmasıyla 2010 Prof. Dr. Işın Demirkent Tarih Ödülü'nü almaya hak kazanan Utku'yu tebrik ediyor ve akıcı bir üslûpla kaleme almış olduğu kitabının yeni çalışmalarının habercisi olmasını temenni ediyoruz.

Halil İbrahim Hançabay

(Arş. Gör., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Eternal Performance: Ta'ziyeh and Other Shiite Rituals

ed. Peter J. Chelkowski

Calcutta: Seagull Books 2010, 425 sayfa.

Bir dinî grubu ekol sistematığıne kavuşturan ve mezhep haline getiren, kendisine has ayin, erkân ve merasimlerdir. Bu tarz sosyal tezahürler ve uygulamalar olmadan bir grubun varlığını sürdürmesi ve münhasır mezhep kimliğine bürünmesi mümkün değildir. Şiilik, pratik ve duygusal mirasını Kerbelâ ve buna bağlı unsurlar etrafında oluşturmuştur. 61'de (680) vuku bulan Kerbelâ trajedisi, İslâm kültürünü derinden etkilemiş ve Şiilik dinî/mezhebî bir karakter almaya başlamıştır. Tevvubun, Muhtar es-Sakafi vb. siyasî ve içtimâî hareketler, duygusal Ehl-i beyt taraftarlığının siyasî/mezhebî bir karaktere doğru evrilmesine yol açmış ve Şiiliğin temel karakteristiğinin şekillenmesine sebebiyet vermiştir. Ehl-i beyt ve Şîa açısından oldukça çileli ve sancılı geçen Emevî iktidarı sonrasında Şiiler biraz nefes almış; ama çok geçmeden Abbâsî iktidarı da Ehl-i beyt'e sırtını dönmüştür.

Şîa, kurumsal ve mezhebî gelişimi için ihtiyaç duyduğu politik desteği Büveyhî iktidarıyla bulmuştur. 334'te (945) iktidara gelen Büveyhîler siyasî mülâhazalarla Abbâsî iktidarını lağvetmemiş ama siyasetin gerçek sahibi olmuşlardır. Şîi bir hanedan olan Büveyhîler'in Şîi cemaate verdikleri destekle Şiiliğin kurumsal, literal ve mezhebî kimliği olgunlaşmaya başlamıştır. 352'de (963) Muizüddevel'nin fermanıyla çarşı pazar kapatılmış, kadınların yüzleri açık olarak dövünmelerine, Hz. Hüseyin için gözyaşı dökmelerine ve yas tutmalarına izin verilmiştir. 334 (964) senesinde de Gadîr-i Hum Bayramı resmen kutlanmaya başlanmış ve Muharrem/Kerbelâ törenleri popüler Şîi dindarlığının en önemli alanları olarak Şîi mâneviyatına dahil olmuştur.

Muharrem/Kerbelâ törenleri, yaygın adıyla "tâziye", Şîi mâneviyatını ve Şîa'nın psikolojik ve duygusal cephesini canlı tutan temel uygulamalardır. Hz. Hüseyin'in Emevî iktidarına karşı olan mücadelesi, dinin temel bir rûknü sayılmış ve şehit imam için gözyaşı dökmek bir ibadet olarak görülmüştür. Şîi Müslümanı, tâziye yoluyla şahsî tekâmülünü tamamlamaya ve geçmiş ile gelecek arasında bir irtibat kurmaya çalışmaktadır. Hüseyin, "şehitlerin efendisi" unvanıyla taltif edilmekte ve ölümü Hz. İsa'nın ölümü gibi bütün Müslümanları ve insanları günahlardan arındırmak için yapılmış bir fedakârlık örneği olarak görülmektedir. Hüseyin'in ölümü politik düzlemde, hem geçmişte hem günümüzde, rol model olarak Şîi kültürünü canlı tutmuştur. Erken dönem Şîi hareketleri, Safevîler'in İran'ı Şiileştirme siyasetleri ve 1979 İran İslâm devrimi,

Kerbelâ ve Hüseyin motiflerini kullanmıştır. Binaenaleyh tâziye geçmişle geleceği buluşturan canlı ve fonksiyonel bir sistemdir.

Erken dönemde Ehl-i beyt imamlarının türbelerini ziyaret etmek, Kerbelâ şehitleri için gözyaşı dökmek tarzındaki sade uygulamalar zamanla şiir, edebiyat, merasim ve tiyatro temsillerine varan bir yoğunluk ve zenginliğe kavuşmuş ve tâziyenin bilinen şekil ve uygulamaları ortaya çıkmıştır.

Bağımsız çalışmalar halinde düşünüldüğünde, tâziye ve buna bağlı unsurlarla ilgili çok sayıda kitap ve araştırma mevcuttur. Büyük oranda Farsça ve Arapça olarak telif edilen bu eserler belirgin bir mezhebî renk taşımaktadır. Farsça ve Arapça telif edilen “pür Şîî” metinlerin yanında, Türkçe telif edilen Anadolu Alevî/Bektaşî kültürüne has Bâtınî metinler ve Sünnî tasavvuf bünyesinde üretilen unsurlar da vardır. Bu alanın en zengin eserleri hiç şüphesiz Farsça telif edilenlerdir. Safevîler döneminde Şiîliğin resmî mezhep olarak benimsenmesiyle birlikte, Fars şiiri ve edebiyatı Şiîliğin hizmetine girmiş, klasik Fars şiirinin aşk, irfan, şarap ve kadın merkezli temaları yerini Ehl-i beyt imamlarının övgü ve senasına bırakmıştır. O dönemde başlayan süreç günümüze kadar devam etmiş ve muazzam bir Ehl-i beyt, Muharrem, Kerbelâ ve tâziye edebiyatı oluşmuştur.

Tâziye ile ilgili en kapsamlı kitap 1976 yılında Peter J. Chelkowski editörlüğünde *Ta'zîyeh: Ritual and Drama in Iran* adıyla basılmıştı. Konusunda uzman 20 bilim adamının katkılarıyla ortaya çıkan bu eser, 1976 yılında Şiraz Sanat Festivali bünyesinde düzenlenen “Tâziye” konulu sempozyumun tebliğlerinden oluşmaktaydı. Tâziyeyi tarih, kültür, semioloji, sanat tekniği, müzik, felsefe ve tiyatro gibi geniş bir zâviyeden ele alan bu çalışma, uzun süre alanında müracaat edilen temel kitaplardan biri oldu. Mamafih 1976'dan günümüze kadar Şiî dünyada oldukça büyük gelişmeler yaşandı. 1979'da vuku bulan İran İslâm devrimi, Hizbullah'ın Lübnan siyasetindeki yükselişi, Irak'ta Baas diktatörlüğünün yıkılması vb. gelişmeler Orta Doğu'da dinî, siyasî ve kültürel dengeleri yeniden şekillendirdi. Baskı altında yaşayan Şiî havzalar da bu değişimden büyük oranda etkilendi; Şiî topluluklar uzun süre mahrum edildikleri dinî, siyasî, ekonomik ve kültürel haklarına kavuşmaya başladılar.

Yine Peter J. Chelkowski'nin editörlüğünde yayımlanan ve bu değerlendirmeye konu olan *Eternal Performance: Ta'zîyeh and Other Shiite Rituals* adlı kitap, yukarıda bahsi geçen kitabın güncel, genişletilmiş ve zenginleştirilmiş versiyonu olarak görülebilir. Kitap, editörünün ifadesiyle, 2002 yılında Lincoln Center'da icra edilen bir tâziye merasiminden ilham alınarak hazırlanmıştır. Lincoln Center'daki icradan sonra *The Drama Review (TDR)*, bir sayısını

“From Karbala to New York” başlığıyla tâziyeye ayırmıştır. Tâziye kültürünü tanımaya yönelik ilginin dünya çapında günbegün artması, tâziye üzerine dünyanın dört bir yanında farklı enstitüler bünyesinde doktora tezlerinin yapılması, Seagull Books’u böyle bir çalışmaya iten diğer bir sebeptir.

24 ayrı başlık altında tâziye konusunu ele alan kitap güncel olarak bu alanda yapılmış en kapsamlı ve en nitelikli çalışmadır. Tâziyeyi tarih, tiyatro ve sanat tekniği, müzik, edebiyat, kritik, din, siyaset ve antropoloji olmak üzere çok geniş bir yelpazede ele alan bu çalışma Şii geleneğin mânevî, psikolojik ve popüler dindarlık cephesine ilgi duyan her düzeyde araştırmacı ve okuyucuya hitap edecek bir muhtevaya sahiptir. Kitap Şiiliğin ana yurdu olan Orta Doğu’dan Batı dünyasına kadar farklı ilgi ve disiplinleri müşterek bir konu etrafında buluşturmuş ve ortaya tâziye konusunu en ince detaylarına kadar ele alan “anatomik” bir çalışma çıkmıştır. İnterdisipliner bir bakış açısının ürünü olan kitap uzun süre bu alana ait ihtiyaçlara ve sorulara cevap olacak mahiyettedir. Doğulu ve Batılı araştırmacıları yoğun bir şekilde buluşturmak da kitabın başka bir hususiyetidir. Güncel olması ve Şiiliğin yaşadığı modern tecrübeleri bünyesine alması sebebiyle bu kitap önceki çalışmaların zaaf ve kusurlarından da büyük oranda uzaktır. Kitap içinde yer alan makalelerin başlıkları ve muhtevaları şu şekildedir:

Peter J. Chelkowski, “Time Out of Memory: Ta’zیه, the Total Drama” adlı makalesinde ıstırap ve yas tiyatrosunun umumiyetle Batı’ya, özel anlamda Hıristiyanlığa atfedildiğini, oysa bu alanda gelişen en önemli tiyatro geleneklerinden birinin İran’da ve son dönemlerde Lübnan’da icra edilen tâziye tiyatrosu olduğuna değinmektedir.

Rebecca Ansary Pettys’in “The Ta’zیه of the Martyrdom of Hussein” adlı makalesi, Kevir Çölü’nün merkezinde yer alan Der Hûr adlı bir vahaya ait olan “Hüseyn’in Şehâdeti” adlı metne dayanmaktadır. İngilizce’ye aktarılan bu tâziye metninde merkezî tema olan Hüseyn’in şehâdeti duygu yoğunluğu ve teferruatı içinde sunulmaktadır.

Kamran Scot Aghaie, “The Origins of the Sunnite–Shiite Divide and the Emergence of the Ta’zیه Tradition” adlı makalesinde bütün dinî geleneklerde var olan mezhepleşme hakikatine işaret ettikten sonra, erken dönem Kerbelâ ağıtları, Büveyhiler, Safevîler ve Kaçarlar döneminde tâziye temsillerinin tarihî gelişimini ele almaktadır.

Jean Calmard ve Jacqueline Calmard’ın birlikte kaleme aldığı, “Muharram Ceremonies Observed in Tehran by Ilya Nicolaevich Berezin” (1843) adlı makale, ünlü Rus oryantalist Ilya Nicolaveich Berezin’in 1842-1845 yılları arasında Transkafkasya, İran, Mezopotamya, Mısır, İstanbul ve Kırım’a yaptığı

akademik gezilerin notlarına ve gözlemlerine dayanmaktadır. Makale XIX. yüzyılın birinci yarısına ait tâziye temsillerini birinci elden gözlemlerle anlatması açısından oldukça önemlidir.

William O. Beeman ve Mohammad B. Ghaffari'nin birlikte yazdığı "Acting Styles and Actor Training in Ta'zīyeh" adlı makale, tâziye tiyatrosunun teknik yönlerini ele almakta ve tâziye temsillerinde yer alan oyuncuların ve şarkıcıların gelişim ve eğitim safhalarını detaylı olarak incelemektedir.

Mohammad Reza Khaki, "Identification and Analysis of the Scenic Space in Traditional Iranian Theater" makalesinde tâziye geleneğinin zaman içinde gelişen ve olgunlaşan farklı bir türünü, seküler ve mizahî bir tarz olan "şebih mozhik" türünü incelemektedir. Nispeten yeni olan ve dinî tâziye formundan türeyen bu tür, İslâm geleneğinden gelen temalara ilâveten İran mitolojisi, İncil vb. alanlardan da beslenmiştir. Khaki, tarihî metinlerle tâziye metninin kronolojik olarak incelenmesiyle dinî formun dışında seküler temaların da görülebileceğini ve Meclis-i Emir Timur, Çöldeki Derviş, Hallac-ı Mansur, Şems-i Tebrizî, Rum Mollası, Meclis-i Şehinşâh-ı İran, Nâsıruddin Şâh ve Muinolbuka adlı metinlerin incelenmesiyle dinî alandan seküler temalara geçişin izinin sürülebileceğini belirtmektedir.

Iraj Anvar, "Peripheral Ta'zīyeh: The Transformation of Ta'zīyeh from Muharram Mourning Ritual to Secular and Comical Theatre" adlı makalesinde ıstırap ve yas kültürü içinde şekillenen tâziye tiyatrosu içinden tamamen güldürmeye ve eğlenceye dayalı seküler formların gelişimini incelemektedir.

Sadegh Homayouni'nin "A View from the Inside: The Anatomy of the Persian Ta'zīyeh Plays" adlı makalesi tâziyenin temel bileşenlerini ele almaktadır. Buna göre Farsça tâziye temsillerinin temel malzemesi şiir, müzik ve icra/performans tarzıdır. İranlılar'ın şiire olan doğal temayülü bu alanı zenginleştirmiştir. Temsillerde zaman, mekân ve mesafe önemini yitirmekte; at, kılıç ve kalkan gibi gerçek objeler Fırat Nehri'ni temsil eden su ile şehâdeti temsil eden kırmızı renye karışmaktadır.

Terence O'Donnell, "Garden of the Brave in War: Recollections of Iran" adlı makalesinde tesadüfen davet edildiği ve dahil olduğu bir köy tâziye meclisini tasvir etmektedir. O'Donnell köy sadeliği ortamında cereyan eden bu tâziye temsiliinde taşra insanının ruh dünyasını detaylarıyla gözlemleyip aktarmaktadır.

Nigar Mottahedeh, "Karbala Drag Kings and Queens" adlı makalesinde tâziye performanslarında kullanılan peçenin tarihî ve pratik sebeplerini izah ederken gözden kaçan bir hususa değinmektedir ki o da millî İran kimliğinin bu coşkulu ve heyecan dolu gösterilerin arkasında kendine yer bulmasıdır.

Mottahedehe' göre tâziye sadece Şii mâneviyatına hizmet etmekle kalmayıp aynı zamanda "öteki" karşısında İran ruhunun ve kültürünün farklılığını da ifade etmektedir ve tâziye dinî boyutlarına ilâveten millî ve politik boyutlar da içeren bir alana dönüşmektedir.

Stephen Blum, "Compelling Reason to Sing: The Music of Ta'zieh" adlı makalesinde müzik ve bağlı unsurların tâziye törenleri içindeki fonksiyonlarına dikkat çekmektedir. Yazar, Farsça'nın hezec, mutakarib, remel ve muctas gibi klasik vezinlerinin bolca kullanıldığını davul, trompet vb. enstrümanların zorunlu olmamakla birlikte, tâziyeye bir derinlik kattığını ifade etmektedir.

Hamid Dabashi, "Ta'zieh as Theatre of Protest" adlı makalesinde Protest bir inanç olarak Şîlik'i ele almaktadır. Tâziyenin temel unsurunun mazlum teması olduğunu ifade eden Dabashi buradaki karakterlerin metaforik değil, metamorfik olduğunu; binaenaleyh bu karakterlerin kolaylıkla çağdaş karakterlere dönüşebildiğini belirtmektedir. Nitekim İran İslâm devrimi öncesinde İmam Humeynî Hüseyin'e, Şah ise Yezid'e dönüşmüştür.

Janet Afary'nin, "Shi'ite Narratives of Karbala and Christian Rites of Penance: Michel Foucault and the Culture of the Iranian Revolution 1978-79" adlı makalesi Michel Foucault'un 1978 yılındaki İran seyahati ve İran devrimi ile Hıristiyan geleneği arasında kurduğu paralellikler hakkında derin bir tahlil ve incelemeyi içermektedir. Foucault, Muharrem törenlerindeki tövbe ve pişmanlık hissinin Hıristiyanlığa çok benzediğini; Orta Çağ'da Avrupa dinî tiyatrosunda Yahudilerin zulüm ve hile sembolü olduğunu, Şii tâziye tiyatrosunda ise Emevî hanedanının ona karşılık geldiğini, Hıristiyanlık'ta Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesinin Şia geleneğinde Hüseyin'in Kerbelâdaki şehâdetine karşılık geldiğini belirtmektedir.

Milla Mozart Riggio, "Moses and the Wandering Dervish: Ta'zieh at Trinity College" adlı makalesinde İran tâziye tiyatrosunun İran'a has olduğu ve sair Şii havzalarında icra edilen Muharrem törenlerinden farklı olduğunu kaydetmektedir. Riggio bu dinî tiyatronun farklı kültürler, özellikle İslâm ile Hıristiyanlık arasında bir köprü kurmaya vesile olabileceğini ve tâziye tiyatrosunun Hıristiyanlık'taki "passion play" ile sembolik formlar, sosyal yapı ve ritüel açısından benzerlikler taşıdığını; Trinity College bünyesinde bir tâziye temsili gerçekleştirme fikrinin de bundan kaynaklandığını belirtmektedir.

Peter J. Chelkowski, tâziye direktörü Muhammad b. Ghaffari ile yaptığı mülâkatta tâziye merasimlerinin Şah dönemindeki konumunu, İran'ın farklı bölgelerinde uygulanan tâziye formlarını ve 1976 yılında "Şiraz Sanat Festivali"nde icra edilen tâziye performansının tâziye geleneğinin yeniden ihyasına olan etkisinin izlerini sürmeye çalışmaktadır.

Nigel Redden'in "Presenting Ta'ziyeh at Lincoln Center", Alain Crombecque'in "Ta'ziyeh in France: The Ritual of Renewal at the Festival D'automne" ve Anna Vanzan'ın "Ta'ziyeh in Parma" adlı makaleleri ise sırasıyla Amerika, Fransa ve İtalya'da icra edilen tâziye temsillerini ele almaktadır.

Elizabeth Fernea, "Remembering Ta'ziyeh in Iraq" adlı makalesine tâziyenin tanımı ve Şii kültürü açısından merkezî önemine işaret ederek başlamakta, ardından diğer Şii bölgelerinden farklı olarak Irak'ta süregelen bir uygulamaya işaret etmektedir. Buna göre Irak'ta tâziye iki aşamalı olarak icra edilmektedir. Birinci aşama İran ve sair Şii havzalarında icra edilen tâziyedir. İkinci aşama ise "erbain" diye adlandırılan ve Hz. Hüseyin'in vefatının kırkinci gününde icra edilen merasimlerdir. Şiiler erbaini Hz. Hüseyin'in türbesine yapılacak bireysel bir hac (ziyaret) fırsatı olarak değerlendirmektedir.

Augustur Richard Norton, "Ritual, Blood, and Shiite Identity: Ashura in Nabatiya, Lebanon" adlı makalesine Güney Lübnan'ın Cebel Âmil bölgesi ve buranın merkezî durumunda olan Nebatiye'nin Şii dünya açısından önemini anlatarak başlamakta ve daha sonra İran'dan buraya ithal edilen tâziye tiyatrosunun icrası ve Lübnan Şiiliği'nin "millî bilincine" olan etkisine işaret etmektedir.

Sabrina Mervin, "Shiite Theater in South Lebanon: Some Notes on the Karbala Drama and the Sabaya" adlı makalesinde Lübnan Şiiliğinin İran tâziye tiyatrosunu taklit ederek oluşturduğu "Lübnanlaştırılmış" tâziye formunu incelemektedir. Burada beden dili ve drama becerisinden ziyade, metin öne çıkmaktadır. İsrail işgalinin bittiği 2000 yılından sonra, daha çok izleyiciye ulaşmak için, Lübnan dinî tiyatrosunu profesyonelleştirme çabaları başlamıştır.

Mary Elaine Hegland, "Flagellation and Fundamentalism: (Trans)forming Meaning, Identity and Gender through Pakistani Women's Rituals of Mourning" isimli makalesinde 1991 yılında Pakistan'ın Peşaver şehri ve etrafında gözlemlendiği Muharrem törenlerini anlatmaktadır. Buradaki merasimlerin şekil ve içeriği Peşaver'in yerli Şii cemaati ile Pukhtun ve Farsça konuşan Kızıbaş grubun müşterek çabalarıyla olgunlaşmıştır. Bu yörede kadınların Muharrem törenlerinde merkezî bir rolü vardır. Bu, Şii-dinî milliyetçiliğinin bir yansımasıdır. Bu durumun siyaseten getirisini ve sonuçlarını fark eden Şii ulemâ kadınların kendi tâziye meclislerini oluşturmalarını hoş görmüşlerdir.

Bridget Bloomfield, "The Heart of Lament: Pakistani-American Muslim Women's *Azadari* Rituals" adlı makalesinde Amerika sınırlarında yaşayan Pakistan kökenli Müslüman kadınların kurdukları tâziye meclislerini anlatmaktadır. Evlerde, Hüseyniye, Zeynebiye ve çok amaçlı başka salonlarda icra

edilen bu meclisler tamamen kadınlara mahsustur. Bu törenler Müslüman Şii kadınına kendi dindarlığını inşa etme ve kutsal olanla temasa geçme imkânı vermektedir.

Son olarak Peter J. Chelkowski, “From the Sun-Scorched Desert of Iran to the Beaches of Trinidad: Ta’ziyeh’s Journey from Asia to the Caribbean” adlı makalesinde Safevî döneminde Şiîliğin resmî mezhep olarak kabul edilmesiyle geliştirilen tâziye formlarının uzak diyarlara taşınmasını ele almaktadır. Bilinen şekliyle tâziye Hintli Şii Müslümanlar tarafından Hindistan’a taşınmış, oradan da Karayipler’e geçmiştir. Karayipler’de “Hosay” adını alan bu merasimler geleneksel formundan oldukça uzaklaşarak Hindu ve Sünnî Müslümanlar’ın da katıldığı bir çeşit “millî Hint” dayanışmasına dönüşmüştür.

Sonuç olarak kitap, tâziye kültürünü bütün boyutlarıyla ele alan interdisipliner bir çalışmadır. Bilindiği üzere popüler Şii dindarlığı tâziye ve bağlı unsurlar üzerinden gelişmiştir. Şiîliğin ve Şii ruhunun anlaşılması da büyük oranda bu popüler dindarlığın izlerinin sürülmesine bağlıdır. Kitabın muhtevasının sunduğu renklilik ve çeşitlilik, farklı bileşenleri farklı bakış açılarıyla anlamaya imkân vermekte; din-siyaset, din-kültür, din-etnik kimlik vb. birçok farklı başlığa atıfta bulunmaktadır. Türk okuyucusunun bu kitaptan çok yönlü olarak istifade edeceği âşikârdır; zira burada Anadolu Alevî-Bektaşî kültürü üzerinden kısmen aşına olduğu Muharrem/Kerbelâ kültürünün Şia coğrafyasındaki orijinal uygulamalarını tanıma imkânı bulacaktır.

Mehmet Çelenk

(Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Din Felsefesi: Seçme Metinler

ed. Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger,
çev. Rahim Acar, Nebi Mehdiyev, Hümeýra Özturan, Osman Baş

İstanbul: Küre Yayınları, 2013, 843 sayfa.

Din felsefesi, konuları itibariyle felsefeyle yaşıt kabul edilse de, 1821, 1824, 1827 ve 1831’de Berlin Üniversitesi’nde din felsefesi üzerine konferanslar veren Hegel’le başlatılır. Din felsefesini özel bir metodolojiyle ele alan kişi ise Henry Dumery olmuş ve zaman içerisinde farklı ekollere mensup yazarlar tarafından din felsefesinin konularına değinilmiş; bu şekilde alana ait hususlar genişlediği gibi, daha derinlikli olarak ele alınmıştır. Bu süreçte farklı kişilerce

“din felsefesi” adı altında yazılan kitaplar da yaygınlaşmış, alana dair temel okuma veya seçkiler hazırlanmıştır. Genelde din felsefesiyle ilgili konuları ihtiva eden eserler, telif eden kişilerin öncelikle kendi inceledikleri konular doğrultusunda oluşturulmuştur. Bu eserlerin zaman içerisinde yeniden ele alınması, bilgilerin artması ve değişmesiyle birlikte eksikliği hissedilen konularda ilâve metinlerin eklenmesi veya bazı metinlerin çıkarılması bir gereklilik haline gelmiştir.

Burada ele aldığımız eserin yazarları hem ders kitabı olarak yazdıkları *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş* (çev. Rahim Acar, İstanbul: Küre Yayınları, 2006; orijinal ismi: *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*), hem de *Din Felsefesi: Seçme Metinler* (orijinal ismi: *Philosophy of Religion: Selected Readings*) adlı eserlerini farklı baskılarında yenilemekte ve bu şekilde konuları ve eserlerinin geçerliliklerini canlı tutmaktadırlar. Zira bu, bilginin son derece hızla geliştiği ve yayıldığı bir zamanda kaçınılmazdır. Alana yeni giren akademisyen ve yeni eklenen eserlerle, konuşulan ve ele alınan konular sürekli değişmektedir. On yıl önce yazılan bir eserin bugün geçerliliği tartışılmaktadır. Böyle bir durumda yapılması gereken şey yazarın periyodik olarak eserini yenilemesi olmaktadır. Dolayısıyla bu iki eserin, hem bu yönü hem de paralellikleri sebebiyle birlikte okunduğunda kişilerin ezberden ziyade konuları anlayan ve sorgulayan bir konuma gelmesine katkıda bulunacağı düşünülebilir.

Eserde yer alan metinlerin konuları şunlardır: “Dinin Mahiyeti”, “Dinî Tecrübe”, “İman ve Akıl”, “İlahî Sıfatlar”, “Tanrı’nın Lehine Argümanlar”, “Tanrı’yı Argümansız Bilmek”, “Kötülük Problemi”, “İlahî Fiiil”, “Dinî Dil”, “Mucizeler”, “Ölümden Sonra Hayat”, “Din ve Bilim”, “Dinî Çeşitlilik”, “Din ve Ahlâk”. Fakat çoğu seçkide yer alan ateizm veya dinî epistemoloji ayrı bölümler tarzında oluşturulmamış, bunun yerine farklı bölümler içerisinde bunlarla ilgili metinler yerleştirilmiştir. Ayrıca çağdaş dönemden seçilen yazarlar, genelde alan olarak doğrudan din felsefesiyle ilgilenen isimlerden oluşmaktadır. Bu anlamda çağımızda din dili, adalet ve bir arada yaşamak gibi konularda önemli katkıları olan B. Russell, L. Wittgenstein, J. Rawls, J. Habermas gibi düşünörlere yer verilmemiştir. Yani alanda popülerliği olanlar değil, din felsefesinin ilgili konusunu belli ölçüde yansıtan yazarların metinlerine yer verilmiştir. Bu özellik seçkiyi aynı alandaki diğer eserlerden de ayırmaktadır.

Eserin en önemli özelliklerinden biri de seçilen her metnin ardından metnin dikkat edilmesi gereken yönlerine işaret eden çalışma sorularının eklenmesidir. Bir diğer özelliği ise okuyucuların konuya daha rahat girişini sağlamak için bölüm başlarında verilmiş olan konuyla ilgili açıklama kısımlarıdır. Bu yönüyle seçkinin sadece *Akıl ve İnanç* adlı eserde geçen konuları

tamamlayıcı metinleri içermekten ziyade, kendi içinde müstakil bir bütünlük taşıması sağlanmıştı. Eserin sonuna eklenen “Sözlük”, metin içinde geçen önemli kavramların anlamını kavramada özellikle bu konularla yeni ilgilenenlere yardımcı olacak niteliktedir. Ayrıca bölüm sonlarında verilen ileri okuma önerileriyle ilgili olarak yabancı dilde yazılan eserlerin bir bibliyografyası sunulmuştur. Fakat çevirmenler bu eserlerden Türkçe’ye çevrilmiş olanların künyelerini ilgili eserin yanında köşeli parantez içinde veya dipnot halinde çevirmen notu olarak vermiş olsalardı daha faydalı olurdu.

Eser her ne kadar teolojiyle karşılaştırıldığında tarafsız olması beklenen bir alan olan din felsefesi içerisinde yer alıyor ise de Müslüman filozoflara İbn Rüşd haricinde yer verilmemiştir. İbn Rüşd de Lao Tsu ile beraber eserin son baskısına eklenmiştir. Daha önceki baskılarda Buda, Upanişadlar ve Dalai Lama yer almıştır. Bu anlamda kitabı Doğu ile Batı’yı kuşatacak bir seçki olarak nitelendirmemiz mümkün değildir. Şu bir gerçek ki, içerisinde dinin yer aldığı konularda tarafsızlığın imkânı tartışmalıdır. Belirtilen eksikliğin aşılmasını Batılı yazarlardan beklemek fazla isabetli olmayacaktır. Bunun yerine kendi içimizden çıkan akademisyenlerin benzer bir seçkiyi İslâm filozoflarından veya Doğulu düşünürlerden hareketle oluşturmaları, bu sorunun büyük ölçüde aşılmasını sağlayacaktır. Batı’da ilgili metinlerin neredeyse tamamının İngilizce tercümesinin yapılmış olması, bu tür seçkilerin oluşturulmasını kolaylaştırmıştır; kendi ülkemiz için ise bu durum zor olmakla birlikte imkânsız değildir.

Seçkide din felsefesinde önemli tartışmaları içeren bazı metinler ilk kez ve tercümesi bulunanlar da eskisinden daha rahat anlaşılabilir bir üslûpla tercüme edilmiştir. Ortaçağ’dan günümüze kadar gelen ve ağırlıklı olarak tek tanrılı dinlerle ilgili lehte ve aleyhteki yazarların düşüncelerini içermesi, tarihî süreç içerisinde insanlığın dinlere bakışının felsefi bir panoramasını sunmaktadır. Alanın içeriğini düşündüğümüzde teistik ifadelerin daha yoğunluklu olduğunu da söyleyebiliriz.

Genel olarak bakıldığında 66’dan fazla müellifin ve 78 metnin tercümesi ister tek mütercim isterse çok sayıda mütercimin kaleminden çıksın, farklılıkların olmasını kaçınılmaz kılacaktır. Hacimli olan bu eserin büyük bir kısmı Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’nde öğretim üyesi olan Doç. Dr. Rahim Acar tarafından tercüme edilse de, dört farklı kişinin katkısı olmuştur. Buna rağmen eserin çevirisinde dikkati çekecek bir uyumsuzluk görülmemektedir. Fakat belki bazı ifadelerin fazlaca tırnak içerisinde verilmesi önlenebilirdi. Örneğin “non-realizm”i “gerçek-dışıcılık” şeklinde çevirmeyi tercih ettikten sonra bu kelimenin geçtiği hemen her yerde “gayrı hakikiyecilik” sözünü zikretmeye gerek yoktur. Dolayısıyla bu tür

kullanımlarda çevirmenlerin kendi tercihlerini tek kullanımla ifade etmeleri metinlerin akıcılığını daha da arttıracaktır.

Özel bir alanla ilgili olan bu seçki ilkin 1996 yılında basılmış ve 2009'a kadar dört baskı yapmıştır. Bu durum seçkiye verilen önemi göstermektedir. Ülkemizdeki etkisi ise zaman içinde kendisini gösterecektir. Fakat genel olarak bakıldığında bu alanda şimdiye kadar dilimize kazandırılan en derli toplu seçki durumundadır. Bu tür çalışmalar Türkiye'deki din felsefesiyle ilgili çalışmalara ivme kazandıracığı gibi, düşünme yolunda olan ilgili okurlara da önemli şeyler sunacaktır.

Tamer Yıldırım

(Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Vefeyat Obituary

Prof. Dr. Muhammed Aruı (1956-2013)

Muhammed Aruı, 26 Eylül 1956'da Makedonya'nın Gostivar iline bağlı Vrapište kasabasında, řair ve müderris olan Kemal Efendi'nin (1920-1977) cnc çocuğu olarak dünyaya geldi. 1970'te Trke eğitim veren sekiz yıllık ede Filiposki İlkokulu'nu, 1974'te Gostivar Pane Poposki Lisesi'ni bitirdi. 1975'te Saraybosna'daki Gazi Husrevbegova (Hsrevbey) Medresesi'nde bir yıl eğitim gördükten sonra Mısır'a gitti. 1979'da Kahire'deki Ezher niversitesi'nin Usl'd-din Fakültesi'nden mezun oldu. 1986'da Kahire niversitesi'nin Dr'l-lm Fakültesi'ne bağlı İslm Felsefesi Bölümü'nde "Nreddin es-Sbn ve ruh'l-kelmiyye min kitbihi'l-Kifye fi'l-hidye" başlıklı teziyle yüksek lisansını, 1994'te Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı Kelm ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı'nda "Abdlkhir el-Baėddi ve el-Esm ve's-Sift" başlıklı teziyle doktorasını tamamladı.

1995 yılında müellif, mütercim ve redaktör olarak alışmaya başladığı Türkiye Diyanet Vakfı İslm Araştırmaları Merkezi'ndeki (TDV İSAM) görevini 2012 yılına kadar sürdürdü. 2006'da Saraybosna Üniversitesi İslm İlimler Fakültesi'nde Kelm Anabilim Dalı'nda doentliğini aldı. İSAM'daki görevinin yanında, yerli ve yabancı pek ok üniversitede misafir ğretim yesi olarak alıştı. Marmara Üniversitesi İlhiyat Fakültesi (1996-2000), Sofya Üniversitesi Klasik ve Modern Filoloji Fakültesi (2001-2011), Saraybosna Üniversitesi İslm İlimler Fakültesi (2005-2007), Priştine Üniversitesi Filoloji Fakültesi (2007-2009) alıştığı başlıca üniversitelerdir.

2013'te İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Kelâm Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak çalışmaya başladı ve aynı yıl profesör oldu. Öğretim üyeliğinin yanında, çeşitli gazete ve dergilerde yazıları yayımlandı. 2013'te kısa bir süre TRT Arapça Kanalı'nda bir arkadaşıyla birlikte "Satır Arası" programını sundu. Evli ve dört çocuk babası olan Aruçi, yakalandığı elim hastalıktan kurtulamayarak 15 Kasım 2013 tarihinde tedavi gördüğü hastanede vefat etti. Vasiyeti üzerine cenazesi, doğduğu yer olan Vrapçiste'ye götürülerek babası rahmetli Kemal Efendi'nin yanına defnedildi.

Akademik çalışmalarında alan olarak seçtiği kelâm ve mezhepler tarihinin yanında, İslâm felsefesi, İslâm tarihi, sanat tarihi, Arap dili ve edebiyatı, Balkanlar ve Ortadoğu'nun siyasi ve kültürel durumu hakkında da araştırmaları bulunan Aruçi, yaptığı telif, tercüme ve tahkiklerle pek çok konuda eser vermiş; ulusal ve uluslararası toplantılarda bildiriler sunmuş, özellikle Doğu Avrupa ve Balkanlar'daki Müslümanların tarihi, kültürü ve sosyo-politik yapısıyla alakalı uluslararası pek çok konferansta müzakerelerde bulunmuştur. İlmî kimliğinin yanında, Balkanlar'da komünist rejimlerin çökmesi ve Eski Yugoslavya'nın dağılmasıyla birlikte patlak veren İslâm düşmanlığı ve Müslüman halklara yönelik saldırılar karşısında özelde Müslüman Arnavut kimliğinin korunması, genelde de eski Osmanlı tebaası olan Balkan Müslümanları'nın değerlerine sahip çıkılması hususunda ciddi gayretleri olmuş, çeşitli hayır kurumlarını Balkanlar'daki Müslümanların eğitimine, tarihî ve kültürel değerlerinin muhafazasına, özellikle cami ve okul yapımına teşvik etmiştir.

Arnavutça, Türkçe, Makedonca, Arapça, Boşnakça (Sırpça ve Hırvatça) ve Bulgarca'nın yanı sıra Fransızca ve İngilizce de bilen Aruçi'nin, babası Kemal Efendi'nin şiirlerini derlediği *Şiirlerim* (Üsküp: Logos-A, 1999) kitabının yanında, Prof. Dr. Bekir Topaloğlu ile birlikte hazırladığı ve İran Kültür Bakanlığı'nca ödüllendirilen Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhid*'i (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003; Beyrut: Dâru Sâdır, 2007) ve Nûreddin es-Sâbûnî'nin *el-Kifâye fi'l-hidâye*'sinin tahkikli neşri (İstanbul: İSAM Yayınları; Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1435/2013) basılmış eserleri arasında yer almaktadır. Bu eserlerin dışında *TDV İslâm Ansiklopedisi* (*DİA*) için, aralarında "Fettah Efendi", "Harâbâtî Baba Tekkesi", "Kalkandelen", "Kosova", "Mostar", "Ohri", "Bekir Sadak", "Sancak", "Saraybosna", "Şabanoviç, Hâzim", "Nûreddin es-Sâbûnî", "Taşköprü (Vardar)" ve "Yugoslavya"nın da bulunduğu pek çok maddeye imza atmış; yine Balkanlar'ın dinî, coğrafi, tarihî ve kültürel değerleriyle alakalı pek çok maddenin redaksiyonunu yapmış; başta Üsküp olmak üzere Balkanlar'ın sosyo-kültürel yapısı, tarihî kurumları, ilim ve irfan merkezleri, ilmî şahsiyetleri hakkında pek çok dilde makaleler kaleme almıştır. Aynı zamanda İSAM tarafından yazma eserlerin neşri için

oluşturulan tahkik komisyonunda görev alan Aruçi, Arapça'ya olan vukufiyeti sayesinde bu konuda da önemli katkılarda bulunmuş, Prof. Topaloğlu ile birlikte İSAM Tahkik Esasları'nın belirlenmesinde ilk adımları atmıştır.

Babası Kemal Efendi'nin rahle-i tedrisinde başlayan ve sırasıyla Gostivar, Üsküp, Saraybosna, Mısır ve İstanbul'da devam eden eğitim ve öğretim hayatı kendisine güçlü bir İslâmî kişilik kazandırırken, çocukluğundan itibaren tanık olduğu çalkantılı siyasi dönemler ve etnik çatışmalar, kendisinde millî kimliğine sahip çıkma, miras aldığı kültürel yapının muhafazası ve yeni nesillere aktarılma bilincini oluşturmuştur.

Muhammed Aruçi'nin yakalandığı elim hastalık sebebiyle vefatı, sadece ailesini ve akrabalarını değil, kendisini uzaktan yakından tanıyan bütün mesai arkadaşlarını, öğrencilerini, hocalarını, hemşerilerini ve hastalığı döneminde tedavisi için bütün imkânlarını seferber eden Bağcılar Medipol Hastanesi yetkililerini derin bir üzüntüye boğmuş; bu vefat aynı zamanda Vrapçişte'nin heyecanlı, neşeli, hayat dolu, coşkulu, kâh öfkeli kâh yufka yürekli, ama hep İstanbul âşığı ve Türkiye sevdalısı olan bir evladını, dahası İSAM'ın ve İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin çok değerli, birikimli, kültürlü, yedi farklı dilde konuşup yazabilen uluslararası bir akademisyenini yitirmesine sebep olmuştur.

Merhuma Allah'tan rahmet diliyoruz. Mekânı cennet olsun.

Aydın Topaloğlu

(Doç. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Edebiyat Fakültesi)

Ertuğrul Boynukalın

(Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yazarlar için not

- *İslâm Araştırmaları Dergisi*, yılda iki kez yayımlanan hakemli akademik bir dergidir. Dergide başta klasik İslâmî ilimler olmak üzere, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında yapılmış, İslâm düşüncesi ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki özgün makale telifi, derleme makale ve kitap tanıtımlarının yanı sıra sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri yayımlanır.
- Makalelerde daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya başka bir yerde 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 mümkünse 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Ayrıca makalelere 100–200 kelime arasında Türkçe öz ile makale başlığı ve yazarla ilgili bilgileri içeren bir kapak sayfası eklenmelidir.
- Makaleler Microsoft Word programında (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu), en az 2.5 cm kenar boşlukları bırakılarak, metin kısmının tamamı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1.5 satır aralıklı, dipnotlar 10 punto ve tek aralıklı olarak yazılmalıdır.
- Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Türkçe makalelerde uyulması gereken referans kuralları için bk. www.isam.org.tr (Yayınlar / Süreli Yayınlar / İslâm Araştırmaları Dergisi).
- Başvurular, ekli Word dosyası halinde dergi@isam.org.tr e-posta adresine gönderilmek veya CD'siyle birlikte bir nüsha halinde, "İslâm Araştırmaları Dergisi Yayın Kurulu Başkanlığı, TDV İSAM, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul" adresine postalanmak suretiyle yapılır.
- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine derginin yayımından sonra dergi ve ayrı basım gönderilir.
- Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, *Index Islamicus* ve *Turkologischer Anzeiger* tarafından taranmaktadır.

Information for Contributors

- *İslâm Araştırmaları Dergisi - Turkish Journal of Islamic Studies* is a biannual journal of the Centre for Islamic Studies (ISAM), which publishes 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 welcomes review articles and 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 articles published in the journal are double-blind peer reviewed, but the Editorial Board reserves the right to decide what articles will be published.
- Articles written in Turkish as well as in Arabic, Persian, English, French and German are welcome.
- 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 English abstract of 200 words or less and a cover letter with the title of the article and the contact information of the author should also accompany all article submissions.
- Articles should be typed in Times News Roman 12-point font with 1.5 spacing and ample margins on all sides, and footnotes in 10-point font with single spacing.
- Articles written in English/French/German should follow the Footnotes Referencing Style given at english.isam.org.tr (Publications/Turkish Journal of Islamic Studies).
- Submissions may be sent as a .doc attachment to dergi@isam.org.tr or may be posted, with an electronic copy (in Microsoft Word format) as well as a hard copy of the manuscript, to the Editor, Turkish Journal of Islamic Studies, TDV İSAM, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul, Turkey.
- 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.
- Articles in this journal are indexed or abstracted in ULAKBİM National Databases, *Index Islamicus* and *Turkologischer Anzeiger*.