

Dîvân *DISİPLİNLERARASI*
ÇALIŞMALAR DERGİSİ

**BİLİM
VE
SANAT
VAKFI**

ISSN 1309-6834

Dîvân: DİSİPLİNLERARASI ÇALIŞMALAR DERGİSİ

Cilt 25 Sayı 50 2021/1

Sahibi: Bilim ve Sanat Vakfı

Yazı İşleri Müdürü: Mustafa Özel

1996 yılında yayın hayatına başlayan *DÎVÂN*, 2007 yılına kadar *DÎVÂN: İlmî Araştırmalar* ve bu tarihten sonra *DÎVÂN: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* ismiyle yayınlanmıştır. Uluslararası hakemli bir dergi olan *DÎVÂN*, yılda iki defa yayınlanmaktadır. *DÎVÂN* sosyal ve beşerî bilimler alanlarında mukayeseli ve disiplinlerarası bir yaklaşımı benimseyen özgün araştırma ve yorumları içeren makaleler, araştırma notları ve kitap değerlendirmelerine Türkçe veya İngilizce olarak yer vermektedir.

Yazıların yayınına hakem raporları doğrultusunda Yayın Kurulu karar verir. Yayınlanmayan yazılar iade edilmez. Bu dergide yayınlanan yazıların bütün telif hakları Bilim ve Sanat Vakfı'na aittir. Akademik alıntılar haricinde, izinsiz derginin her hangi bir bölümü kopyalanamaz, dağıtılamaz, satılamaz veya başka bir şekilde kamusal kullanıma konulamaz. Yazıların bilim, dil ve hukuk açısından sorumluluğu yazarlarına aittir.

DÎVÂN: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi ULAKBİM, Worldwide Political Science Abstracts, International Political Science Abstracts (IPSA), Index Islamicus, Turkologischer Anzeiger, Ebsco Publishing, MLA International Bibliography ve Asos Index tarafından taranmaktadır.

DÎVÂN: JOURNAL OF INTERDISCIPLINARY STUDIES

Owner: The Foundation for Sciences and Arts

Legal Representative: Mustafa Özel

DÎVÂN is a bi-annual, international peer-reviewed academic journal devoted to comparative, interdisciplinary and multidisciplinary research in the social sciences and humanities. Founded in 1996, it appeared under the name *DÎVÂN: Scientific Studies* until 2007. Since then, it has been published as *DÎVÂN: Journal of Interdisciplinary Studies*. The journal publishes articles that contain original research and innovative perspectives, a selection of current book reviews and research notes in Turkish and English.

All submissions are initially assessed by the Editorial Board. Those deemed suitable then pass to, a panel of referees. Then, the Editorial Board makes the ultimate decision on publication. Manuscripts that fail to be selected for publication will not be returned. The copyright holder of the items published in the journal is the Foundation for Sciences and Arts. With the exception of academic quotations, no parts may be reproduced, redistributed, sold or transmitted in any form and by any means for public usage without a prior permission. Contributors are responsible for ensuring that their submissions adhere to the academic, legal, and linguistic standards of their disciplines.

The articles published in *DÎVÂN: Journal of Interdisciplinary Studies* are indexed by ULAKBİM, Worldwide Political Science Abstracts, International Political Science Abstracts (IPSA), Index Islamicus, Turkologischer Anzeiger, EBSCO Publishing, MLA International Bibliography and ASOS Index.

**DÎVÂN: DİSİPLİNLERARASI ÇALIŞMALAR DERGİSİ / DÎVÂN:
JOURNAL OF INTERDISCIPLINARY STUDIES**

Sahibi / Owner

Bilim ve Sanat Vakfı / The Foundation for Sciences and Arts

Yazı İşleri Müdürü / Legal Representative: Mustafa Özel

Editör / Editor-in-Chief

Abdurrahman Atçıl, Sabancı Üniversitesi, aatcil@divandergisi.com

Yayın Kurulu / Editorial Board

Ahmet Okumuş, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi
Halil İbrahim Düzenli, Samsun Üniversitesi
M. Cüneyt Kaya, İstanbul Üniversitesi
Mustafa Demiray, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
Macit Karagözoğlu, Marmara Üniversitesi
Nurullah Ardiç, İstanbul Teknik Üniversitesi
Ayşe Başaran, Boğaziçi Üniversitesi
Hümeyra Özturan, Marmara Üniversitesi

Danışma Kurulu / Advisory Board

Abdullah Yavaş, University of Wisconsin
Alparslan Açıkgenç, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi
Dimitri Gutas, Yale University
Fazıl Önder Sönmez, Boğaziçi Üniversitesi
Fred Dallmayr, University of Notre Dame
Engin Deniz Akarlı, Brown University
Evengelia Balta, National Hellenic Research Foundation, Athens
Hızır Murat Köse, İstanbul Medeniyet Üniversitesi
İ. Kafi Dönmez, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
İhsan Fazlıoğlu, İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Jamil Ragep, McGill University
Lejla Demiri, Eberhard Karls Universität Tübingen
M. Akif Aydın, İstanbul Medipol Üniversitesi
Murteza Bedir, İstanbul Üniversitesi
Richard Falk, Princeton University

Kitap Değerlendirme Editörleri / Book Review Editors

M. Enes Topgül, Marmara Üniversitesi, menestopgul@divandergisi.com

Editör Yardımcısı / Editorial Assistant

Volkan Uzundağ
Selim Tekke, selimtekke@divandergisi.com

Grafik Tasarım / Graphic Design: Salih Pulcu

Tasarım Uygulama / Design Implementation: Sibel Yalçın

Kapak Uygulama / Cover Implementation: Zeyd Karaaslan

Adres: **Bilim ve Sanat Vakfı, Vefa Cad. No: 35 34470 Vefa, İstanbul, Türkiye**

Tel: **+90 212 528 22 22 (pbx)** Faks: **+90 212. 513 32 20**

email: **info@divandergisi.com**

Basım: **Şenyıldız Matbaacılık** (Sertifika no. 45097)

Gümüşsuyu Cad. Işık San. Sit. No: 19/C 102 Topkapı-İstanbul

Tel: **+90 212 483 4791**

Basım Tarihi / Print Date: **Haziran 2021 / June 2021**

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI* ÇALIŞMALAR DERGİSİ

Cilt 26 Sayı 50 2021/1

İÇİNDEKİLER

MAKALELER

- Mezhep İlimi: Kâfiyeci'nin Fıkıh İçin Yeni Bir Alt-Disiplin Teklifi
Eyyüp Said Kaya 1
- Bir Timurlu Münşisi Neyi İnşa Eder? İhtiyar B. Gıyâsüddin'in Esâsü'l-İktibâs'ı Üzerine Bir
İnceleme
Ertuğrul Ökten..... 45
- “Modern-Premodern” Tartışmasının Ötesinde İbn Haldun'un Düşüncesi
M. Akif Kayapınar 89
- The Ontology of Globalization: The Loss of Worlds in the Face of Rising a Uniform Globe
Erdal Yılmaz 161
- Mukâtil b. Süleyman ve Tefsire Dair Eserlerinin Klasik Dönemdeki Tedavülü
M. Suat Mertoğlu..... 183

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

- John V. Tolan. *Faces of Muhammad: Western Perceptions of the Prophet of Islam from the
Middle Ages to Today*
Güllü Yıldız.....223
- Ömer Faruk Akpınar. *Rivayet Asrında İlet -Bezzâr Örneği-*
Ayşe Güler229
- Aileen R. Das. *Galen and The Arabic Reception of Plato's Timaeus*
Merve Nur Yaman235
- Ali Albayrak. *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin*
Mehmet Sait Kurtuluş242
- Hasan Spiker. *Things as They Are: Nafs al-amr and the Ontological Foundations
of Objective Truth*
Muhammet Maşuk Aktaş.....247

VEFEYAT

- “İmparatorluğun İktisat Tarihçisi”: Mehmet Genç (1934-2021) Hayatı, Kişiliği, Eserleri
Coşkun Çakır.....253

Dîvân JOURNAL of *INTERDISCIPLINARY STUDIES*

Volume 26 Issue 50 2021/1

C O N T E N T S

ARTICLES

- The Science of *Madhhab*: al-Kafiyaji's Introduction of a New Sub-discipline for Islamic Jurisprudence
Eyyüp Said Kaya 1
- What Does a Timurid Munshi Construct? An Examination of Ikhtiyar b. Ghiyath al-Din's *Asās al-Iqtibās*
Ertuğrul İsmail Ökten 45
- Ibn Khaldun's Thought Beyond the "Modern and Pre-modern"
M. Akif Kayapınar 89
- The Ontology of Globalization: The Loss of Worlds in the Face of Rising a Uniform Globe
Erdal Yılmaz 161
- Muqatil ibn Sulayman and the Circulation of His Tafsir Works in the Classical Period
M. Suat Mertoglu..... 183

BOOK REVIEWS

- John V. Tolan. *Faces of Muhammad: Western Perceptions of the Prophet of Islam from the Middle Ages to Today*
Güllü Yıldız..... 223
- Ömer Faruk Akpınar. *Rivayet Asrında İlet -Bezzâr Örneği-*
Ayşe Güler 229
- Aileen R. Das. *Galen and The Arabic Reception of Plato's Timaeus*
Merve Nur Yaman 235
- Ali Albayrak. *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin*
Mehmet Sait Kurtuluş 242
- Hasan Spiker. *Things as They Are: Nafs al-amr and the Ontological Foundations of Objective Truth*
Muhammet Maşuk Aktaş..... 247

OBITUARY

- "İmparatorluğun İktisat Tarihçisi": Mehmet Genç (1934-2021) Hayatı, Kişiliği, Eserleri
Coşkun Çakır..... 253

MEZHEP İLMİ: KÂFİYECİ'NİN FIKIH İÇİN YENİ BİR ALT-DİSİPLİN TEKLİFİ

Eyyüp Said Kaya

İslam Araştırmaları Merkezi
eyyupsaidkaya@gmail.com
orcid: 0000-0003-3229-6339

Öz

Geç dönem Memlûk Kahire'sindeki Hanefî âlimlerin merkezi şahsiyetlerinden olan Muhyiddin Kâfiyeci (ö. 879/1474), fıkıh mezhebine müntesip ferdin kendi mezhebiyle ilişkisini ele alan bir ilim dalı kurmayı teklif etmiş ve bu teklifini açıklamak üzere iki eser kaleme almıştır. Kâfiyeci'nin tasarladığı mezhep ilmini ele alan bu çalışmanın ilk yarısı, söz konusu teşebbüsün tarihi çerçevesini inşa etmeyi amaçlamaktadır. Bu çerçevede Kâfiyeci'nin biyografisinde bu teşebbüsünü anlamlı hale getirebilecek ayrıntılara dikkat çekildikten sonra, üç başlık altında mezhep ilminin İslam tarihiyle irtibatı kurulmuştur: Hanefî fıkıh usulü literatürü, Memlûk döneminde gelişen çok mezhepli toplum düzeni ve klasik sonrası dönemde ilimlerin sınırlarını yeniden sorgulama eğilimi. Makalenin ikinci yarısı Kâfiyeci'nin mezhep ilmini kurmak için kaleme aldığı *el-Ferah ve's-surûr* ile *Neşâtu's-sudûr* adlı eserlerini incelemektedir. Bu kısımda eserlerin içerikleri, bir yandan öne çıkan konu başlıkları altında tahlil edilmekte, diğer yandan telif edilmelerinin ardındaki hedefi ne ölçüde karşılayabildikleri sorgulanmaktadır. Sonuç kısmında

Kâfiyeci'nin teşebbüsünün başarılı olamadığı ortaya konulmakta ve bu durum geç klasik dönemde din ilimlerine felsefe-mantık dilinin hakim oluşu ile açıklanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Kâfiyeci, mezhep ilmi, Hanefi mezhebi, *eczâu'l-ulûm*, Mısır, *el-Ferah ve's-surûr*, *Neşâtü's-sudûr*

GİRİŞ

Memlük¹ Kahire'sindeki Hanefî çevresinin reisi² Muhyiddin Kâfiyeci 866/1462 senesinde, döneminin en itibarlı külliyelerinden biri olan Şeyhuniyye'nin baş müderrisi (*şeyhu't-tedris*)³ iken, yeni bir ilim dalı kurmayı teklif eder. *Mezhep ilmi* (ilmu'l-mezâhib) diye adlandırdığı bu ilim dalının eksenini fıkıh mezheplerine mün-tesip fertlerin, mezhepleriyle ilişkisi oluşturacaktır. Kâfiyeci *el-Ferah ve's-surûr fî beyâni'l-mezâhibi'l-erba'a fî'l-usûr* adını verdiği eserde açıkladığı bu teklifini öğrencilerine sunar ve bir sene sonra, 867/1463'te onlardan gelen tepkileri değerlendirdiği *Neşâtu's-sudûr fî şerhi'l-Ferah ve's-surûr*'u kaleme alır.⁴ Kâfiyeci'nin teklifi dönemin ilmî hayatına ilk bakışta aykırı durmaktadır. Asırlar boyunca metinden metine aktarılan yarı kalıplaşmış ifadeler arasındaki ince farklılıkları keşfetmenin gerektiği bir dünya içinde Kâfiyeci'nin alışılmadık duran bu teklifini, klasik sonrası dönemin ilim ve özellikle fıkıh tarihini anlamak için hareket noktası kabul etmek yerinde olacaktır. Bu teklifi anlamlandırmak için bir yandan Kâfiyeci'nin mezkur iki eserini derinlemesine okumak, diğer yandan IX/XV. asır Kahire'sinde yaşamış bir Hanefî tarafından bu görüşlerin dile getirilmesini sağlayan şartları, en azından ana hat-

1 Bu makaledeki çok mezhepli toplumların geliştirdiği yapılara dair satırları gözden geçirdiği için Alim Arlı'ya, Taşköprülüzade'nin *el-Livâü'l-merfû' fî hall-i mebâhisi'l-mevzû'* adlı eseri üzerine henüz yayınlamadığı tahkik ve tercüme çalışmasını benimle paylaştığı için Eşref Altaş'a, Şeyhuniyye şeyhleri silsilesine dair tespitlerinden yararlandığım M. Emin Canlı'ya, Müftü Ahmet Paşa'ya nispet edilen metnin Baberti'yle irtibatı konusundaki yardımı için Orhan Ençakar'a, *er-Ravh fî ilmi'r-rûh* ile *el-Ferah ve's-surûr*'un yazma nüshalarını temin ettiği için Özgür Kavak'a, metin üzerindeki tashih ve değerlendirmeleri için M. Cüneyt Kaya'ya çok teşekkür ederim.

2 "Hanefî mezhebinin Mısır'daki merkezi şahsiyeti olduğu" yönündeki ifade (*intehet ileyhi riâsetu'l-mezheb*) için bkz. Muhammed b. Ahmed İbn İyas, *Bedâi'u'z-zuhûr fî vekâi'id-duhûr*, haz. Muhammed Mustafa (Beirut: Müessesetü'r-Reyyan, el-Ma'hedü'l-Almani li'l-Ebhasi's-Şarkıyye, 2010), 3: 98.

3 Muhammed b. Abdurrahman Sehavi, *ed-Dav'u'l-lâmi' li-ehli'l-karni's-sâbi'*, haz. Abdullatif Hasan Abdurrahman (Beirut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 7: 228.

4 *Neşâtu's-sudûr* iki nüshası ve *el-Ferah ve's-surûr* ise tek nüshası esas alınarak yayınlanmıştır; bkz. Muhyiddin Kâfiyeci, *Neşâtu's-sudûr fî şerhi kitâbi'l-Ferah ve's-surûr ve yeliyehü kitâbu'l-Ferah ve's-surûr fî beyâni'l-mezâhibi'l-erba'ati ve'l-usûr*, haz. Hasan Özer (İstanbul: Daru'l-İrşâd, 2011).

larıyla ele almak gerekmektedir. Söz konusu şartlar fıkıh usulünün tarihinden müteahhir devrin ilim anlayışına, Memlüklerin adliye sisteminden Kâfiyeci'nin telif tarzına kadar çok boyutlu bir mahiyet arz etmektedir.

ŞEYHUNİYYE HANKAHI'NDA "ERBÂB-I MA'KÛLÂT" TAN BİR HANEFİ FAKİHİ

Muhyiddin Kâfiyeci (Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleymân b. Sa'd b. Mes'ûd er-Rûmî el-Berğamî el-Kâfiyecî)⁵ (d. 788/1386'dan sonra – ö. 879/1474) Bergama yakınlarında doğdu ve ilim tahsiline batı Anadolu medreselerinde başladı.⁶ Kütahya'da Vacidiye Medresesi'ne adını veren Abdülvacîd b. Muhammed Kütahî'nin (ö. 838/1435) ve Firişteoğlu Luğatî ile Osmanlı medreselerindeki en yaygın *Menâr* şerhinin müellifi olan İbn Melek Abdül-latif b. Eminüddin'in (ö. 821/1418'den sonra) öğrencisi olduktan sonra, Horasan'da ve Karadeniz'in kuzeyindeki Kıpçak bölgelerinde (*bilâd-ı Tatar*) eğitim aldı.⁷ Muhtemelen bu yolculuğu sırasında Hafızuddin Muhammed Bezzazi Kerderi'nin (ö. 827/ 1424) derslerine katıldı.⁸ Hocaları arasında Teftazani'nin meşhur öğrencisi Burhanuddin Haydar b. Muhammed Herevi'ye⁹ (ö. 830/ 1426) yer verilir, ama ondan nerede okuduğuna dair bir kayda rastlanmaz. Övgüyle bahsettiği¹⁰ ve kendisine örnek aldığı¹¹ Molla Fenari'nin

5 Hayatı hakkında bkz. Franz Rosenthal, "Kafiyadji," *EP*, 4: 414. Hasan Gökbulut, "Kâfiyecî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 24: 154.

6 Sehari, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 7: 228. Taşköprülüzade Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı Alimler-i*, haz. Muhammed Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 118-119.

7 Suyuti, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyin ve'n-nuhât* (yy. Daru'l-Fikr, 1979), 1: 117; Taşköprülüzade, *Şekâik*, 121.

8 Suyuti, *Buğyetu'l-Vu'ât*, 1: 117; Taşköprülüzade, *Şekâik*, 121.

9 Suyuti, *Buğyetu'l-Vu'ât*, 1: 117; Sehari, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 7: 228; Taşköprülüzade, *Şekâik*, 120-121.

10 Taşköprülüzade, *Şekâik*, 54-55.

11 Sehari'nin, *Vecîzu'l-kelâm*'ın Kâfiyeci'yi tanıtmak için kaydettiği çok sınırlı satırlarında, Molla Fenari'nin takipçisi olduğu (*iktefâ şeyhahu'l-Fenerî*) bilgisine yer vermiş olması önemlidir; bkz. Sehari, *Vecîzu'l-kelâm fi'z-zeyl alâ düveli'l-İslâm*, haz. İsam Faris Herestani, Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 2: 858.

(ö. 834/1431) derslerine ise Kahire'ye yerleşmesinden önce devam etmiş olmalıdır.¹²

Yaklaşık 830/1426-1427'de Şam'a giden ve Kudüs'te bir müddet bulunan¹³ Kâfiyeci, el-Melikü'l-Eşref Seyfeddin Barsbay'ın hükümdarlığı döneminde (825/1422-841/1438) Kahire'ye geldi¹⁴ ve hayatının geri kalan kısmını bu şehirde geçirdi. Memlük Mısır'ına özgü öğretim kurumlarındaki hocalık hayatına Berkukiyye'de başladı.¹⁵ Bu külliye uzun yıllar bulunduktan sonra el-Eşref Şa'ban zaviyesinde ve ardından aynı vâkıfa ait el-Eşref Şa'ban türbesinde ders verdi.¹⁶ 858/1454'te el-Melikü'l-Eşref Seyfeddin İnal (857/1453-865/1461) tarafından Şeyhuniyye'deki tedaris faaliyetlerinin başına getirildi.¹⁷ Maliki başkadısı Bisati (ö. 842/ 1439), İbn Hacer Askalani (ö. 852/ 1449), İbnu'l-Hümmam (ö. 861/ 1457) ve Bedruddin Muhammed Bulkini (ö. 890/1485) gibi Kahire'deki ilim hayatının önde gelen simalarıyla yakın ilişkiler kurdu.

Şeyhuniyye'deki seleflerinden Ömer b. Ali Kinani'nin (ö. 829/1426) *el-Hidâye* ile hemhâl olmasından ötürü "Kariulhidaye" olarak şöhret bulması gibi, kendisi de İbnu'l-Hacib'in (ö. 646/ 1249) *el-Kâfiye* isimli eseri ile çok meşgul olduğu için "Kâfiyeci" lakabıyla tanındı. VIII/XIV. asrın yarısına doğru Memlük Kahire'sinde yapılanması, bütçesi ve kadrosuyla "külliye" kavramını çağrıştıran kurumların ilki olan¹⁸ Şeyhuniyye'de en itibarlı mansıba tayin edilmesi, Hanefî ilim çevresindeki ağırlığını göstermektedir. Kahire Hanefîlerinin ilmî ilişki ağının en yoğunlaştığı isimler arasında yer alması,¹⁹ Baberti (ö. 786/1384) ile başlayıp Kemalüddin Ömer b. İbrahim İbnü'l-Adim (ö. 811/1408), Kariülhidaye ve İbnü'l-Hümmam gibi isimlerle devam eden Şeyhuniyye meşihatı makamına getiril-

12 Kâfiyeci'nin 830/1426-1427'den birkaç sene sonra Mısır'a gittiği ve Fenari'nin 823/1420'de Mısır'dan ayrılışının ardından bir kez, 833'de ve kısa süreliğine Kahire'ye uğradığı dikkate alınırsa, Kâfiyeci ile Fenari arasındaki hoca-öğrenci ilişkisinin her ikisinin de Anadolu'da bulunduğu yıllarda gerçekleşmiş olmasının kuvvetle muhtemel olduğu görülecektir.

13 Sehavi, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 7: 228.

14 Suyuti, *Buğyetu'l-vu'ât*, 1: 117.

15 Sehavi, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 7: 228.

16 Sehavi, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 7: 228.

17 Sehavi, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 7: 228.

18 Muhammed Emin Canlı, "Memlük Kahiresi Hanefî Çevresi" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2020), 52.

19 IX/XV. asır Kahire Hanefî çevresinin ilmi ilişki ağı için bkz. Canlı, *Memlük Kahiresi*, 96.

me gerekçelerinden biri olmalıdır. İbn Tağriberdi (ö. 874/1470), İbn Kadi Aclun (ö. 876/1472), Hatib Cevheri (ö. 900/1495), Abdülbasit Malati (ö. 920/1514), İbnu'l-Kereki (ö. 922/1516), Zekeriyâ Ensari (ö. 926/1519) gibi farklı mezhep ve mesleklerden pek çok kişinin hocası olan Kâfiyeci hakkındaki ilk elden tarihi kayıtların çoğu öğrencileri Suyuti (ö. 911/1505) ve Sehavi'nin (ö. 902/1497) eserlerinde yer alır. Her iki müellifin çeşitli eserlerine dağılmış biyografik kayıtlarda hocalarına karşı besledikleri yakınlığı gösteren ifadeler dikkati çekmektedir.²⁰

Kâfiyeci velud bir âlim olsa da geniş ilgi alanına dair hızlıca ürettiği anlaşılan metinleri geliştirmek için çok çaba göstermemiş bir isimdir. Çoğu mütevacı hacimlerde yüzü aşkın eserinin listesini²¹ hazırlamak için kendisine başvuran Suyuti, Kâfiyeci'den çokluğu sebebiyle kaleme aldığı eserleri sıralayamayacağını, hatta bazılarının adlarını bile unuttuğu cevabını alır.²²

İslam ilimlerinin hemen her dalında eser kaleme almasına, dil ilimleriyle ilgili birçok risale yazmasına ve tefsir ve tarih alanlarında dönüm noktası sayılabilecek çalışmalara imza atmasına rağmen, gerek akranları gerek öğrencileri nezdinde Kâfiyeci akli ilimlerdeki derinlikli bilgisiyle tanınır. Uzun yıllar kendisinden istifade eden Suyuti bile *Hüsnü'l-muhâdara*'sında hocasına hadis, fıkıh ve dil âlimlerine ayırdığı başlıklar altında yer vermek yerine, felsefe, tıp, matematik gibi akli ilimler sahasındaki kişiler için tahsis ettiği bölümde ele alır.²³ Ona göre Kâfiyeci, “akli ilimler alanında dünya çapında üstattır (*üstâzu'd-dünya fî'l-ma'külât*);²⁴ bir diğer öğrencisi Abdulbasit Malati ise onu “akli ilimlerin Mısır'daki reisi (*intehet*

20Suyuti, *Buğyetu'l-vu'ât*, 1: 118; Sehavi, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 7: 228-230.

21Eserlerini listeleme çalışmaları için bkz. İsmail Cerrahoğlu, “Neşredenin mukaddimesi,” (Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman Kâfiyeci, *Kitabü't-taysir fi kavâ'id ilmi't-tafsir*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989 içinde), 10-43; Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* (Leiden: E. J. Brill, 1968), 320.

22Suyuti, *Buğyetu'l-vu'ât*, 1: 117. Suyuti hocasının çok eser kaleme aldığı bilgisini de akli ilimler alanıyla sınırlar; bkz. Suyuti, *a.g.e.*, 1: 117. Akli ilimlerde sayılamayacak kadar çok eseri olduğuna dair Suyuti'nin vurgusu Taşköprülüzade ve Kefevi tarafından tekrar edilir; bkz. Taşköprülüzade, *Şekâik*, 120-121; Kefevi, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, haz. Saffet Köse vdğr. (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017), 3: 153.

23Suyuti, *Hüsnü'l-muhâdara fi târihi Mısır ve'l-Kâhira*, haz. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1967), 1: 549-550.

24Suyuti, *Hüsnü'l-muhâdara*, 549.

ileyhi riâsetu'l-ulûmi'l-akliyye bi-Mısır)” olarak niteler.²⁵ Suyuti, hocasının tefsir ve fıkıh ilimlerindeki yeri hakkında, “katkıları oldu,” hadis alanındaki yerine dair ise “ilgisi vardı” diye tercüme edilebilecek tabirler kullanır.²⁶ Sehavi ise Kâfiyeci'nin otorite olduğu ilimler arasında fıkıh usulü ve tefsire de yer verir.²⁷ Fıkıh alanındaki yeri hakkında ise Suyuti'ninkine benzer bir ifade kullanır.²⁸

Kâfiyeci'nin din ve dil ilimlerine dair birçok metin kaleme almasına rağmen, akli ilimlerdeki çalışmalarıyla öne çıkarılmasında haklılık payı vardır. Zira hem dersleri, hem eserleri hem de içinde bulunduğu ilmi çevre kendisini akli ilimlerde otorite sayan bakış açısını destekleyen özelliklere sahiptir. Nitekim Kâfiyeci'nin astronomi, geometri ve mantık dersleri verdiği,²⁹ Teftazani'nin *Şerhu'l-Akâid*'i gibi kelimeler metinlerini okuttuğuna³⁰ dair pek çok tabakat kaydı bulunmaktadır.

Kâfiyeci'nin ilgi alanlarının ilk sırasında mantığın geldiği aşikardır. Hangi ilme dair eser kaleme alırsa alsın, mantık dilinin hakim olduğu metinler üretir. Tefsirden fıkhıya, hadisten kelamın semiyat bahislerine kadar kaleme aldığı birçok eserinde cümlelerinin önce mantık daha sonra dil ilimleri açısından hatasız önermeler şeklinde yer almasına dikkat eder ve bunu okuyucuya açık veya örtük şekillerde anlatır. Verdiği bilgileri kelime-cümle, tasavvur-tasdik, müsned-müsned ileyih olmaları itibarıyla uzun tahlillere ve istihraçlara konu eder. Aşağıda temas edileceği üzere, özellikle yeni ilim dalı ihdas etmek amacıyla kaleme aldığı metinlerinde mantık ve dil ilimleri terminolojisinin hakimiyeti görülür. Bu metinler aynı zamanda mantığın tasavvurat ve tasdikat ayırımına göre planlandıkları izlenimi vermektedir. Nitekim bu eserlerin birinci bölümlerinde tasavvur (terim) ve buna bağlı bahisler ele alınıp *mevzû* ve *mebâdi* işlenmişken, ikinci bölümlerinde *mesâil*den bahsedilmiştir. Nitekim *et-Teysîr fî kavâ'idî ilmi't-tefsîr*,³¹ *el-Muhtasar fî ilmi'l-*

25 Malati, *Neylül-emel fî zeyli'd-Düvel*, haz. Ömer Abdusselam Tedmuri (Beirut: Mektebetu'l-Asriyye, 2002), 7: 105.

26 Tefsir ve fıkıh alanlarındaki yerine dair ifadesi “*lehû yedun hasenetun*” şeklinde, hadis ilmindeki yerine dair ifadesi ise “*lehu nazar*” şeklindedir; bkz. Suyuti, *Buğyetu'l-vu'ât*, 1: 117.

27 Sehavi, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 7: 229.

28 “*Müşâreketun hasenetun*”; bkz. Sehavi, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 7: 229.

29 Geometri, astronomi ve mantık dersleri verdiği dair bkz. Sehavi, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 4: 164; 8: 221; 9: 24, 179.

30 Sehavi, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 5: 131; 6: 18.

31 Kâfiyeci, *Kitâbü't-taysîr fî kavâ'idî ilmi't-tafsîr*, haz. İsmail Cerrahoğlu, 2. bas. (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989).

eser,³² *el-Muhtasar fî ilmi't-târîh*³³ ile *el-Ferah ve's-surûr*'da bu anlayışın yansımaları görülebilir. Kâfiyeci'nin yukarıda temas edilen tasnifini uyguladığı eserlerinde üçüncü bölümü edeb ve zühde dair bahisler teşkil etmektedir.³⁴ İlmî çalışmanın ancak edeb ve manevi hayat ile anlamlı olacağını vurgulayan Kâfiyeci'nin bu bölümlerde verdiği bir dizi malumatı, yukarıda adı geçen her eserinde tekrar ettiği görülmekte³⁵ ve söz konusu malumatı kaleme alırken Gazzali'nin (ö. 505/1111) *İhyâ'*sından yararlandığı göze çarpmaktadır.³⁶

Kâfiyeci ilmî çalışmalarını Anadolu, Horasan veya Maverâünnehir havzalarında sürdürmüş bir kişi olsaydı tefsir, hadis ve fıkıh alanındaki katkıları muhtemelen devrinin tarihçileri tarafından daha büyük başarılar olarak kaydedilir ve akli ilimlerdeki üstünlüğü bu kadar öne çıkarılmazdı. Kahire'de içinde bulunduğu ilmî çevrede yer alan akranlarının ve öğrencilerinin Kâfiyeci'nin çalışmalarını gölgelediği anlaşılmaktadır. Nitekim İbnü'l-Hümmam ve İbn Kutluboğa (ö. 879/1474) gibi hadis ilminin verileriyle Hanefî mezhebini yeniden ifade etmek konusunda bu mezhebin tarihinde bir dönüm noktasını oluşturmuş akranları ile Suyuti ve Sehavi gibi tefsir, hadis ve tarih alanlarında İslam medeniyeti çapında etkili olmuş öğrencilerinin arasında Kâfiyeci'nin çalışmalarının dikkat çekmemesi rahatlıkla anlaşılabilir. Bu kişilerin rivayet esaslı bilgiyi işleyen hayli hacimli eserlerinin yanında Kâfiyeci'nin mantık ve dil tahlilleriyle dolu küçük metinlerine değer atfetmek, ancak IX/XV. asır ilim tarihini ve bunun içinde Kahire Hanefî çevresini yakından incelemekle mümkündür.

32 Kâfiyeci, *el-Muhtasar fî ilmi'l-eser*, haz. Ali Zevin (Riyad: Dârü'r-Rüşd, 1987).

33 Kâfiyeci, *el-Muhtasar fî ilmi't-târîh*, haz. Muhammed Kemalüddin İzzeddin (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1990).

34 *El-Muhtasar fî ilmi'l-eser*'in üçüncü bölümü "Âdâbu's-Şeyh ve't-Tâlib," *el-Muhtasar fî ilmi't-târîh*'in üçüncü bölümü "Fî Beyâni Şerefi'l-İlmi ve fî Fedâilil-İlmi ve fî Beyâni mâ Yüfîdu't-Tezkira ve'l-İ'tibâr," *Teysîr*'in üçüncü bölümü "Fî Fadlil-İlmi ve Şerefihi ve fî Âdâbi's-Şeyhi ve't-Tâlib" ve *Ferah*'ın üçüncü bölümü "Fî mâ Yete'allaku bi Eimmetil-Erba'a" başlıklarını taşımakta ve söz konusu bölümlerin muhteva ve vurguları birbirine çok benzemektedir. Krş. Kâfiyeci, *el-Muhtasar fî ilmi'l-eser*, 177-182; a.mlf., *el-Muhtasar fî ilmi't-târîh*, 109-112; a.mlf., *Kitâbü't-taysir* 46-56 ; a.mlf., *Neşâtü's-sudûr*, 115-118.

35 Mesela krş. Kâfiyeci, *Taysir*, 46-49; a.mlf., *el-Muhtasar fî ilmi't-târîh*, 110-111; a.mlf., *Neşât*, 115-117.

36 Mesela krş. Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzali, *İhyâu ulumi'd-dîn* (Beyrut: Darü'l-Minhâc, 2011), 1: 25, 53; Kâfiyeci, *Neşât*, 106-113, 115-117.

MÜTEAHHİRİN DEVRİNDE MEZHEBE DAİR İLİM KURMAK

Kâfiyeci'nin mezhebi konu alan yeni bir ilim kurma teklifinde bulunmasının ve bunun için iki eser kaleme almasının anlamını belirleyen temel gelişmeler klasik dönemin, VII-VIII/XIII-XIV. asırlarda geçirdiği dönüşümün ardından İslam medeniyetinin kazandığı muhteva ile doğrudan ilişkilidir. Bu gelişmeler fıkıh usulü, Memlûk toplumu ve müdevven ilim anlayışına dair üç başlıkta ele alınabilir.

Hanefi Fıkıh Usulünde Mezhep

Fıkıh mezhepleri, IV/X. asrın ilk yarısına kadar geçen süreç içinde, nesiller boyunca birçok fakihin katkılarıyla teşekkül eden, fetva ve kazaya kaynak olan, kendine ait tarihinden, müntesip topluluğundan, kurumlarından ve literatüründen bahsedilebilen bir muhteva kazanmış, ancak mezhep kavramının değişen anlamı başta fıkıh usulü olmak üzere İslam ilimleri literatüründe müstakil bir tartışma konusu teşkil etmemiştir. Mezhep, fıkıh usulü literatürünün ilk eserlerinden itibaren telaffuz edilmiş kavramlardan biri olmasına rağmen, bu literatürdeki ilgili tartışmalar ağırlıklı mezhebe intisabın getirdiği meseleler hakkında olmuş, buna mukabil mezhebin anlamı hakkında bir tartışma geleneği gelişmemiştir.³⁷ Söz konusu literatürde mezhep kavramının mahiyetine dair görüşlerin izlerine rastlanmakla beraber,³⁸ bizzat bu kavramı tarife yönelik bir teşebbüse klasik fıkıh usulü tasnifi içinde yer verilmediği görülmektedir.³⁹ Fıkıh mezhebine intisabın ortaya çıkardığı problemler ise ictihad-taklid ikiliği ekseninde ele alınmıştır. Nitekim itikadi alanda taklidin hükmü gibi birkaç tartışma dışında, fıkıh usulü lite-

37 Zekeriyya Ensari'nin *el-Hudûdü'l-enîka*'sı (haz. Mazin Mübarek, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsir, 1991) gibi klasik devirde fıkıh usulü terimlerinin tariflerini sıralayan çeşitli eserlerin yanı sıra, elliye yakın fıkıh usulü eserindeki tarifleri bir araya getiren Refik Acem'in çalışmasının da (*Mevsû'atü mustalahâti usûli'l-fıkh inde'l-müslimîn*, Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1998) fıkıh mezhebi terimine yer vermemesi, bu tespiti desteklemektedir.

38 Eyyüp Said Kaya, "Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001), 56-97.

39 Özellikle Basrî-Kelvezânî çizgisinin bir meselede birden fazla görüşün var olma imkanı hakkındaki tartışmalar çerçevesinde ele aldığı *mezheb* kelimesi ile intisaba konu olan fıkıh mezhebinin kastedilmediği hakkında bkz. Kaya, "Fıkhî İstidlâl," 85-86.

ratürünün taklide dair başlıkları mezhebe intisabın ortaya çıkardığı meselelere dairdir.⁴⁰

Fıkıh usulü tarihinde ortaya çıkan başlıca telif gelenekleri incelendiğinde, Maveraünnehir'deki Hanefi müelliflerin ictihad ve taklid merkezli tartışmalara giderek daha az yer veren bir kapsam telakkisine sahip olduklarını söylemek yanlış olmayacaktır. Hanefi mezhebi tarihinde, fıkıh usulü tasnifini kapsamayı hedefleyen eserlerin ilk örnekleri taklid başlıklarına, diğer telif gelenekleri içinde muasırları sayılabilecek metinlerdekine yakın bir alan ayırırken,⁴¹ Hanefi usûl literatürünü derinden etkileyen Serahsi (ö. 483/1090?) – Pezdevi (ö. 482/1089) çizgisiyle birlikte bu alan bariz bir şekilde daralmıştır. Nitekim her iki müellifin usûl eserlerinde taklid bahsi, Sünnet deliliyle irtibatlı olarak, Sahabe ve Tabiinin taklidi çerçevesinde ele alınmakta⁴² ve bu konudaki tartışmalara ictihad bahislerinin ardından müstakil bir başlık olarak yer verilmemektedir. Serahsi ve Pezdevi'nin bu tavır Ahsiketi (ö. 644/1246-47), Habba-zi (ö. 691/1292) ve Ebu'l-Berekat Nesefî (ö. 710/1310) tarafından sürdürülerek, taklid başlığının içeriği ve usûl sistematiği içindeki yeri noktasında dikkat çekici bir katkı söz konusu olmamıştır. Aynı dönemde İbnu's-Saati (ö. 694/1295), *Nihâyetu'l-vusûl*'ünde Amidi'den (ö. 631/1233) aktardığı meseleler sayesinde taklid sahasına nispeten geniş bir yer ayırmış olsa da, bu eserin etkisi gerek tasnifindeki problemler,⁴³ gerekse müellifin adları yukarıda geçen üç muasırına ait çalışmaların gördüğü teveccüh sebebiyle hayli sınırlı kalmıştır.⁴⁴ Usûl çalışmalarını Hanefi mezhebindeki hâkim

40 Mezhep eksenli meselelerin fıkıh usulünde ele alınışı hakkında bkz. Kaya, "Fıkîhî İstidlâl," 56-97.

41 Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, haz. Uceyl Casim Neşemi (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye 1985), 4: 274-361; Debusi, *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fıkıh*, haz. Halil Muhyiddin Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 2001), 389-391, 407-416.

42 Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, haz. Ebu'l-Vefa Afgani (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1954), 1: 114; 2: 105, 113; Buhari, *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahrîlislâm el-Pezdevî*, haz. Muhammed Mu'tasım-Billah Bağdadi (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 3: 406-422.

43 Mesela İbnu's-Saati'nin geliştirdiği tasnifin *umûm*, *husûs* gibi fıkıh usulünün önemli başlıklarını hem "el-Mebâdiu'l-luğaviyye" hem de "el-Edilletu's-şer'iyye" kısımlarında işlemeyi gerektirmesi hakkında krş. İbnu's-Saati, *Nihâyetu'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl [Bedîu'n-Nizâm]*, haz. Sa'd b. Gurayr b. Mehdi Silmi (Mekke: Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, 1418-1419), 1: 22-29, 2: 437-509.

44 İbnu's-Saati'nin çalışması hakkındaki şerhlerin kaleme alındığı zaman aralığı ve şarihlerinin yaşadığı bölgeler, bu eserin büyük ölçüde ortaya

telif geleneği karşısına yerleştiren Alaüddin Semerkandi'nin (ö. 539/1144) de taklid başlığını geliştirdiğinden bahsetmek mümkün görünmemektedir.⁴⁵

Hanefî fıkıh usûlünü Fahreddin Razi (ö. 606/1210) sonrası kelamının dil ve yaklaşımlarıyla yeniden kurarak, bu literatürün tarihinde en önemli dönüm noktalarından birini temsil eden Sadruşşeria (ö. 747/1346), taklid bahislerinin niçin Hanefî eserleri tarafından işlenmediğini de fıkıh usûlü ilmini ve bu ilmin mevzû ve mesâilini yeniden tanımlamaya çalışırken ele almıştır. Fıkıh usulünün mevzûunu, aralarında ispat-sübut ilişkisi bulunan kaynak (delil) ve hüküm olarak tasavvur eden Sadruşşeria, bu ilmi kendisiyle fikhi bilgiye ulaşılan –dolayısıyla icthad faaliyetini konu alan– kaideler olarak tanımlamakta ve Hanefî eserlerinin de bu yaklaşımı benimsediği için taklid başlıklarına yer vermediklerini öne sürmektedir.⁴⁶ Sadruşşeria'nın getirdiği açıklama tartışılmış, ancak taklid ve buna bağlı olarak mezhebe intisap konusunun Hanefî literatüründeki kapsamının genişletilmesinin gereğine temas edilmemiştir.⁴⁷

Hanefî fıkımın özellikle VII/XIII. asır sonrası Şam-Kahire eksenindeki gelişim sürecinin en dikkat çekici neticelerinden biri olan İbnu'l-Hümmam'ın (ö. 861/1457) *et-Tahrîr*'i ise seleflerine nispetle taklid başlıklarına hem daha geniş bir yer ayırmış, hem de buna bağlı olarak mezhebe intisapla ilgili pek çok meseleyi ilk defa telaffuz etmiştir. Mezhebe intisap hakkında *ittibâ'u'r-ruhas*, *tefîk* ve *iltizâm* gibi meseleler Hanefî literatürüne muhtemelen ilk defa İbnu'l-Hümmam'la girmiştir.⁴⁸ Ancak Sadruşşeria-Teftazani çizgisi

çıktığı dönem ve kültür havzasıyla sınırlı kaldığına işaret etmektedir. Söz konusu şerhler hakkında bkz. Abdullah Muhammed Hibşi, *Câmi'u's-şurûh ve'l-havâşî* (Abudabi: Mecma'us-Sekafî, 2004), 1: 449-450.

45 Semerkandi kıyas bölümüne ek olarak işlediği icthad bahsini müctehidin kendisiyle ve diğerleriyle ilgili meseleleri şeklinde tasnif etmesi, taklid tartışmalarına bir alan açıyor gibi görünmesine rağmen, müctehid-âmmî ilişkisini sadece iki cümleyle ele almakta ve burada müctehidin âmmî olan kişiyi ikna etmesi meselesini işlenmektedir; bkz. Alaüddin Semerkandi, *Mizânul-usûl fi netâicil-ukûl fi usûli'l-fıkıh*, haz. Abdülmelik Abdurrahman Sa'di (Bağdad: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûnu'd-Dîniyye, 1987), 2: 1062.

46 Sadruşşeria, *Şerhu't-Tavdîh li'l-Tenkîh* (Kahire: Dâru'l-Ahdi'l-Cedîd, ts., *Şerhu't-Telviḥ ale't-Tavzîḥ* içinde), 1: 21.

47 Teftâzânî, *Şerhu't-Telviḥ ale't-Tavzîḥ* (Kahire: Dâru'l-Ahdi'l-Cedîd, ts.), 1: 21-22; Molla Fenari, *Fusûlü'l-bedâiy' fi usûli's-şerâi'* (İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1289), 1: 10-15.

48 İbnu'l-Hümmam, *et-Tahrîr fi Usûli'l-Fıkıh* (Kahire: Mustafa Bâbî Halebî, 1932), 547-552.

tarafından geliştirilen fıkıh usulünün mevzûuna dair bakış açısını benimsemeyen İbnu'l-Hümmam, eserindeki bu kabil meselelerin usul tasnifi içinde yer almasının gerekçesini de söz konusu çizginin yaklaşımı ve diliyle inşa etme ihtiyacını tabii olarak hissetmemiştir. İbnü'l-Hümmam'ın Kâfiyeci'ye devrettiği miras sadece Şeyhuniyye'deki mansıptan ibaret değildir; fıkıh usulünün mevzûu ve Hanefi fıkıh usulünün sistematığına dair tartışmalardan uzak kalarak *et-Tahrîr*'e derc ettiği mezhep eksenli meseleler de bu mirasın bir parçasıdır. Artık İbnü'l-Hümmam'ın Razi sonrası İslam düşüncesinde hakim olan müdevven ilim anlayışını takip endişesi olmadan ekledikleriyle beraber önemli bir yekuna ulaşmış mezhep meselelerini işleyecek yeni bir alan bulunmalıdır.

Memlûk Mısır'ında Mezhep

Sünni fıkıh mezheplerinin eşit derecede meşruiyete sahip olduğu telakkisi, değişen demografik şartların da etkisiyle, İslam dünyasının kozmopolit merkezlerinde özellikle VII/XIII. asırdan itibaren toplumsal kurumlara yeni içerikler, ilişki tarzları ve uygulamalar kazandırmıştır. Birlikte yaşam mekanlarının temsil gücü yüksek örneklerindeki mezhepler arası ilişkilere dair kimi gelişmeler de bu dönüşümü ispatlar niteliktedir. Mesela Mescid-i Haram, Mescid-i Nebevi ve Şam Emeviye Camii gibi farklı mezhep mensuplarının bir arada ibadet ettiği büyük mekanlarda dört Sünni fıkıh mezhebinin müntesiplerinin her birine ayrı cemaat yerleri tahsis edilmesi söz konusu döneme denk düşmektedir.⁴⁹ Birden fazla mezhebin müntesiplerinin bir arada yaşamasıyla ilişkili en yoğun ve dikkat çekici kurumlaşma tecrübelerine Memlûk Kahire'si sahne olmuştur.

49 İbn Cübeyr (ö. 614/1217) Mescid-i Haram'ı anlatırken mezheplere göre cemaatle namaz yerlerinin tahsis edildiğinden bahseder; bkz. İbn Cübeyr, *Rihletu İbn Cübeyr* (Beirut: Dâru Beyrut, 1964), 78. Eyüb Sabri Paşa'nın 663/1265 senesinde metâfin çevresinde yer alan bu mekanlarda dört mezhebin ayrı cemaatler halinde namaz kılmaya başlamalarına dair kaydı için bkz. Eyüb Sabri [Paşa], *Mir'âtü'l-Haremeyn: Mir'ât-ı Mekke* (İstanbul: Bahriye Matbaası, 1301), 940-941. Mescid-i Nebevi'de Hanefi mezhebinin ayrı cemaatle namaz kılması için yer ve zaman tahsisine dair Memlûk Sultanı el-Melikü'l-Eşref İnal dönemindeki gelişmeler hakkında bkz. Eyüb Sabri [Paşa], *Mir'âtü'l-Haremeyn: Mir'at-ı Medine* (İstanbul: Bahriye Matbaası, 1304), 2: 852-855. İbn Battuta (ö. 770/1368-69) Dimaşk Emeviye Camii'nin kible duvarında dört mezhebin her birine ayrılmış mihraplar bulunduğunu kaydeder; bkz. İbn Battuta, *Rihletu İbn Battuta: Tuhfetü'n-nüzzâr fi garâibi'l-emsâr fi acâibi'l-esfâr*, haz. Abdülhadi Tazi (Rabat: Akademiyetü'l-Memleketi'l-Mağribiyye, 1997), 2: 309.

Toplumsal hayatın işleyişini düzenleyen çeşitli sosyal ilişki, yapı ve kurumlarda farklı mezheplerin müntesiplerinin bir arada yaşamalarına dair dönüşüm Memlûk Kahire'sindeki üç gelişme üzerinden örneklendirilebilir: (i) Memlûk adliye teşkilatının dört mezhepli yapıya kavuşturulması, (ii) dört mezhebe göre eğitim veren kurumların standart bir türe dönüşmesi ve (iii) toplumsal hayatta farklı mezheplerin hükümlerinden yararlanmanın yapısal hale gelmesi.

Her ne kadar Şam bölgesinde Zengiler ve Mısır'da Fatımiler farklı mezheplere mensup kadılar tayin etmiş olsalar da⁵⁰ adliye sahasında dört mezhebin eşit yapılandırılmasına dair en istikrarlı tecrübe Memlûk Sultanı I. Baybars (658/1260-676/1277) dönemine tekabül eder. Baybars 661/1263'te Mısır'da değişen siyasi ve demografik dönüşümü de dikkate alarak Şafii kadı Tacuddin İbn Binti'l-E'azz'dan (ö. 665/1266-1267) diğer üç Sünnî mezhebe mensup birer naib seçmesini ister. Naiblerin kararlarını tasdik yetkisine sahip kadılıkudatın diğer mezheplere mensup kadıların verdiği kararlara müdahalesi geniş çaplı bir tartışma yaratır ve 663/1264'te dört mezhep için ayrı kadılıkudatlıkların kurulmasına ve bu kadılıkudatlara kendi naiblerini tayin hakkı verilmesine vesile olur.⁵¹ Bu tartışmanın fıkıh literatüründeki en tanınmış neticesi Karafî'nin (ö. 684/1285) *el-İhkâm*'ıdır.⁵²

Karafî, *el-İhkâm*'ında Memlûk adliye teşkilatında mezheplerin birbirlerine, özellikle Şafii mezhebinin diğer üç mezhebe müdahalesini önlemek amacıyla kaza, fetva ve mezhep kavramlarının sınırlarını belirlemeye çalışmıştır. Fetva ve kaza çiftini, *inşa-ihbâr, âmm-hâss, diyâneten-kazâen* karşıtlıklarıyla tahlil eden Karafî'nin mezhep tarifi bu konudaki en tanınmış teşebbüstür.⁵³ Karafî, mezhebi her dönem için geçerli olacak şekilde tarife çalışmasına rağ-

50 Joseph H. Escovitz, *The Office of Qadi Al-Qudat in Cairo Under The Bahri Mamluks* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1984), 23.

51 Escovitz, *The Office of Qadi al-Qudat*, 20-29.

52 Karafî, *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâva ani'l-ahkâm ve tasarrufâtü'l-kâdî ve'l-imâm*, haz. Abdülfettah Ebu Gudde (Haleb: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1967). Karafî'nin çalışmalarının o devrin adliye teşkilatındaki mezkur gelişmelerle ilgisi hakkında bkz. Sherman Jackson, *Islamic Law and State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafî* (NewYork, E.J. Brill, 1996).

53 Karafî, *el-İhkâm*, 194-244; a.mlf., *Kitabü'l-Furuk: Envârü'l-buruk fî envâi'l-furuk*, haz. Muhammed Ahmed Serrac ve Ali Cum'a Muhammed (Kahire: Darü's-Selam, 2001), 3: 537-547.

men, bu kavrama dair çalışmalarının seyri ve vurgusu, yaşadığı dönemin şartları tarafından derinden etkilenmiştir. O, mezhebi özellikle başka mezhebe müntesip kadıların verdiği kararların uygulanmasını engelleyecek bir vasita olarak görmektedir. Buna göre mesela Maliki olmak, Şafii kadının verdiği hükümlerle mükellefiyetten muaf olmak demektir. Karafi'nin vurgusu mezhebin yalnız adliye teşkilatında değil, bürokratik uygulamalarda da müslüman toplum içindeki ferdin bir dizi hak ve hürriyetini temin eden bir kavram olduğu yönündedir.

Memlük yüksek öğretim hayatındaki (medrese, hankah, medrese-hankah, zaviye, türbe gibi) kurumların birden fazla Sünni fıkıh mezhebine göre yapılanması ve müfredatlar sunması, mezheplerin bir arada yaşama tecrübesine dair gelişmelerin bir diğer tezahürüdür. Dört mezhebe kapılarını açan Bağdat'taki Mustansuriyye'nin kuruluşundan (631/1234) kısa bir süre sonra Kahire'de Salihyye'nin aynı amaçla inşa edilmesi⁵⁴ (641/1243-1244) mezheplere aynı eğitim kurumu içinde yer vermeye yönelik iradenin yerel şartların ürünü olmadığını göstermektedir. Memlükler döneminde bu iradenin kurumsal boyutları derinleşmiş ve birden fazla mezhebi barındıran eğitim kurumları standart hale gelmiştir. Salihyye'nin ardından kurulan Zahiriyye, Mansuriyye, Nasiriyye, Berkukiyye, Şeyhuniyye gibi birçok büyük eğitim kurumu dört mezhebin her biri için ayrı düzenlenmiş mansıp ve müfredata sahiptir.⁵⁵

İbn Hacer'in *ed-Dureru'l-kâmine'si* ve SeHAVİ'nin *ed-Dav'u'l-lâmi*⁵⁶ gibi dönemin tabakat eserlerindeki ilmî hayata dair kayıtlarda mezhebe intisap hakkındaki problemlerin gündemden düşmediği görülmektedir.⁵⁶ Ancak bu kayıtların –mesela V/XI. asra hakim olan– bir mezhebi temsil eden fıkhi görüşün diğer mezheplerin görüşlerine karşı üstünlüğünü göstermeyi hedefleyen telif ve münazara gibi faaliyetlerden ziyade, mezhebe mensup olmanın getirdiği hak ve mahrumiyetler üzerine yoğunlaştığı söylenebilir. İca-

54 Dört mezhebin bir mekanda öğretimini yapıldığı Mısır'daki ilk medresenin Salihyye olduğu hakkında bkz. Makrizi, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr fi zikri'l-hıtat ve'l-a'sâr*, haz. Eymen Fuad Seyyid (Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türasi'l-İslamî, 2012), 4: 485.

55 Makrizi, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr*, 4: 506 (Zahiriyye), 513 (Mansuriyye), 530 (Nasiriyye), 686 (Berkukiyye), 762 (Şeyhuniyye).

56 Jonathan P. Berkey, *Ortaçağ Kahiresi'nde Bilginin İntikali: İslami Eğitimin Sosyal Tarihi*, çev. İsmail Eriş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015); Büşra Sıdıka Kaya, "SeHAVİ'nin ed-Dav'ü'l-Lâmi' Adlı Eseri Bağlamında IX./XV. Asır Kahire'sinde Bilgi ve Toplum" (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2017).

zetler, mansıplar, öğrencilere sağlanan maddi imkan, vakfiyelerde mezhebe intisaba göre tayin edilen vakıf görevlileri, belirli mezhep mensuplarına hasredilen müfredat, müntesip olunan mezhebe göre eğitim hizmetlerinden yararlanılması, idare ve yargı kurumlarında farklı mezhep müntesiplerinin iktidar mücadeleleri gibi burada sayılmayacak kadar çok ve çeşitli mezhep eksenli problem, çatışma ve krizlerin arkasında, dört Sünni fıkıh mezhebinden birine intisabın pek çok medeni hakkın zeminini teşkil etmesi gerçeği yatmaktadır.

Çok mezhepli yaşama dair toplumsal değer üretimi, Memlükler dönemindeki mezhep esaslı dönüşümün üçüncü tezahürü olarak zikredilebilir. Sünni fıkıh mezheplerinin toplumsal kurumlarda birlikte var olmalarının sağlanması, mezhepler arasındaki farklılıklar üzerinden yeni tecrübeler üretmiş ve dönemin Kahire'sinde mezhebe müntesip olmanın anlamını etkilemiştir. Mesela söz konusu dönemde bazı akitlerin, bu akitlerden özellikle beklenen sonuçların terettüp etmesine izin veren mezheplere göre kurulduğu ve bu amaca yönelik şurût belgesi üretildiği, ne tür davalarda hangi mezhebe bağlı mahkemelerin ne gibi kararlar çıkartacağına dair farkındalıkların geliştiği ve buna göre mahkemeye başvuru alışkanlıklarının ortaya çıktığı ve keza kamu idarecilerinin gerçekleştirmek istedikleri bir tasarrufu meşru kılabilmek için bu tasarrufun gereğine karar verebilecek mezhebin mahkemesini kullandıkları fark edilmektedir.⁵⁷ Nitekim vakıf malının belirli bir satım akidine konu olabilmesi amacıyla bu satıma izin verebilecek mezhebe göre düzenlenmiş belge hazırlanması, anlaşma ile ayrılmaya karar veren (*muhâle'a*) eşlerin bu akdin talak sayılmasını istemedikleri için Hanbeli mahkemesine başvurmaları veya irtidat ile suçlanan kişilerin cezalandırılmalarını garanti etmek için Maliki kadıların önüne çıkartılmaları bu tür uygulamalara dair verilen örnekler arasındadır.⁵⁸

Yeni Tedvin Alanları Keşfetmek

Farabi'den (ö. 339/950) itibaren İslam felsefesinde, içinde yer aldıkları ilim dalıyla ilişki düzeyleri açısından üç farklı bilgi alanı olarak teşhis edilen *mevzû* (konu), *mebâdi* (ilkeler) ve *mesâil* (prob-

57 Rapoport, "Legal Diversity in the Age of *Taqîd*: The Four Chief Qadis under the Mamluks," *Islamic Law and Society* 10/2 (2003): 222-223.

58 Rapoport, "Legal Diversity in the Age of *Taqîd*," 223-226.

lemler) kavram üçlüsü, geç dönem literatüründe umumiyetle bir bütün olarak *eczâu'l-ulûm* diye adlandırılır.⁵⁹ Eczâu'l-ulûm esaslarının diğer ilim dallarında da incelenmesi ve işlenmesi, disiplin olarak ilmin (müdevven ilm) bilgiden sarih bir şekilde tefrikini sağlamıştır.

Eczâu'l-ulûm tartışmasının fıkıh ilmine girişinde en kritik rolün Sadruşşeria'nın *et-Tenkîh*'ine ve onun şerhi olan Teftazani'nin *et-Telvîh*'ine ait olduğu anlaşılmaktadır. Sadruşşeria'nın muhtemelen devrinin ilimlerini yeniden sistematize etme ve bilgi alanlarını eczâu'l-ulûma göre şekillendirme ve yorumlama projesinin bir parçası olarak, fıkıh usulü üzerinden ilmin birden fazla mevzûunun imkanı üzerinden başlattığı tartışma, Teftazani tarafından *et-Telvîh*'te uzunca ele alınmış⁶⁰ ve modernleşme sürecine kadar birkaç koldan devam eden tartışma geleneğine kaynaklık etmiştir.⁶¹

Eczâu'l-ulûm bahislerinde ilimlerin mevzûunun varlığı ve gerekliliği tartışmaya açılmayıp müsellemler kabul edilir. İlimlerde mevzûun bizzat kendisinin ele alınmadığı, mevzûların zâtî arazlarının tartışıldığı vurgulanır.⁶² Bir ilmin mevzûunun zâtî arazları,⁶³ aslında o ilimde incelenen şeydir. Zâtî arazlar, haysiyet kaydı⁶⁴ sayesinde sınırlandırılabilir ve bir disiplin tarafından kapsanabilir. Cisim, yeryüzü ve insan gibi mevzûlar birden fazla ilim tara-

59Eczâu'l-ulûm hakkında ayrıntılı bilgi için Tehanevi, *Mevsû'atu Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, ed. Refik Acem, haz. Ali Dahruc (Beyrut: Mektebetü Lübnan 1996), 1: 7-10; Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, haz. M[ehmet] Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971), 1: 8. Eczâu'l-ulûm tasnifinin burhan teorisindeki kökenleri hakkında bkz. Mustakim Arıcı, "Temel Problemler Ekseninde *Tasnîfu'l-Ulûm* ve *Enmûzecu'l-ulûm* Literatürleri," *İlimleri Sınıflamak*, ed. Mustakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 36-37.

60Teftazani, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavzîh*, 1: 23-26. Tartışmanın ayrıntılı bir izahi için bkz. İzmiri, *Hâşiyetü'l-Fâdil el-İzmîri ale'l-Mir'ati'l-usul* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1890), 1: 59-77.

61Katibi'nin (ö. 675/1277) son kısmında eczâu'l-ulûmdan bahsettiği *eş-Şemsiye*'nin medrese müfredatlarına girmesinin de sözkonusu eğilimi güçlendirdiği söylenebilir; bkz. Katibi, *er-Risâletu's-Şemsiyye fî Kavâ'idil-Mantikiyye*, haz. Mehdi Fadlullah (Beyrut: Merkezu's-Sekâfi'l-Arabî 1998), 233.

62Tehanevi, *Keşşâfu Istilâhât*, 1: 7-9.

63Zâtî araz kavramı hakkında bkz. Tehanevi, *Keşşâfu Istilâhât*, 2: 1175-1176.

64Haysiyet kaydı için bkz. İzmiri, *Hâşiyet ale'l-Mir'ati'l-usul*, 1, 65.

findan ele alınsa da, bu ilimleri birbirlerinden ayıran söz konusu mevzûları inceleme perspektifleridir.⁶⁵

Seyyid Şerif Cürcanî'den (ö. 816/1413) Molla Fenarî'ye, Taşköprülüzade'den İzmirî'ye (ö. 1165/1751) kadar pek çok müellifin katkıda bulunduğu eczâu'l-ulûm eksenli tartışma geleneği, ilimlerin mevzû, mebâdi ve mesâilinin ontolojinin diliyle tespitini ve mantık ilmi açısından hatasız olarak ifade edilmesini hedefler. Bu tartışmaya dair kalem oynatanlar, ilimlerin bu unsurlarını ve dolayısıyla ilimleri bağımsız bütünlükler olarak kurgulamaya çalışır. Böylece her problemin giderek artan terim, tartışma ve literatür içinde nereye ait olduğunu, dolayısıyla hangi öncüller ve yaklaşımlarla ele alınması gerektiğini nihai olarak belirlemeyi hedefler.

Gerek eğitim ve öğretim tecrübesi gerek eserleri göz önüne alındığında Kâfiyecî'nin ilim hayatında eczâu'l-ulûm bahislerinin merkezi yere sahip olduğu rahatlıkla tespit edilebilir. Çeşitli meseleleri bir ilim altında ele almayı sağlayan *cihet-i vahdet* tartışmasını⁶⁶ başlatan ilk metnin sahibi hocası Molla Fenarî'yi kendine örnek aldığı vurgulanan⁶⁷ Kâfiyecî'nin en dikkat çekici eserleri, eczâu'l-ulûma göre bilgi alanlarını düzenlemeyi amaçlamaktadır. Kâfiyecî, bir yandan İslam medeniyetinin ilk asırlarından itibaren müstakil kabul edilen ilimleri, diğer yandan kendi dönemine kadar ilim dalı olarak kabul edilmemiş problem alanlarını birer disiplin –kendi ifadesiyle “müdevven ilim”– haline getirmeyi hedeflemek-

65 Fıkıh ilminin mevzûu, zâtî arazları ve haysiyet kaydına dair çeşitli ifadeler kullanılmışsa da (Mesela bkz. Tehanevi, *Keşşâfu Istılâhât*, 1: 41), mevzûun insan davranışı, bu mevzûunun zâtî arazlarının insanı diğer canlılardan ayıran hususiyetler ve bu zâtî arazların haysiyet kaydının amel değerine –başka bir ifadeyle diğer insanlarla veya Allah'la ilişki boyutuna– sahip olmak şeklinde ifade edilmesi isabetli olacaktır. Fıkıh usulünün mevzû, mebâdi ve mesâiline dair bkz. A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2008). Fıkıh ilminin bir disiplin olarak kurgulanması hakkındaki Osmanlı döneminden teşebbüsler için bkz. Abdurrahman Atçıl, “Greco-Islamic Philosophy and Islamic Jurisprudence in the Ottoman Empire (1300-1600): Aristotle's Theory of Sciences in Works on *Usul al-Fiqh*,” *Osmanlı Araştırmaları* 41 (2013): 33-54.

66 *Cihet-i vahdet* tartışması hakkında bkz. Kenan Tekin, “Cihet-i Vahde Tartışmaları Bağlamında 18. Yüzyıl Osmanlı İlim Düşüncesi,” *Sahn-ı Semân'dan Darülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Alimler, Müesseseler ve Fikri Eserler XVII. Yüzyıl*, ed. Ahmet Hamid Furat, Nilüfer Kalkan Yorulmaz, Osman Sacid Arı (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 2: 23-45.

67 Sehavi, *Vecîzu'l-keîâm*, 2: 858.

tedir. Kendisini tefsir, hadis ve tarih ilimlerini ilk defa tedvin eden kişi olarak nitelerken kastettiği, birer “ilim” oldukları müsellem bu alanların mezkur tasnifle ilk defa mevzûlarını, mebâdilerini ve mesâillerini tarif ederek, kapsamlarının kendisi tarafından tespit edilmesidir.⁶⁸ Nitekim Kâfiyeci'nin tarih usulüne dair ilk müstakil eseri kaleme aldığı genellikle kabul edilmektedir.⁶⁹ Tefsir usulü ve Kurân ilimleri hakkındaki ilk eseri de kendisinin yazdığını iddia etse de,⁷⁰ Suyuti hocasından önce bu sahada birkaç müellifin bulunduğunu, fakat hocasının bu şahıslardan haberdar olmadığını kaydeder.⁷¹ Hadis usulüne dair telif ettiği *el-Muhtasar fi ilmi'l-eser*'in tarihi öneminin ise eczâu'l-ulûmu geliştiren yaklaşıma en mesafeli duran kesim diyebileceğimiz hadis uleması arasında tartışılmadığı anlaşılmaktadır.⁷²

Kâfiyeci sadece İslam tarihinin ilk asırlarından itibaren müstakil varlığı kabul edilmiş alanları değil, eczâu'l-ulûma göre bağımsız bütünlükler olarak ortaya koyabileceği alanları da ilim haline getirmeyi hedefler. Mesela kelimelerdeki ruha dair meseleler kelimelerin ilminin mevzûunun zâtî arazlarından farklı bir zâtî araz tayin edilebildiği ve dolayısıyla bir bütünlük olarak ele alınabildiği için Kâfiyeci tarafından ilim haline dönüştürülür. *Kitâbü'r-Ravh fi ilmi'r-rûh* adlı eserinde⁷³ Kâfiyeci ruhun hallerini inceleyen bir bilgi alanını tasnif eder. Birinci bölümünü tariflere ayırıp, mevzûunu ve faidesini ele alır ve ikinci bölümünde mebâdiinden ve mesâilinden kısaca bahseder. *Kitâbü'r-Ravh* birkaç varaklık bir metin de olsa ve bu metinde literatüre yansımış meselelerin sadece birkaçına temas edilmiş olsa da, artık ruh ekseni meseleler disiplinize edilmiştir. Öğrencileri Suyuti ve Sehavi'nin onun hakkında bazı ilimler icat

68 “*Nahnu kad devvenâ ilme't-tefsir ve ilme'l-hadis ve ilme't-tarih ve nahvu zalik*,” Kâfiyeci, *Neşât*, 53.

69 Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 245.

70 Suyuti'nin *el-İtkân*'da yer verdiği hocasının ifadesi “ulûmu't-tefsirde ilk eser” şeklindedir; bkz. Suyuti, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kurân*, haz. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, 2. bas. (Kahire: Dâru't-Türâs, 1985), 1: 4.

71 Suyuti, *Buğyetu'l-vu'ât*, 1: 118.

72 *El-Muhtasar fi ilmi'l-eser*'de hadis ilminin mevzûunun “Hz. Peygamber'in zâtî arazları” olduğunu ifade etmesi, bu yaklaşımı ne kadar uygulamaya çalıştığını gösteren dikkat çekici bir ayrıntıdır; bkz. Kâfiyeci, *el-Muhtasar fi ilmi'l-eser*, 112.

73 Kâfiyeci, *er-Ravh fi ilmi'r-rûh* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2130), 8^a-15^a; (İstanbul: Nuruosmaniye, 2147), 27^a-43^b.

ettiğine dair kayıtları da⁷⁴ Kâfiyeci'nin bu yönünü ifade eder. Onun kitap adını verdiği bu kabil eserleri, ele aldığı ilmin mesâilini kapsama endişesiyle yazılmadıkları ve sadece o ilmin cüzlerini tarif ve tasnife yoğunlaştığı için taşıdıkları iddia ile ters orantıda hacimlere sahiptir.

Mezheple ilişkili mesâil, Kâfiyeci'nin müdevven ilim haline getirmek amacıyla fıkıh literatürü içinde keşfettiği tek mesele grubu değildir. Yeni dini ilim kurmanın mümkün olduğunu vurgulayan Kâfiyeci,⁷⁵ kendisinden önceki dönemlerde de müdevven ilim olarak teşhis edilebilecek tecrübelerin varlığından bahseder. Üzerinde hayli uzun durduğu tarihi gelişim, külli kaide ve zabıtların fıkıhın diğer meselelerinden ayrı bir bütünlüğe dönüşmesidir. Kâfiyeci'nin *ilmu'l-medârik* olarak adlandırdığı⁷⁶ külli kaide ve zabıtlar alanının kendine has mevzû ve mesâili bulunmaktadır. Fakat ona göre bu ilim yeterince ilgi görmemiş ve tedvin sürecini tamamlayamamıştır.⁷⁷ Gerek *el-Ferah ve's-surûr*'da gerek *Neşâtu's-sudûr*'da *ilmu'l-medârik*in meselelerine dair verilen örneklerin kaynağı Debusi'ye atfedilen *Te'sîsu'n-nazar*'dır.⁷⁸ Kâfiyeci'ye göre fıkıh mesâili içinden yeni bir müdevven ilim çıkarmanın din, akıl ve tarih açısından mümkün olduğu başka alanlar da bulunmaktadır. Fıkıhtan doğabilecek yeni ilim dallarına verdiği diğer örnekler *kazâ ve şuhûd* ile *iftâ ve istiftâ* ilimleridir.⁷⁹ Ona göre yeni müdevven ilim ihdas etmenin akli ve dini imkanını uzunca ispata gerek yoktur, çünkü zaten kendi çalışmaları bunu ispatlar mahiyettedir: “Nitekim biz tefsir, hadis ve tarih ve benzeri ilimleri tedvîn ettik. Malumdur ki, bir şeyin vuku bulması, o şeyin imkan ve cevazına en kuvvetli delildir.”⁸⁰

74Sehavi hocasının bu çalışmaları hakkında *ihtirâ'* kelimesini kullanır; bkz. Sehavi, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 7: 229. Taşköprülüzade ve Kefevî de aynı ifadeyi tekrar etmektedir; bkz. Taşköprülüzade, *Şekâik*, 121; Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr*, 3: 153. Suyuti'nin Kâfiyeci'den aktardığı diğer ifadeler *ibtidâ'* (Suyuti, *Buğyetu'l-vu'ât*, 1: 118) ve “*tedvîn*”dir (Suyuti, *el-İtkân*, 1: 4).

75Kâfiyeci, *Ferah*, 156.

76Kâfiyeci, *Neşât*, 51-52.

77Kâfiyeci, *Neşât*, 53.

78Mesela krş. Kâfiyeci, *Neşât*, 51-52, 86-99; Debusi, *Te'sîsu'n-nazar*, haz. Mustafa Muhammed Dimaşki (Beyrut: Daru İbn Zeydun, ts.), 107- 108 vd.

79Kâfiyeci, *Neşât*, 53.

80Kâfiyeci, *Neşât*, 53.

Kâfiyeci yeni ilim ihdasına yönelik çalışmaları açısından dönemine göre garip ve alışılmadık kabul edilebilecek biri değildir. Kendisiyle yakın irtibatı olan Bisati umran ilminin kurucusu olarak tanınan İbn Haldun'un öğrencisidir;⁸¹ uzun yıllar kendisinden okumuş Suyuti de nahiv usulünü bir ilim dalı haline getiren kişidir.⁸² Taşköprülüzade'nin (ö. 968/1561) *Miftâhu's-saâde'*sinde ilim kelimesini izafe edildiği yüzlerce başlık göz önüne alındığında, entelektüel gelenekleri teşhis edip, eczâu'l-ulûm açısından inceleyerek kapsamlarını belirlemenin müteahhir dönemin geç asırlarına rengini veren bir özellik olduğu bile söylenebilir.

MEZHEP İLMİNİN METİNLERİ: *EL-FERÂH VE'S-SURÛR VE NEŞÂTU'S-SUDÛR*

Kâfiyeci mezhep ilmi kurma teklifini önce *el-Ferah ve's-surûr*'da ve sonra bu eserin şerhi olarak yazdığı *Neşâtu's-sudûr*'da işlemektedir. Tam adı *el-Ferah ve's-surûr fî beyâni'l-mezâhibi'l-erba'a fî'l-usûr* olan eserin telif tarihi 25 Şevval 866'dır (23 Temmuz 1462). Üç bölümden oluşan *el-Ferah ve's-surûr*'un "Mezheplerin Hakikatleri ve İctihad ve Taklid Bahisleri"ni ele alan ilk bölümünde⁸³ mezhep ilminin öncülü olarak nitelenebilecek kavram ve meselelere yer verilmektedir. Fıkıh, icthad, taklid, ihtilaf ve bunlara dair bazı meselelerle beraber "şer'î ilim tedvin etme"nin hükmü bu bölümde kısaca işlenir. Mezhep kavramını ve mezhep ilmini tarif eden satırlarla mezhep ilminin eczâu'l-ulûmu ve mezhebe intisap bahisleri de aynı bölümde yer alır. Mezhep ilminin mesâilini ve özellikle mukallidin mezhep karşısındaki durumunu ele alan ikinci bölüm ise "Mukallid Kendi Mezhebi ve Başkasının Mezhebi Hakkında Hangi Ön Kabullere Sahip Olacak?" başlığını taşımaktadır.⁸⁴ Kâfiyeci'nin eczâu'l-ulûm açısından kaleme aldığı diğer eserlerinde olduğu

81 Ahmed Baba Tinbükti, *Neylü'l-ibtihâc bi-tatrizi'd-dibâc* (Trablus: Külliyyetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye, 1989), 512.

82 Suyuti, *Kitâbü't-tehaddüs bi-ni'metillah*, haz. E. M. Sartain (Cambridge: Cambridge University, 1975), 209-10.

83 "el-Bâbu'l-evvel fî beyâni hakâiki'l-mezâhib ve fî mebâhisi'l-ictihâd ve't-taklid," Kâfiyeci, *Ferah*, 145-164.

84 "el-Bâbu's-sânî fî beyâni enne'-mukallid keyfe ya'tekidu mezhebehu ve mezhebe gayrihi ve fî mâ yete'allaku bi-zâlik," Kâfiyeci, *Ferah*, 165-175.

gibi, *el-Ferah ve's-surûr*'un üçüncü bölümü edeb ve zühde ayrılmıştır. “Dört İmama Dair” başlığını taşıyan bölümde dört Sünni fıkıh mezhebine adlarını veren âlimlerin fıkıhta, ahlakta ve manevi hayattaki büyüklüklerini gösteren malumata yer verilir. Hacmine bakarak *el-Ferah ve's-surûr*'u⁸⁵ risale olarak nitelemek daha isabetli görünse de, Kâfiyeci ısrarla eserinden kitap olarak bahsetmektedir.⁸⁶ Ele aldığı bahislerin birçoğuna sadece hatırlatma kabilinden temas eden müellif, bunları daha sonra geniş bir şekilde işleyeceğini vaat eder.⁸⁷

el-Ferah ve's-surûr'un telifi üzerinden henüz bir sene geçmeden, 6 Şevval 867'de (24 Haziran 1463) vaat ettiği eseri tamamlar. *Neşâtu's-sudûr fi şerhi'l-Ferah ve's-surûr* adını taşıyan eser kısmen *Ferah*'ta geçen ibareleri açıklamakta ve bu vesileyle müellifin açıklamakta fayda gördüğü çeşitli tespitlerini içermektedir. *Ferah*'tan sonra yazacağı eserde mezhep ilmi hakkında daha sistemli ve ayrıntılı bilgi vermesi beklenirken, *Neşâtu's-sudûr* bu beklentiyi karşılayacak muhtevada değildir. Eser, Kâfiyeci'nin bir vesileyle temasında fayda gördüğü konularla doludur ve bu konuların bazıları hayli geniş yer kaplamaktadır.

Her iki eserde de müellifin mezhep ilmini ortaya koyarken başta fıkıh usulü olmak üzere çeşitli ilimlere ait birçok meseleye atuf yapması sebebiyle “ilgili yerlerde açıklandığı üzere” ifadesine yer yer rastlanır.⁸⁸ Bölümler kısa paragrafların diyalojik üslupla kesildiği metinlerden oluşur. Bu üslup, temas etmek istediği konuların birbiriyle irtibatlı olarak akışını sağlama endişesi olmadan yazma imkanı verir. Ruh ve nefsin aynı hakikate delalet edip etmediğinden, lafzî tarifin ismî tariftan farkına kadar onlarca tespitine bu sayede yer verir. Her ne kadar diyalojik üslup, gerçek hayatta müellifin böyle bir diyaloga girdiğine delalet etmese de, her iki eserdeki bazı noktalar, sanki bu satırların Kâfiyeci'nin halkalarında dile getirildiği hissini verir.⁸⁹

85 Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-surûr fi beyâni'l-mezâhibi'l-erba'a fi'l-usûr* (İstanbul: Süleymaniye Ktp, Esad Efendi 3577/ 2); (Staatsbibliothek Zu Berlin, 2808).

86 Mesela bkz. Kâfiyeci, *Ferah*, 153, 156.

87 Kâfiyeci, *Ferah*, 156.

88 Kâfiyeci, *Ferah*, 158, 160, 162, 168 vd; a.mlf., *Neşât* 34, 45, 47, 49, 61 vd.

89 Mesela bkz. *Ferah*, 149, 152, 153, 154. a.mlf., *Neşât*, 33, 40, 52, 61.

MEZHEP İLMİNİN MAHİYETİ

Mezhep kavramını merkeze alan bir ilim kurabilmek için Kâfiyeci, önce bu kavramın üzerine inşa edildiği kavramları ele almaya ve mezhebi bu kavramların oluşturduğu koordinata yerleştirmeye çalışır. Bu amaçla fıkıh ve ictehad kavramlarının tarif ve kapsamalarını tartışır ve ardından eczâu'l-ulûm tasnifine göre mezhep hakkında geliştirdiği başlıkları işler. Mezhep ilmini tarif ettikten ve mevzûunun sınırlarını çizdikten sonra, bu ilmin mebâdii ve mesâili hakkında kuşatıcı bir anlatım yerine, bazı noktalarına temas etmeyi yeterli görür.

Kâfiyeci teşkil etmeye çalıştığı ilim dalını *ilmu'l-mezâhib* (mezhep ilmi) olarak adlandırır. Mezhep kelimesini çoğul kullanmasının gerekçesi, muhtemelen fıkhi bilgiye dair benzer bir kullanımla karışmasını önlemektir. Fıkıh eğitiminde verilen bilgiler önce tek bir mezhebe göredir. Bir mezhebin kavram ve esaslarıyla meseleleri değerlendirme melekesi kazandırıldıktan sonra, mezhepler arası yaklaşımla eğitim verilen aşamaya geçilir. Mezhepler arası farklılık ve ayrılıkları konu edinen bilgi alanı *ilmu'l-hilâf* olarak adlandırıldığı için söz konusu bilgi alanının işlendiği düzeyin öncesi de çoğu kez *ilmu'l-mezheb* diye anılır. Özellikle kişinin hangi düzeyde fıkıh eğitimi aldığı belirtilmek amacıyla bu ayrımın kullanıldığı görülmektedir.⁹⁰

Mezhep Kavramı

Kâfiyeci'ye göre mezhep kelimesi sözlük anlamından terim anlamına dönüştükten sonra bu anlam daralmıştır.⁹¹ Kâfiyeci'nin mezhep kelimesi için verdiği terim anlamı, bu kelimenin sözlük anlamıyla istiâre ilişkisi içinde olup, "gitmek" unsurunu hâlâ içinde barındırmaktadır: Mezhep "müctehidlerin zan elde etmek için üstün akıllarıyla gittikleri yol(lardan) ol(uş)an şer'i ictehadî hükümler" dir.⁹² Şer'î-örfî anlamına aktarılmasıyla bu kelime "müctehidin zanni delillerden elde ettiği kendisine özgü ictehadî fer'i

90 Mesela bkz. Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Darü'l-Minhâc, 2011), 1: 125, 148, 152, 177.

91 Kâfiyeci, *Neşât*, 35-36.

92 "El-Ahkâmu's-şer'iyetu'l-ictihâdiyyetu elletî hiye tarîku'l-müctehidîn yemurrûne fihâ bi-akdâmihim er-râciha li-tahsîli'z-zanni bihâ"; bkz. Kâfiyeci, *Ferah*, 145; bkz. a.mlf., *Neşât*, 36.

şer'i hükümler" anlamına gelmiştir.⁹³ Mesela Ebu Hanife'nin mezhebi onun zanni delillerden elde ettiği kendisine has fer'i ihtihadi hükümlerdir.⁹⁴ Tarife dair mantıktaki ittirat ve inikas şartlarına uygun olarak yapılan söz konusu şer'i-örfi tarifile kelam, felsefe, tabiat ilimleri ve fıkıh usulü kadar namazın farzıyeti gibi yakini ve şer'i hükümler de mezhebin anlam alanının dışında bırakılmış olur. Fakat dışarıda bırakılan alanlar esas alındığında, ictihad kavramının fıkıh usulündeki anlam alanı ile mezhebin yukarıdaki tarife göre çizilmiş alanı örtüşecektir. Hem mezhep hem ictihad kavramlarının kendisi ile inikas ilişkisi içinde olduğu şeyler aynı kümeye delalet ettiği takdirde, mezhebin sadece ictihadın bir kısmı olduğunu ve nihai tahlilde aynı hakikate işaret ettiklerini kabul etmek gerekecektir.

Kâfiyeci, muhtemelen bu tarifinin mezhep ile ictihad kavramlarını ayırt etmede başarılı olmaması üzerine, mezhebe dahil unsurların fıkıh içindeki yerini daha açık bir şekilde tespit etmeye yönelik başka bir tarif getirir. Kâfiyeci'nin tarif teorisindeki dört illeti (maddi, sûri, fail ve gaye) içeren⁹⁵ yeni teşebbüsü, *kesb* ve *mesele* kavramlarını gündeme getirmektedir. Kâfiyeci'nin ikinci tarifine göre mezheb, müctehidin "zan elde etmek için kesbiyle elde ettiği, kendisine has zanni şer'i meselelerdir."⁹⁶ Kâfiyeci kesb kavramı ile fakihin kaynaklardan fiki bilgi elde etme çabasını kastettiğini belirterek, mezhebi şeriatın tazammunundan ayırmaktadır.⁹⁷ Mezhebin ikinci tarifinin en dikkat çekici yönü, hüküm yerine mesele kavramının kullanılmasıdır. Bu tarife göre mezhebin dayandığı temel unsur hüküm değil, meseledir. Mezhebin temel unsurunun Kâfiyeci tarafından hükümden meseleye dönüştürülmesi çok kritik bir teşebbüs olarak kabul edilebilir. Zira bu şekilde mezhebin belirli hükümler kümesini değil, bu hükümleri ihtiva eden meseleler ekseninde gelişen bütün faaliyetleri (kişilerin ve metinlerin arasında teşekkül eden ilişki ağları ve kaza, fetva, medrese, bürokrasi ve

93 "Mâ ihtassa bi'l-müctehidi mine'l-ahkâmi-ş-şer'iyyeti el-fer'iyyeti'l-ictihâdiyyeti el-müstefâdi mine'l-edilleti'z-zanniyyeti"; bkz. Kâfiyeci, *Ferah*, 145.

94 Kâfiyeci, *Ferah*, 146.

95 Kâfiyeci, *Ferah*, 147.

96 Kâfiyeci, *Ferah*, 146: "mâ ihtassa bihi kesben mine'l-mesâili-ş-şer'iyyeti ez-zanniyyeti li-tahsili'z-zanni bihâ".

97 Kesb kelimesi ile kastettiği istinbât ve istihrâc faaliyetlerinin tarifteki "kendisine has olma" (*ihitâs*) fiilinin temyizi olduğunu özellikle belirtmesi de bu sebeptendir; bkz. Kâfiyeci, *Ferah*, 147.

fikhın tatbikine yönelik toplumsal kurumlar) ihtiva etmesi mümkün olabilir. Ancak Kâfiyeci'nin hüküm yerine mesele kelimesini tercihinin ardında yatan sebebin mezhebin muhtevasını yeniden belirlemek olmadığı anlaşılmaktadır. Gerçek sebep, kavramları mantık ilmine göre doğru kullanma endişesidir. Kâfiyeci'ye göre zan mefhumunun menâti (gerçekleştiği yer) hüküm olamaz, çünkü hüküm, icthadi meselenin tasavvuri unsurlarından biridir.⁹⁸ Fikhi bir vakiayı temsil eden A'nın teklifi veya vaz'î hükümlerden biri olan B ile nitelendiğini varsayalım ("Vitrin vacibdir", "Velisiz nikah caizdir", "Şâyi hissenin kirası fasittir" gibi). Buna göre fakihin zan elde etmeye çalıştığı şey A, B ve A ile B arasındaki ilişki hakkındadır. Mesele adı verilen bilgi formunu da esasta bu üç unsur teşkil etmektedir. Yukarıdaki gerekçesinde Kâfiyeci, hüküm kelimesi ile fikhi önermelerdeki mahmûlü (*mahkûm bih*) kastetmiş olamaz. Çünkü buradaki hüküm (*mahmûl*) ile şer'î hüküm farklı şeylerdir. Mesela "Vitrin vacibdir" önermesinde mahmûl olan vücûb, şer'î bir hüküm değildir; bir şer'î hüküm türünün ismidir. Mezkur önermede şer'î hüküm vitrin vücûb ile ilişkisi, yani vitrin vacib olduğudur. Kâfiyeci söz konusu gerekçesindeki hüküm ile önermelerdeki nispeti kastetmiş olmalıdır. Ancak bu takdirde hükmün meseleden ne farkı olduğunu izah etmek gerekmektedir. Kâfiyeci meselenin ne olduğunu belirleyebilmek için mesele ile hüküm arasındaki farkı izah yerine, sorular ile bu sorularla talep edilen önermelerin (matlab) mantıktaki tasnifi açısından mesele kavramını işlemektedir.⁹⁹ Bu noktada mesele ve hükmün aynı muhtevaya sahip olduğu, fakat buldukları bağlama göre, mesele veya hüküm olarak nitelendikleri söylenebilir. "Vitrin vacibdir" önermesi tek başında bir hükümdür, fakat "Vitrin hükmü nedir?" veya "Vitrin vacib midir?" şeklinde ifade edilebilecek bir sorunun neticesi olarak meseledir. Bu takdirde, bir önermenin mezhepten sayılabilmesi için kendisinden önce vuku bulmuş hadiselerin, tartışmaların ve soruların karşılığı olması gerekmektedir; bu da bizi ilim dünyasında toplumsal gerçekliğe sahip önermelerin mezhep sayılabileceği noktasına götürür ki, böyle bir fikir mezhebin tarihi gerçekliğine ve İslam medeniyeti içindeki mevkiine çok daha uygundur.

Kâfiyeci'nin mezhebi tarif etmeye yönelik her iki teşebbüsünde de müctehide has olmak unsurunun sabit kaldığı görülmektedir. Bir kişiye mahsus olmanın mezhebin tarifinde yer alması, birden

98 Kâfiyeci, *Ferah*, 147.

99 Kâfiyeci, *Ferah*, 147; a.mlf., *Neşât*, 44-46.

fazla fakih tarafından benimsenen görüşlerin mezhebin kapsamına girmemesi neticesini de beraberinde getirmektedir. Bu durumda bazı meselelerde başka müctehidlerle ortak görüşlere sahip olduğu için, bir müctehidin mezhebi kendi icihadlarının oluşturduğu kümeden daha dar bir alana karşılık gelecektir. Kâfiyeci bu problemi aşmak için mezhebi teşkil eden hükümlerin değerlendirilmesinde, bu hükümlerin delillerinin de göz önüne alınması gerektiğini belirtir. Mesela hakkında nass bulunmayan bir çok maddede ribanın haramlığı hakkında mezhepler ittifak halinde olabilir, fakat onları bu hükme ulaştıran deliller birbirlerinden farklıdır.¹⁰⁰ Kâfiyeci, bu yaklaşımının *Ferah ve Neşât*'ta ifade ettiği görüşlerine zarar vermeyeceğini,¹⁰¹ zira delillerin hükümlere mülhak kabul edilmesinin mümkün olduğunu söylemektedir. Ona göre nasıl *şer'u men kablênâ* delili Kitap'a ve *Sahabe kavli* delili Sünnet'e mülhak ise birden fazla fakihın paylaştığı hükümler de onlara has hükümlere dahil edilebilir.¹⁰² Ancak Kâfiyeci'nin bu yaklaşımı aslında onun mezhep tarifini daha derinden nakz eden bir fikri barındırmaktadır. Kâfiyeci açıkça ifade etmese de bu yaklaşımla birlikte mezhep mefhumuna deliller de dahil olmaktadır. Söz konusu yaklaşımdan yola çıkarak, mezhebin bir müctehid tarafından ele alınan meselelerin yanısıra, onun bu meseleler hakkındaki akıl yürütmelerini de kapsadığı neticesine varılabilir. Eğer meseleler hakkındaki deliller de mezhep kavramının muhtevasını teşkil ediyorsa, bu meseleler hakkında sonraki nesillerin faaliyetleri de mezhep kavramına girebilecektir. Buna göre Şeybani'nin *amel-i ehl-i Medîne* hakkındaki değerlendirmelerinden İbn Abidin'in örf hakkındaki risalesine kadar Hanefi fakihlerinin birçok çalışması Ebu Hanife'nin mezhebi kavramına dahil edilebilir. Ancak bir müctehide has olmak unsuru hâlâ mezhebin tamamını ihata etmeye engeldir. Mesela Ebu Hanife'nin caiz bir akit olarak görmediği *müzâraa* hakkında, onun talebeleri de dahil olmak üzere bu akdi caiz kabul eden Hanefi fakihlerinin ilgili çalışmaları, Kâfiyeci'nin mezhebe dair ifadeleri ne kadar tevîl edilirse edilsin, hâlâ Hanefi mezhebinin dışında kalmaktadır.

Mezhebi bir veya birden fazla fakihin fıkhi görüşlerinden ibaret saymak, zımnen, mezhebi bir devirde ortaya çıkmış ve çıkışıyla beraber tamamlanmış olarak kabul etmek anlamına gelmektedir.

100Kâfiyeci, *Neşât*, 40.

101Kâfiyeci, *Neşât*, 41.

102Kâfiyeci, *Neşât*, 41.

Bu takdirde mutlak ictihadda bulunan fakihin görüşlerinin toplamı ile müntesibleri, tarihi, literatürü ve müesseseleri olan mezhep kavramının birbirlerine eşit olduklarını kabul etmek gerekecektir. Halbuki mezheb, müctehidin görüşlerinin toplamından daha fazla bir şeydir. Mezhebi bir grup fihhi hükümden ibaret sayan anlayışa göre, mesela Süfyan b. Uyeyne'nin fihhi görüşleri ile Maliki mezhebinin aynı tür gerçekliklere sahip olduklarını kabul etmek lazımdır. Halbuki her iki mefhumun farklı seviyelerdeki mahiyetlere işaret ettikleri aşıkardır. Kendisine intisap edilen mezheple bu mezhebin kronolojik olarak ilk unsurunu teşkil eden fihhi görüşler arasında esaslı farklılıklar vardır. Mesela IV/X. asır sonrası Hanbeli ve Şafii mezhepleri ile bu mezheplere adlarını veren müctehidlerin görüşleri arasında mühim bir muhteva farklılığı bulunmaktadır. Mezhebi, bir fakihin görüşünden ibaret addeden anlayış, bir mezhep geleneği içerisinde faaliyet gösteren müteakip nesillerin katkılarını ihmal etmek zorunda kalacaktır. Nitekim, mesela Hanbeli mezhebinde Hallal'ın (ö. 311/923) katkılarını itibara almadan yalnız Ahmed b. Hanbel'in görüşleri biraraya getirildiği takdirde ortaya Hanbeli mezhebi değil, İbn Hanbel'in görüşleri çıkacaktır.¹⁰³ Ne var ki, Hallal, Hıraki (ö. 334/946) ve İbn Kudame (ö. 620/1223) gibi kişilerin katkılarını hariç tutarak Hanbeli mezhebini var kabul etmek mümkün değildir.

Kâfiyeci'nin mezhep tanımı özellikle II/VIII. asır hakkında doğru kabul edilebilir. Fakat daha sonraki devirler için mezhebin anlamının yeniden değişerek, daha farklı bir şer'i-örfi anlam kazandığını görmek gerekmektedir. Kâfiyeci, ictihadın fıkıh usulündeki tarifinden yola çıkarak mezhebi tanımlamaya teşebbüs ettiği için mezhep imamları olarak adlandırılan müctehidlerin ardından gelen devirlerde bu kavramın kazandığı yeni boyutları görememektedir. Kâfiyeci belki tarifindeki müctehid olma unsurunu açmaya gayret etseydi, mezhebin II/VIII. asır sonrasındaki tarihi gelişimini ele alabilirdi.

Kâfiyeci'nin mezhep tanımının başlıca kaynağı Karafi'nin *el-İhkâm*'ıdır. Mezkur eserinde Karafi, yukarıda temas edildiği gibi,

¹⁰³Zehebî'ye göre Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini müstakil bir mezhep haline getiren kişi Hallal'dır; bkz. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, haz. Şuayb Arnaud vd, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 14: 298. Hallal ile birlikte Hanbeli geleneği hadis çalışmalarının yanında, bir fıkıh usûlüne sahip belirli görüşler üzerinde temellenmiştir. Bkz. İbn Bedran Abdulkadir, *el-Medhal ila mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, haz. Abdulmuhsin Türki (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 124-125.

Memlûk adliye sistemindeki gelişmeler karşısında özellikle mezhepler arası ilişkileri vuzuha kavuşturma amacını gütmektedir. Dolayısıyla mezhep kavramını da bu çerçevede, özellikle intisaba konu olma yönüyle ele almaktadır. Karafi'ye göre mezhep, fer'i icthadi hükümler ile bu hükümlerin sebepleri, şartları, mânileri ve hükümleri ispatlayıcı delilleri¹⁰⁴ olmak üzere beş unsurdan müteşekkildir¹⁰⁵ ve taklid de bu beş unsur hakkında geçerlidir. Karafi'nin mezhep tarifinde de bir müctehide has olma unsuru vurgulanmaktadır: “(Mezhep, müctehide) has şer'i, fer'i, icthadi hükümler ile bu hükümlerin sebepleri, şartları, mânileri ve ispatlayıcı delilleridir.”¹⁰⁶ Kâfiyeci, Karafi'nin tarifine iki açıdan itiraz eder.¹⁰⁷ Öncelikle Karafi mezhep mefhumunun temel unsuru olarak hüküm kelimesini kullanmaktadır, halbuki Kâfiyeci, yukarıda temas edildiği üzere, hükmün değil icthadi meselelerin mezhebin temel unsuru olduğunu düşünmektedir. Ayrıca Karafi'nin sebep, şart, mâni ve delilleri mezhebin unsuru olarak kabul etmesi de Kâfiyeci'ye göre hatalıdır. Nitekim ona göre müctehidin asıl vazifesi sebep, şart, mâni ve delilleri aramak değildir ve asıl vazifesi olmayan unsurlar da mezhep tarifine alınamaz. Müctehidin asıl vazifesi hüküm elde etmek olduğu için mezhebin muhtevası *teklifi hüküm* olmalıdır. Ancak Kâfiyeci, teklifi hüküm kavramının vaz'i hükümleri de içine alabileceğine dair görüşler olduğunu belirterek, Karafi'nin mezhebin muhtevası olarak zikrettiği ilk üç unsurun kabul edilmesine açık kapı bırakmaktadır.¹⁰⁸

Fıkıh - Mezhep İlişkisi

Kâfiyeci, mezhebin tarifi ve bu tarifi beraberinde getirdiği problemlerden sonra fıkıh ile mezhep arasındaki ilişkiyi vuzuha kavuşturmaya teşebbüs etmektedir; zira mezhebin ne olduğu, aslında fıkıh ile arasındaki ilişkinin açıklanması sayesinde belirlenebile-

104İspatlayıcı deliller (*el-hicâcu'l-müsbita*)” ifadesi, hükme götüren delilleri değil, fıkhi bir hadisenin sübût ve keyfiyeti hakkında delil değeri taşıyan ikrar, şahadet ve beyyine gibi vasıtaları temsil etmektedir; bkz. Karafi, *el-İhkâm*, 198.

105Karafi, *el-İhkâm*, 195.

106Karafi, *el-İhkâm*, 200: “*mâ ihtassa bihi mine'l-ahkâmi's-şer'iyeti'l-fer'iyeti el-ictihadiyyeti ve mâ ihtassa bihi min esbâbi'l-ahkâmi ve's-şurûti ve'l-mevâni'i ve'l-hicâci'l-müsbiteti lehâ.*”

107Kâfiyeci, *Ferah*, 148.

108Kâfiyeci, *Ferah*, 148.

cektir. Nitekim Kâfiyeci'nin ictihaddan yola çıkarak mezhebi anlama gayretleri, yukarıda temas edildiği üzere, yetersiz kalmakta ve fıkıh sahasında gerçekleştirilen faaliyetler ile mezhep başlığı altında gerçekleştirilen faaliyetleri ayırt etmek mümkün olmamaktadır. Fıkıh ile mezhep arasındaki ilişki belirlenmeden mezhebin anlam ve mahiyeti tespit edilemeyecektir. Nitekim fıkıh tarihi boyunca, fıkıh adına yapılan her türlü faaliyeti mezhep şumulüne dahil olan ve olmayan şeklinde ayırmak mümkün değildir. Fıkıhın mezheplerle birlikte müstakil bir disiplin haline gelmesi¹⁰⁹ ve mezheplerin teşekkül süreçlerini tamamladıktan sonra bütün fıkhi faaliyetlerin mezhebin şumulüne dahil olması, bu ilişkinin ne kadar girift olduğunu göstermektedir.

Kâfiyeci, mezhep ile fıkıh arasındaki ilişkiyi, fıkıhın tedvin edilmiş şer'î bir ilim olma özelliğinden yola çıkarak açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre mezhep belirli şer'î malumatı ifade etmektedir, dolayısıyla nihai tahlilde bir bilgi kümesidir. Fıkıh ise malumat değil, ilimdir.¹¹⁰ İlim ve malum aynı olmayıp, bu iki kavram farklı şeylere delalet etmektedir.¹¹¹ Fıkıh bir ilim olarak içinde belirli bir mevzûda bilgi elde etmek üzere oluşturulan usul, mesele ve yaklaşımları barındırmakta ve bir grup önermeyi bilmekten değil, mezkur unsurların bir arada işleyişinden meydana gelmektedir. Disiplin anlamındaki ilim ise klasik ifadesiyle, mesele, meselelerin tasdiki ve bu meseleleri bilmekten hasıl olan melekeyi kapsayan bir bütünken,¹¹² mezhep ise meselelerden oluşmaktadır. Kâfiyeci'ye göre, fıkıh bu üç unsur arasından yalnızca meseleleri, yani belirli bir grup şer'î bilgiyi ifade etmek için kullanılsa dahi, fıkıhın ve mezhebin anlamları örtüşmemektedir. Zira fıkıh, meseleler bilgisinin tamamını kapsayabildiği halde, mezhep belirli ve sınırlı bir bilgidir.¹¹³ Mezhebin II/VIII. asırda ortaya çıktığı ve IV/X. asırda klasik halini aldığı kabul edilecek olursa, fıkhi olarak nitelenmesi mümkün her türlü bilginin teşkil ettiği küme, mezhebin kapsadığı bilgi kümesinden daha geniş olacaktır. Ancak müstakil bir ilim haline

109Kaya, "Fıkhî İstidlâl," 110-14; a.mlf., "Continuity and Change in Islamic Law: The Concept of Madhhab and the Dimensions of Legal Disagreement in Hanafî Scholarship of the Tenth Century," *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*, ed. Peri Bearman, Rudolph Peters, Frank E. Vogel (Cambridge, MA 2004), 40.

110Kâfiyeci, *Ferah*, 150.

111Kâfiyeci, *Neşât*, 46-48.

112Tehanevi, *Keşşâfu Istilâhât*, 1: 3.

113Kâfiyeci, *Ferah*, 150.

gelmiş fıkıhın kapsadığı meselelere dair bilginin mezhebin kapsamından daha geniş olduğunu ifade etmek güçtür.

Kâfiyeci kavram ve hakikat olarak fıkıhtan başka bir şey olsa bile mezhebin varlığının fıkıhın varlığını zorunlu olarak gerektireceğine temas etmesine rağmen,¹¹⁴ bu ihtimalin zıddını ele almayarak, fıkıhın varlığının mezhebin varlığını gerektirip gerektirmeyeceği sorusunu sormaktan kaçınır. Zira fıkıh ile mezhep ilişkisini ilim ile malum ilişkisi içinde değerlendirdiği için bu takdirde ilmin varlığının malumun varlığını gerektireceğini söylemesi gerekecek ve bu da onun mezhep tarifine ve yaklaşımına muhalif olacaktır. Mamafih Kâfiyeci, fıkıhın ihtiva ettiği üç anlamın mezhep kavramı tarafından da kapsanabilme ihtimalini ele almaktadır.¹¹⁵ Ona göre mezhebin de söz konusu üç anlam için kullanılması mümkündür; yani mezhep hem meseleler, hem meselelerin tasdiki hem de hasıl olan meleke anlamında kullanılabilir. Bu takdirde mezhep kelimesi fıkıhın müteradifi olur ve mesela Ebu Hanife'nin fıkıhı denildiğinde onun mezhebi kastedilir.¹¹⁶ Kâfiyeci'ye göre mezhebin söz konusu anlamları kapsamaması mümkün olmakla beraber, akla ilk gelen anlama (*zahir*) muhaliftir;¹¹⁷ zahir olanı belirleyen ise bu noktada İslam tarihidir.

Mezhep İlminin Tarifi ve Meşruiyeti

Fıkıh ve mezhep kavramlarına dair tahlillerinin ardından Kâfiyeci, mezhep ilmini kurabilmek için bu ilmin mantık ve dil açısından hatasız ve eksiksiz bir tarifini yapmaya, mevzûu, mebâdii, mesâilî ve gayesini tespit etmeye çalışır. Tarifteki en önemli endişesi mantık açısından problemsiz bir önerme üretmek olduğundan, bu tarifi bilgi vermesi, daha doğrusu yeterli tasavvur sağlaması tali hedef olarak kalır. Ona göre mezhep ilmi “kendisi sayesinde mezheplerin hallerini bilmek için gereken şeylerin gerektiği şekilde bulunduğu ilim”dir.¹¹⁸ Taklid kavramı, taklidin gereği ve mezhep müntesibinin mezhebine dair kabulleri gibi “özel hallerin mevzûu olan fıkıh mezhepleri” mezhep ilminin mevzûudur.¹¹⁹ Mezhep ilminin

114Kâfiyeci, *Ferah*, 151.

115Kâfiyeci, *Neşât*, 48-49.

116Kâfiyeci, *Ferah*, 151; a.mlf., *Neşât*, 49.

117Kâfiyeci, *Ferah*, 151.

118Kâfiyeci, *Ferah*, 154: “*ve huve ilmün yu'rafu minhâ ahvâlu'l-mezâhib kemâ yenbağî alâ mâ yenbağî.*”

119Kâfiyeci, *Ferah*, 154.

meseleleri “bu ilimde kendisi hakkında delil getirilen meseleler”,¹²⁰ mebâdii ise “bu meselelerin açıklanmasında ihtiyaç duyulan tasavvuri unsurlar ve tasdiki öncüllerdir (*umûr*).”¹²¹ Mezhep ilminin gayesini de “bu ilim uyarınca sahih şer’i amel kesb ederek Allah Teâlâ’nın fazlı ve keremiyle iki dünya saadetine ulaşmak” diye ifade eder.¹²² Mezhep ilminin tarifi ve meseleleri hakkında kaydettiği bilginin hayli kısa olmasını açıklamak ihtiyacı duyan Kâfiyeci, bu ilim bir sistematîge ve geniş bir mesele sahasına¹²³ sahip olmakla birlikte, kısa bir eser olan *Ferah*’ta bunlara yer veremeyeceğini ve ileride yazacağı başka bir eserde ayrıntıları ile üzerinde duracağını ifade eder.¹²⁴ Kâfiyeci’nin bahsettiği eser *Neşâtü’s-sudûr*’dur. Fakat yukarıda temas edildiği üzere, müellif *Neşât*’ta da bu disiplinin sistematîğine ve meselelerine dair ayrıntılı açıklamalarda bulunmamıştır.

Eksenine mezhebi alacak olan yeni bir disiplin inşa edebilmek için, böyle bir teşebbüsün meşruiyetinin sağlanması, bu disiplinin temel unsurlarını belirlemek kadar önemlidir. Kâfiyeci de gerek *Ferah*’ta, gerekse *Neşât*’ın farklı bölümlerinde mezhep ilmine dair meşruiyet meselelerini çözmeye çalışır. Söz konusu meselelerden biri, mezhebin varlığının bağlı olduğu fıkhi ihtilaf hakkındadır. Her iki metinde naslardan deliller zikredilerek, fıkhi ihtilafın meşru, hatta Allah’ın rahmetinin neticesi olduğuna dair açıklamalara yer verilir.¹²⁵ Yeni bir şer’i ilim ihdas etmek daha büyük bir meşruiyet problemidir. Kâfiyeci yukarıda belirtildiği gibi, din alanında yeni ilimler kurmanın caiz olduğunu açıklarken hem fıkıh alanında teşekkül etmeye başlamış başka disiplinler olduğu bahsini uzunca ele alır, hem de kendisinin ilk kez tedvin ettiği ilim dallarını sıralayarak zaten mezhep ilminin bu alana dair ilk teşebbüs olmadığını vurgular.

Yeni bir dini ilim kurmanın meşruiyeti Kâfiyeci’nin mezhep ilmini tedvin teşebbüsünü zorunlu olarak meşrulaştırmamaktadır, bunun için mezhep ilmine duyulan ihtiyacın ayrıca ispatlanması gerekmektedir. Kâfiyeci, İslam tarihinde mezhebin ne kadar merkezi bir mevkiye sahip olduğuna ve bu sebeple ortaya çıktığı dönemden

120Kâfiyeci, *Ferah*, 154.121Kâfiyeci, *Ferah*, 154.122Kâfiyeci, *Ferah*, 154-155; a.mlf., *Neşât*, 50-51.123Kâfiyeci, *Ferah*, 156.124Kâfiyeci, *Ferah*, 156.125Kâfiyeci, *Ferah*, 153.

itibaren sürekli tartışıldığına işaret eder. Mantık ve felsefenin müdevven ilim hakkındaki yaklaşımını kullanan Kâfiyeci'ye göre meseleler zarureten bilinemez ve insan aklı meseleler hakkındaki doğruları yanlışlardan zorunlu olarak tefrik edemez.¹²⁶ Bu yetersizlik sebebiyle problem sahaları belirlenmiş ve ilimler tedvin edilmiştir. Mezhep ilminin mevzûu ve mesâili de insan aklı tarafından zorunlu olarak bilenemeyeceğine göre, bu sahanın tedvin edilmesine ihtiyaç vardır.

Mezhep İlminin Mebâdii

Ferah'ın birinci bölümünde ve bu bölümün şerhinin yer aldığı *Neşât*'ın ilgili pasajlarında, mezhep ilminin temel mefhumlarının yanısıra, başlıca hükümleri kısaca işlenir. Kâfiyeci fıkıh usulü literatürünün icthad, taklid ve fetva hakkındaki bölümlerine ait olan bu hükümlerin mezhep ilminin meselelerini ele almak için gerekli olduğunu ima eder.¹²⁷ Mezhep ilmi söz konusu hükümlerin teşkil ettiği ortak zemin üzerinde inşa edilebildiği için bu hükümler mezhep ilminin mebâdii kapsamında değerlendirilmelidir.

Kâfiyeci, mezhep ilminin mebâdii kabilinden başlıca dört bahsi ele alır. Bu bahisler icthad ve taklid kavramlarının tarifleri ile icthadın tecezzii, icthadda hata ve intikal olarak sıralanabilir. İctihad ve taklidin tariflerini işlerken fıkıh usulü literatüründe genel kabul görmüş ifade ve açıklamaları kullanan¹²⁸ Kâfiyeci, icthadda hata tartışmasındaki tarafların iddialarını özetleyerek, bazılarını yeniden adlandırır. Buna göre *musavvibe* müctehidin icthadından önce Allah Teâlâ'nın belirli bir hükmünün bulunmadığını, dolayısıyla her müctehidin hükümlerinde isabetli olduğunu, *usûriyye* icthaddan önce hükmün belli olduğunu fakat bu hükme sevk eden kat'î bir delilin bulunmayıp, doğru hükme ulaşmanın define bulmaya (*usûr*) benzediğini, *kat'iyye* icthaddan önce Allah'ın hükmünün mevcut olduğunu, bu hükme sevk eden kat'î bir delilin bulunduğunu ve bu hükme ulaşmayan müctehidin de cezaya müstehak olacağını öne sürmektedir. Çoğunluğu temsil eden ve kendisinin de katıldığı *zanniyye* ise Allah'ın hükmünün icthaddan önce mevcut olduğunu, bu hükme sevk eden zanni bir delilin bulunduğunu,

126Kâfiyeci, *Ferah*, 155.

127Kâfiyeci, *Ferah*, 157.

128Krş. *Ferah*, 157; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, haz. Abdussettar Ebu Gudde (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992), 6: 197; Fenari, *Fusûl*, 2: 415.

fakat müctehidlerin bu hükme isabetle mükellef olmadığı görülmüştür.¹²⁹

İctihadın tecezzi kabul ettiği görüşünü benimseyen Kâfiyeci, bu hükmün aynı zamanda taklidin de tecezzi kabul ettiği kabul ettiğini ifade ettiğini vurgular. İctihad tecezzi edebildiğine ve fıkıhın bir konusunda müctehid sıfatına erişemeyen kişiler de müstefti konumunda bulduklarına göre, ifta ve istifta da tecezzi kabul etmektedir.¹³⁰ Bu sonuç, bir meselede bir mezhebin, başka bir meselede ise farklı bir mezhebin taklidinin caiz olduğuna delalet ettiği gibi, mezhepler arasında intikalın de meşruiyetini sağlamaktadır. Kâfiyeci'ye göre mukallid için icthadi bir mesede taklid ettiği görüşün hatalı olduğu kesin olarak ortaya çıktığı zaman, başka bir mezhebe intikali caiz olmanın ötesinde vacibdir.¹³¹ Ancak âmmî-mukallid için böyle bir halin söz konusu olması muhtemel değildir. Mukallid hakkında intikal, daha ziyade bir meselede ortaya çıkan maslahat-mefsedet ihtimallerinde söz konusu olabilir. Kâfiyeci bir örnek üzerinden tartışmadaki konumunu net bir şekilde ifade eder. Abdest almasını zorlaştıran cerahatli yaraya sahip Hanefi mukallid hakkında bazı Hanefi fakihleri teyemmüm etmesi yönünde fetva vermiştir. Ona göre ise kişi bu hususta zorluk yaşıyorsa, Şafii mezhebinin hükmünü uygular.¹³² İntikal ve telifik gibi mukallidin mezheple irtibatı hakkındaki meseleler *sedd-i zerâyi* ilkesi ışığında değerlendirildiği takdirde kişilerin hususi durumlarına göre değişen hükümler verilebileceğini ima eder.¹³³

Mezhep İlminin Kapsamı ve Meseleleri

Kâfiyeci, açıkça ifade etmese de yeni bir ilim tedvin etmek amacıyla kaleme aldığı diğer eserlerinde olduğu gibi, *Ferah*'ın ikinci bölümünde de işlediği ilmin mesâiline ayırmıştır. Müellif söz konusu bölümde mezhep ilminin sınırları ve sistematüğinden bahsetmemekle beraber, tartıştığı meseleler ve ortaya koyduğu görüşler incelendiğinde, mezhep ilminin kapsamının ana hatları tespit edilebilir. Söz konusu bölümde ele alınan meselelerin kahir ekseriye-

129Kâfiyeci, *Ferah*, 159-160; a.mlf., *Neşât*, 59-60.

130Kâfiyeci, *Ferah*, 161.

131Kâfiyeci, *Ferah*, 163; a.mlf., *Neşât*, 63.

132Kâfiyeci, *Ferah*, 163-164.

133Kâfiyeci, *Ferah*, 164.

ti mukallidin mezheple ilişkisi hakkındadır.¹³⁴ Bu ilişki mukallidin sadece intisap ettiği mezheple değil, aynı zamanda diğer mezheplerle ilişkilerini de kapsamaktadır. Mezhep ilminin sahası, böylece, öznesi müctehid olan fıkıh usulü ile öznesi fakih olan hilâf disiplinlerinden ayrılmaktadır. Kâfiyeci mezhep ilminin fıkıh usulüyle irtibatına kısaca temas ederken, ictihad ve taklidin fıkıh usulünün asıl bahislerinden olmadığını, mezhep ilminin ise ictihad ve taklid bahislerinin sonucu oluşan bir problem alanı hakkında tedvin edildiğini ifade eder.¹³⁵ Yukarıda temas edilen ve fıkıh usulü literatüründe ictihad ve fetva bahislerini bu ilmin kapsamı dışında kabul eden anlayış da Kâfiyeci'nin görüşünü destekler mahiyettedir.

Mezhep ilminin temel meseleleri arasında Kâfiyeci'nin üzerinde en çok durduğu mesele, mukallidin kendi mezhebinin ve diğer mezheplerin doğruluğu hakkında benimsediği ön kabulüdür.¹³⁶ Kâfiyeci'ye göre mukallidin mezhebi hakkındaki ön kabulü “meşhûrat ve maznûnâta dayalı iknaî delilin” neticesidir.¹³⁷ Bu ön kabul birden fazla ihtimal arasından birini, delile dayanarak ve bir istidlal sürecinin neticesinde tercih etmek anlamında bir zandır. Mukallid bir meselede mensup olduğu mezhebin hükmünün üstün görüş olduğunu zann etmektedir.¹³⁸ Kâfiyeci, mukallidin müntesib olduğu mezhebin doğru olup, hatalı olma ihtimalinin bulunduğunu, diğer mezheplerin de hatalı olup, doğruya muhtemel olduklarını kabul etmesi gerektiğini vurgular.¹³⁹ Kâfiyeci'nin bu görüşünü tahlil etmesi, onun mezhep ilminin meselelerine tahsis ettiği anlaşılan *Ferah*'ın ikinci bölümünün büyük bir kısmını kapsamaktadır.

Kâfiyeci'ye göre *ihhtimaliyet* mukallidin itikadı konusunda mutlaka kullanılması gereken bir kavramdır. Zira bu, ictihadda hata tartışmalarında çoğunluğun ve kendisinin tercih ettiği *zanniyye* olarak isimlendirilen yaklaşımın gereğidir. İhtimal kavramı kullanılmadığı takdirde, mukallidin kendi mezhebinin ve diğer mezheplerin

134 Kâfiyeci iki noktada bariz bir şekilde mukallid yerine fakihi ele alır. Bunlardan biri müctehidin kendi mezhebine, görüşüne karşı tavrının keyfiyeti, diğeri ise mezheplerin hak veya hatalı olmasına bakılmadan nakledilmesi ve tartışılmasının meşruiyetine dair tartışmadır; bkz. Kâfiyeci, *Ferah*, 169, 173.

135 Kâfiyeci, *Ferah*, 169.

136 Kâfiyeci, *Ferah*, 165.

137 Kâfiyeci, *Ferah*, 170.

138 Kâfiyeci, *Ferah*, 165.

139 Kâfiyeci, *Ferah*, 165-167.

hem doğru hem yanlış olduklarına inanması gerekecektir ki, bu da mümkün değildir.¹⁴⁰ Öte yandan mezhebin bir meseledeki delili, mukallidinin kendi mezhebini doğru mezhep olarak zannetmesini sağlamakla beraber diğer mezhepler hakkında sessizdir.¹⁴¹ Diğer mezheplerin aleyhine aklen zaruri bir delil de bulunamayacağına göre, mukallidin mezhebi dışında kalan mezheplerin doğruluğunun da aklen muhtemel olduğunu kabul etmek gerekecektir.¹⁴² Mukallidin mezhebi hakkındaki ön kabulüne ihtimal unsuru dahil edildiği zaman, hem kendi mezhebi hem diğer mezhepler doğruya muhtemel olarak kabul edilecek, ancak kendi mezhebi mukallidin zannına göre doğruya daha muhtemel görülecektir.

Kâfiyeci'nin mukallidin mezhepler hakkındaki ön kabulüne dair görüşleri, giriş bölümünde temas edilen Sünni fıkıh mezheplerinin hepsinin hak olduğu fikri ile doğrudan bağlantılıdır. Hak mezhep, bu anlayışa göre, aklen ve şer'an doğruya muhtemel görüşlerin temsilcileri olan Sünni fıkıh mezheplerinden biri ya da onların müşterekleri tarafından temsil edilmektedir. İslam tarihinde ilk asırlardan sonra yalnız dört Sünni fıkıh mezhebinin intisap konusu olması da buna göre sükûti bir icmadır. Nitekim mezhepler kendi aralarında ihtilaf etseler de, ihtilaflarının müşterek zeminlerinde icma hasıl olmuştur; o halde doğru, mezheplerin icma ettiği görüş veya müştereklerden başka bir yerde olamaz.¹⁴³

Kâfiyeci mukallidin mezhebe dair yukarıda belirtildiği şekilde bir ön kabul sahibi olmasının teklifî bir hüküm ile nitelenip nitelenemeyeceğini de ele almaktadır. Ona göre getirdiği yaklaşımın sonuçları göz önüne alındığında, mukallidin söz konusu şekilde bir itikad sahibi olması rahatlıkla mendub olarak nitelenebilir.¹⁴⁴ Dahası, vacibin gerçekleşmesinin bağlı olduğu her şey vaciptir, kaidesi gereğince bu kabulü vacip olarak da kabul etmek mümkündür; zira mukallidin mezhebini bilmemesi ve ona bu şekilde inanmaması halinde, kendi üzerine vacib olan amelleri de yerine getiremeyecektir.¹⁴⁵

Ele aldığı meselelerin mezhep ilminin meselelerine dair bir fikir vermesi için kaydettiği anlaşılan Kâfiyeci, bu ilmin sahasına giren

140Kâfiyeci, *Ferah*, 166.141Kâfiyeci, *Neşât*, 69.142Kâfiyeci, *Neşât*, 69.143Kâfiyeci, *Ferah*, 171; a.mlf., *Neşât*, 65-66.144Kâfiyeci, *Ferah*, 170145Kâfiyeci, *Ferah*, 171.

daha bir çok taklid meselesi olduğunu belirtmekte,¹⁴⁶ ancak yukarıda ifade edildiği üzere, mezhep ilminin meselelerinin sınırı ve sistematığı hakkında kapsamlı bilgi vermemektedir. Mezhep ilmi eğer mezhebe dair bütün meseleleri kapsamakta ise, bu ilmin sınırları içine toplumsal ve tarihi bilgiler de dahil olacaktır. Nitekim Kâfiyeci'nin her iki eserinde ele aldığı bazı konular/başlıklar, mezhep ilminin söz konusu sahaları da kapsayabildiğine işaret olarak yorumlanabilir. Bu konulardan biri, mukallidin kendi mezhebini niçin sevdiğini tartışmaktadır. Kâfiyeci'ye göre mukallidin mezhebine karşı duyduğu hislerin ardında âdetlerin kabulleri etkilediği gerçeği yatmaktadır. Mukallidin hayatı boyunca bir mezhebi taklid etmesi, onun düşünce ve hislerini de şekillendirecek ve kendi mezhebine karşı, bazen aşırıya kaçan bir sevgi hissetmesine sebep olacaktır.¹⁴⁷ Kâfiyeci'nin *Ferah*'ta mezhep imamlarının hayatlarına müstakil bir bölüm ayırması da bu açıdan dikkat çekicidir. Bu bölümü ve *Neşât*'taki şerhini göz önüne alarak, mezhep ilminin mezheplerin tarihlerini de kapsayan bir sahaya sahip olduğu iddia edilebilir. Fakat Kâfiyeci'nin yeni bir ilim tedvin ettiği diğer eserlerinin üçüncü ve son bölümlerini edeb ve zühde tahsis etmesi bu yorumu yanlışlayan bir husustur. Zira *Ferah*'taki söz konusu bölümde de mezhep imamlarının hayatları ve çalışmalarının tartışılması yerine, manevi hayatlarının büyüklüğü anlatılmaktadır. Dolayısıyla bu bölümü müellifin diğer eserlerinde de görülen bir hususiyet olarak ve mezhep ilminin sınırları haricinde kabul etmek daha yerinde olacaktır.

Kâfiyeci, mukallidin mezhep hakkındaki ön kabulünü ele alırken, tartışmaya ara vererek "Bu meseleler şer'i midir dersene, evet derim" ifadesini kaydetmesi,¹⁴⁸ mezhep ilminin sınırları hakkında bize daha sağlıklı bir ipucu verebilir. Buna göre mezhep ilmi içinde üretilen bilgi fiki niteliktedir. Zaten müellifin fıkıh usulü, ictihad ve mezhep ilmi sahaları arasında zincirleme bir ilişki kurması da buna delalet etmektedir. Yukarıda temas edildiği üzere, Kâfiyeci ictihadi fıkıh usulüne eklenmiş, asıl sahasının dışında bir problem sahası olarak niteledikten sonra, mezhep ilmini de ictihad ve taklid sahasına eklenmiş olarak kabul etmektedir. Buna göre mezhebe dair tarihi bilgi mezhep ilmi tarafından kapsanamamaktadır. Mezhep ilminin bilgisi fikhîdir ve bu ilim fıkıhın bir alt disipliniidir.

146Kâfiyeci, *Ferah*, 175.

147Kâfiyeci, *Ferah*, 171.

148Kâfiyeci, *Ferah*, 168.

SONUÇ

Mezheple ilgili problemlerin fıkıh usulünden farklı bir alana tekabül ettiğini göstermek amacıyla Kâfiyeci'nin kaleme aldığı metinler, İslam ilim tarihine ve hususen fıkıh tarihine önemli bir katkı kabul edilmelidir. Karafî gibi az sayıdaki kişinin teşebbüs ettiği¹⁴⁹ mezhebi tarif çabasını ilerleten Kâfiyeci bu tarifi merkezinde olduğu bir alt disiplinin boyutlarını fark etmiş ve bunu Anadolu-Horasan hattında aldığı eğitim ve IX/XV. asır Memlûk Kahire'sindeki öğretim hayatının getirdiği şartlar çerçevesinde ifade etmeye çalışmıştır. Mamafih Kâfiyeci'nin mezhep tasavvuru mezhep imamlarından sonra fıkhi birikimin geçirdiği serencamı ve mezhep kavramının dönüşümlerini ihata edememektedir. Dolayısıyla kurmaya çalıştığı mezhep ilminin mebâdiinin boyutlarını ve mesâilinin sınırlarını belirlemede yetersiz kalmaktadır. Bu konudaki eserlerini, dakik bir iç plana göre ve görüşlerini delillendirmek için yeterli hacimlere sahip alt bölümlerle inşa etmiş olsaydı, kendisinden sonraki ilimler tasnifi çalışmaları başta olmak üzere, en azından bazı literatürlerde hatırlanırdı. Söz konusu eserlerin kısa bahisler ve ilgili ama aslında başka başlıklara ait tespitlerle kesilen yapısı mezhep ilminin sadece bir teklif olarak kalmasında etkili olmuştur. *El-Ferah ve's-surûr* ve *Neşâtu's-sudûr*'un nüshaları Mısır dışına ulaşmış ve istihzah edilmiş olmakla beraber¹⁵⁰ Kâfiyeci'nin tarih ve tefsir ilimleri hakkında yukarıda temas edilen eserleri kadar ilgi görmemiş-

149 Geç klasiğin hakim ilim anlayışını yansıtan Ebu'l-Beka Kefevi (ö. 1095/1684), Tehanevi ve Ahmednagari'nin (ö. 1175/1762) ansiklopedik sözlüklerde fıkıh mezhebinin tarifi yer almamaktadır; bkz. Ebu'l-Beka, *Külliyyâtü Ebi'l-Bekâ*, haz. Muhammed Misri, Adnan Derviş (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 868; Tehanevi, *Keşşâfu Istilâhât*, 2: 1504; Ahmednagari, *Mevsû'atü mustalahâti câmi'i'l-ulûm el-mülakkab bi-Düstûri'l-ulemâ*, haz. Abdullah Halidi, Muhammed Acem, Ali Dehruç (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1997), 823. Keza bu dönemde kaleme alınmış Zebid'nin (ö. 1205/1791) *Tâcu'l-Arûs*'u gibi büyük sözlüklerde de fıkıh mezhebinin terim anlamı tarif edilmiştir; bkz. Murtaza Zebidi, *Tacü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, haz. İbrâhim Terzi (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1975), 2: 450-451.

150 Muhyiddin Muhammed b. Süleyman Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-surûr fî beyâni'l-mezâhibi'l-erba'a fî'l-usûr*, (İstanbul: Süleymaniye Ktp, Esad Efendi 3577/2); (Staatsbibliothek Zu Berlin, 2808); a.mlf., *Neşâtu's-sudûr fî şerhi'l-ferah ve's-surûr* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Ayasofya 1477; Esad Efendi 1480).

tir.¹⁵¹ Nitekim yüzlerce ilim dalını sıralayan Taşköprülüzade'nin *Miftâhu's-Saâde*'sinde bile mezhep ilmi yoktur.

Kâfiyeci'nin mezhebi tarife ve mezhep eksenli disiplinin sınırlarını teşhise dair çabalarının başarılı olamamasına dair iki temel sebep zikredilebilir. Bu sebeplerin ilki toplumsal ve tarihi boyutlarından soyutlanamayan kavramları klasik ontolojinin terimleriyle açıklama çabasıdır. Mezhep gibi kavramları araz, zat, hakikat ve vücud ile açıklama çabası, yeterli tasavvur sağlamayan, hatta çoğu kez bilgi vermeyen tarifler ortaya çıkartacaktır. Fıkıhın –hatta bütün dinî ve beşeri entelektüel geleneklerin– toplumsal ve tarihi boyutları üzerinden muhteva kazanmış kavramları, ontolojinin dış dünyadan ayrıca veri toplamaya ihtiyaç duymadan akli soyutlamayla tasavvur ettiği cisim, insan, uzay, canlı gibi küllilerinden farklı bir hakikat düzeyindedir. Ferdin iradesinin ötesindeki tarihi süreklilik sayesinde muhteva kazanmış kavramlar, tarihi ve toplumsal çerçevelerinden tecrit edildikleri zaman geriye mahiyetlerinin sadece bir kısmı kalacaktır. Bu kalan kısım, ait olduğu kavramın cevheri, muhtevası veya irca edilebileceği nihai noktası değildir ve bu sebeple bu kısım üzerinden yapılacak tarifler, sözkonusu kavramların anlam alanlarını kapsayamayacaktır. Nitekim fütüvvet, hisbe, ribat, Medine amelî, muhtasar kavramları gibi mezhep kavramı da doğuş dönemlerindeki bir noktayı esas alarak yapılacak tariflerle açıklanamaz. Zira söz konusu yaklaşıma göre bu kavramlar –sırasıyla– yiğitlik, iyiliği emir, korunaklı yapı, davranış, kısa metin ve ictihad unsurlarına indirgenerek tarif edilecektir. Halbuki İslam medeniyeti olarak adlandırılacak anlam dünyasının kendine özgü şartları ve ihtiyaçları çerçevesinde ortaya çıkan söz konusu kavramlar bu unsurlardan ibaret olmayıp, her dönem kapsam ve

151 *El-Ferâh ve's-surûr* muhtemelen Osmanlı ilmiyesinde yeterince tanınmadığından, müellifinin vefatı üzerinden yarım asır geçmeden intihal kurbanı olmuştur. Müftü Ahmet Paşa'ya (ö. 927/1520) izafe edilen *Tahkîku'l-esrâr ve tenvîru'l-efkâr fi mezâhibi'l-eimmeti'l-erba'ati'l-hiyâr* adlı apokrif eserin ilk yarısı *el-Ferâh ve's-surûr*'un neredeyse olduğu gibi aktarılmasından ibarettir. II. Bayezid'e ithaf edilmiş ve müellifinin uzun bir sürede, büyük emeklerle kaleme aldığı iddia ettiği eserin ikinci yarısı da Baberti'nin *en-Nüketü'z-zarîfe fi tercihi mezhebi Ebi Hanîfe*'sinden tasarruflarla iktibastır. *Tahkîku'l-esrâr* -maalesef- muhtevası ve kaynakları sorgulanmadan, orijinal bir eser sıfatıyla yayınlanmıştır; bkz. Ömer Korkmaz, "Müftü Ahmet Paşa'nın Tahkîku'l-esrâr ve tenvîru'l-efkâr Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi," *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2018): 995-1034.

işlevlerinde değişiklikler yaşanmış ve her dönemde sayısız failin katkılarıyla muhtevaları şekillenmiştir.

Mezhepten tekkeye, icazetten ehl-i hadise kadar bir medeniyete özgü kavramların ideal tariflerini, hadd-i tam veya nakıs olarak ortaya koyabilmek için bu tür kavramların cinslerinin tespiti gerekir. İslam medeniyetine özgü oldukları için başka dillere tercüme edilemeyen kavramlar için cins olabilecek üst kavramlar Kâfiyeci'nin zihin dünyasında, hatta İbn Haldun gibi birkaç teşebbüsü paranteze alırsak, klasik ilim geleneğinde yoktur.¹⁵² Zira ontoloji terimleri dışında cins olabilecek kavramların farklı medeniyetlere ait kavramlarını kendi altında toplayabilecek, dolayısıyla onların entelektüel geleneklerini kuşatıp, eşit derecede açıklayabilecek bir bakış açısıyla üretilmeleri gerekmektedir.

Eczâu'l-ulûma göre ilimleri ele almak, İslam medeniyetinde disiplin olarak kabul edilmiş her alanın sınırlarını yeniden tartışmak imkanı sağlamıştır. Ancak mantık diliyle yapılan bu sorgulama, felsefi-akli bilimlerin ötesine geçtiğinde, hele hadis, tefsir ve fıkıh gibi din ilimlerine uygulandığında, çözümleri için yeni tedvin denemelerinin yetmeyeceği büyük sorunlar ortaya çıkarmıştır. Çünkü din ilimlerinin –ve aslında bütün beşeri bilimlerin– mesâili, bir mevzûu hatasız ifade eden önermelerden neşet etmemiştir; aksine bu ilimler İslam tarihinin ilk nesillerinden itibaren soruların ve kaydedilen tartışmaların tarihi birikimini temsil etmektedir. Bu ilimlerden birine dahil olan herhangi bir problem başlığının o ilimle irtibatı, mantıki ispatla kurulmadan önce, o başlığı ilgili literatüre dahil eden nesillerin tecrübesine dayanır. İmamet bahislerinin kelimelerinde yer alması, siyer ve şemâlin iki farklı telif geleneği olarak gelişmesi, resmu'l-mushaf'ın tefsir kapsamında değerlendirilmesi veya külli kaidelerin fıkıh usulüne dahil edilmemesi mantıksal ilişkiden önce ve ziyade, tarihi süreçle açıklanması gereken gerçeklerdir. Dinî ilimlerin eczâu'l-ulûma göre tespit edilmiş mevzûları, tarihi şartlar altında ortaya çıkan ve oluşumunu sürdüren mesâil alanını ihata edemez.

¹⁵²İslam felsefesi literatüründe tarihi-toplumsal hakikatleri tarif problemi ayrı bir bahis konusudur. Ahlak ve siyaseti içeren pratik felsefe alanında külli bilgi üretmenin zorluğu karşısında İbn Sina'nın çözüm olarak önerdiği "Peygamberin kanun koyuculuğu" adlı yeni disiplin ve bunun İbn Sina sonrasındaki telakkisi için bkz. M. Cüneyt Kaya, "In the Shadow of "Prophetic Legislation": The Venture of Practical Philosophy After Avicenna," *Arabic Sciences and Philosophy* 24 (2014): 269-96.

Mezhep ilminin istisnai bir teşebbüs olarak kaldığı ve ardından gelen literatür üzerinde iz bırakmadığı anlaşılmaktadır. Kâfiyecî eczâ'ul-ulûm yaklaşımından yararlanarak mezheple ilgili meselelerin bağımsız bir alana tekabül edebileceğini göstermiş, ama kullandığı klasik felsefe ve mantık terminolojisi bu alanın mahiyet ve kapsamını inşa hedefine ulaştıramamıştır. Mezhep gibi İslam medeniyetine özgü kurumların boyutlarını ve müslümanların anlam dünyası üzerinde ne kadar kritik değerde olduğunu fark etmek için İslam medeniyetini başka medeniyet(ler)le mukayese eden bir anlayışın gelişmesini beklemek gerekecektir.

KAYNAKÇA

- Ahmednagari, Abdünnabî b. Abdürresûl. *Mevsuatu mustalahâti câmi'i'l-ulûm: el-mulakkab bi-Düstûri'l-ulemâ*. Haz. Abdullah Halidi, Muhammed Acem, Ali Dehruç. Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1997.
- Berkey, Jonathan P. *Ortaçağ Kahiresi'nde Bilginin İntikali: İslami Eğitimin Sosyal Tarihi*. Çev. İsmail Eriş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Buhari, Alaüddin Abdülaziz b. Ahmed. *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahrulislâm el-Pezdevî*. Haz. Muhammed Mu'tasım-Billah Bağdadî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî 1997.
- Canlı, Muhammet Emin. "Memlûk Kahiresi Hanefî Çevresi." Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2020.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Neşredenin Mukaddimesi." *Kâfiyecî, Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman. Kitâbü't-taysir fi kavâidi ilmi't-tafsir*. Haz. İsmail Cerrahoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989 içinde. 7-43.
- Cessas, Ebu Bekr Ahmed b. Ali Râzi. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Haz. Uceyl Câsim Neşemî. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 1985.
- Cürcanî, Seyyid Şerif. *Et-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Debusi, Ebu Zeyd Abdullah b. Ömer. *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fıkh*. Haz. Halil Muhyiddin Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- . *Te'sisü'n-nazar*. Haz. Mustafa Muhammed Dımaşki. Daru İbn Zeydun, Beyrut ts.
- Escovitz, Joseph H. *The Office of qâdî al-qudât in Cairo under the Bahri Mamluks*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1984.
- Eyüb Sabri [Paşa]. *Mir'âtü'l-Haremeyn: Mir'ât-ı Medîne*. İstanbul: Bahriye Matbaası, 1304.

- . *Mir'âtü'l-Haremeyn: Mir'ât-ı Mekke*. İstanbul: Bahriye Matbaası, 1301.
- Gazzali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *Ihyâu ulumi'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2011.
- Gökbulut, Hasan. "Kâfiyecî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 24: 154.
- Hibşi, Abdullah Muhammed. *Câmi'uş-şurûh ve'l-havâşî*. Abudabi: Mecma'u's-Sekâfi 2004.
- İbn Battuta, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Rihletu İbn Battuta: Tuhfetü'n-nüzzâr fi garâibi'l-emsâr fi acâibi'l-esfâr*. Haz. Abdülhadi Tazi. Rabat: Akademiyetü'l-Memleketi'l-Mağribiyye, 1997.
- İbn Bedran, Abdulkadir. *El-Medhal ila mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, haz. Abdulmuhsin Türki (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985).
- İbn Cübeyr, [Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed Kinânî]. *Rihletu İbn Cübeyr*. Beyrut: Daru Sadır-Daru Beyrut, 1964.
- İbn İyas, Muhammed b. Ahmed. *Bedâi'u'z-zuhûr fi vekâi'd-duhûr*. Haz. Muhammed Mustafa. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi'ş-Şarkıyye, 2010.
- İbnu'l-Hümmam, Muhammed b. Abdülvahid. *Et-Tahrîr fi usûli'l-fikh*. Kahire: Mustafa Bâbi Halebî, 1932.
- İbnu's-Saati, Ahmed b. Ali. *Nihâyetü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl [Bedü'n-nizâm]*. Haz. Sa'd b. Gurâyır b. Mehdî Silmî. Mekke: Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, 1418-1419.
- İzmiri, Süleyman b. Veli Kırşehri. *Hâşiyetü'l-fâdul el-İzmîrî ale'l-Mir'ati'l-usûl*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1890.
- Jackson, Sherman. *Islamic Law and the State: the Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qaraftî*. New York: E.J. Brill, 1996.
- Kâfiyecî, Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman. *Kitabü't-taysir fi kavâidi ilmi't-tafsir*. Haz. İsmail Cerrahoğlu. Ankara: Ankara Üniverstesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.
- . *El-Ferah ve's-surûr fi beyâni'l-mezâhibi'l-erba'a fi'l-usûr*. Süleymaniye Ktp, Esad Efendi 3577/ 2; Staatsbibliothek zu Berlin, 2808.
- . *El-Muhtasar fi 'ilmi'l-eser*. Haz. Ali Zevin. Riyad: Darü'r-Rüşd, 1987.
- . *El-Muhtasar fi ilmi't-târîh*. Haz. Muhammed Kemaluddin İzzeddin. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1990.
- . *Menâzilu'l-ervâh*. Haz. Mecdî Fethî Seyyid. Kahire: Daru's-Selâm, 1412/ 1991.
- . *Neşâtu's-sudûr fi şerhi'l-Ferah ve's-Surûr*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Ayasofya 1477; Esad Efendi 1480.

- Karafi, Şihabuddin Ebu'l-Abbas. *el-İhkâm fî temyizi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdi ve'l-imâm*. Haz. Abdulfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebetu Matbû'âti'l-İslamiyye, 1967.
- . *Kitabü'l-furûk: Envarü'l-burûk fî envâ'i'l-furûk*. Haz. Muhammed Ahmed Serrâc, Ali Cum'a Muhammed. Kahire: Darü's-Selam, 2001.
- Katibi, Debiran Ali b. Ömer. *Er-Risâletü's-şemsîyye fî kavâ'idi'l-mantkiyye*. Haz. Mehdi Fadlullah. Beyrut: Merkezi's-Sekâfi'l-Arabî, 1998.
- Kaya, Büşra Sıdka. "Sehâvî'nin ed-Dav'ü'l-Lâmi' Adlı Eseri Bağlamında IX./XV. Asır Kahire'sinde Bilgi ve Toplum." Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2017.
- Kaya, Eyyüp Said. "Continuity and Change in Islamic Law: The Concept of Madhhab and the Dimensions of Legal Disagreement in Hanafi Scholarship of the Tenth Century." *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*. ed. Peri Bearman, Rudolph Peters, and Frank E. Vogel. Cambridge, MA: 2004.
- . "Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl." Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001.
- Kefevi, Ebu'l-Beka Eyyub b. Musa. *Küllîyyatu Ebi'l-Bekâ*. Haz. Muhammed Mîsri, Adnan Derviş. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Kefevi, Mahmud b. Süleyman. *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-nu'mâni'l-muhtâr*. Haz. Saffet Köse vdğr. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2017.
- Makrizi, Takıyyüddin Ahmed b. Ali. *El-Meva'iz ve'l-i'tibar fî zikri'l-hutat ve'l-âsâr*. Haz. Eymen Fuad Seyyid. Londra: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî, 2012.
- Malati, Abdulbasit b. Halil. *Neylü'l-emel fî zeyli'd-düvel*. Haz. Ömer Abdussemalam Tedmuri. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2002.
- Molla Fenari, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *Fusûlü'l-bedâyi' fî usûli's-şerâ'i*. İstanbul: Şeyh Yahyâ Efendi Matbaası, 1289.
- Rapoport, Yossef. "Legal Diversity in the Age of Taqlîd: The Four Chief Qadis under the Mamluks." *Islamic Law and Society* 10/2 (2003).
- Rosenthal, Franz. "Kafiyadji." *Encyclopedia of Islam* 2, 4: 414.
- . *A History of Muslim Historiography*. Leiden: E. J. Brill, 1968.
- Sadrüşşeria, Ubeydullah b. Mes'ud Buhari Mahbubi. *Şerhu't-Tavdîh li't-tenkîh (Şerhü't-Telviḥ ale't-tavziḥ içinde)*. Kahire: Daru'l-Ahdi'l-Cedîd, ts.
- Sehavi, Muhammed b. Abdurrahman. *Ed-Dav'u'l-Lâmi' li-ehli'l-karni's-sâbi'*. Haz. Abdullatif Hasan Abdurrahman. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

- . *Vecizü'l-kelâm fi'z-zeyl alâ Düveli'l-İslâm*. Haz. İsmâ Fâris Herestânî, Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Semerkandi, Alauddin Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl fi usûli'l-fikh*. Haz. Abdülmelik Abdurrahman Sa'di. Bağdad: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûnu'd-Diniyye, 1987.
- Serahsi, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed. *Usûlu's-Serahsi*. Haz. Ebu'l-Vefâ Afgânî. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1954.
- Suyuti, Ebü'l-Fazl Celaleddin. *El-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Haz. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Mektebetu Dâru't-Turâs, 1992.
- . *Husnu'l-muhâdara fi tarihi Mısra ve'l-Kâhira*. Haz. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. yy.: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1967.
- . *Kitâbü't-tehaddüs bi-ni'metillah*. Haz. E. M. Sartain. Cambridge: Cambridge University, 1975.
- . *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*. yy.: Daru'l-Fikr, 1979.
- Taşköprülüzade Ahmed Efendi. *Eş-Şakâ'iku'n-nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı alimleri*. Haz. Muhammed Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Teftazani, Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *Şerhut't-Telvîh ale't-Tavzîh*. Kahire: Daru'l-Ahdi'l-Cedid, ts.
- Tehanevi, Muhammed b. A'la. *Mevsu'atu keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. Haz. Refik Acem, Ali Dahruc, Çev. Corc Zeynati, Abdullah Halidi. Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1996.
- Tekin, Kenan. "Cihet-i Vahde Tartışmaları Bağlamında 18. Yüzyıl Osmanlı İlim Düşüncesi." *Sahn-ı Semân'dan Darülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Alimler, Müesseseler ve Fikri Eserler XVII. Yüzyıl*. ed. Ahmet Hamid Furat, Nülüfer Kalkan Yorulmaz, Osman Sacit Arı. 2: 23-45, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.
- Tinbükti, Ahmed Baba. *Neylü'l-ibtihâc bi-tatrizi'd-Dîbâc*. Trablus: Külliyyetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye, 1989.
- Zebidi, Murtaza Muhammed b. Muhammed. *Tacü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Haz. İbrahim Terzi. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1975.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, haz. Şuayb Arnaud vd, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.
- Zerkeşi, Bedreddin Muhammed. *Eel-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh*. Haz. Abdussettâr Ebû Gudde. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 1992.

THE SCIENCE OF *MADHĦAB*: AL-KAFIYAJI'S INTRODUCTION OF A NEW SUB-DISCIPLINE FOR ISLAMIC JURISPRUDENCE

ABSTRACT

A leading figure among the Hanafi scholars in late-Mamluk Cairo, Muhyiddin el-Kafiyaji (d. 879/1474) claimed to have founded a new discipline that focused on the individual's relationship with his/her legal *madhhab*. Examining Kafiyaji's science of *madhhab*, this article first tries to reconstruct the historical context of his project. For this, I focus on the details of his biography that might help make better sense of this endeavor. Then, I discuss the relationship between the science of *madhhab* and Islamic history in terms of three themes: the Hanafi scholarship on Islamic legal methodology, the multi-*madhhab* social order during the Mamluk era, and the post-classical tendency to question and reconstruct the boundaries of scientific disciplines. The second half of the article includes an examination of *al-Farah wa-l-Surūr* and *Nashāt al-Sudūr*, the two works that al-Kafiyaji wrote to introduce the science of *madhhab*. Here, on the one hand, I analyze the content of these books in terms of their main themes and arguments. On the other, I critically engage with these works to evaluate the extent to which they achieved his proposed objectives. The discussion concludes that al-Kafiyaji essentially failed in this project of introducing a new sub-discipline and the main reason for this is the prevalence of logical-philosophical discourse in the study of Islamic religious disciplines in the post-classical period.

Keywords: Al-Kafiyaji, science of *madhhab*, *ajzā' al-ulūm*, Egypt, Hanafi *madhhab*, *al-Farah wa-l-Surūr*, *Nashāt al-Sudūr*.

BİR TİMURLU MÜNŞİSİ NEYİ İNŞA EDER? İHTİYAR B. GIYÂSÜDDİN'İN ESÂSÜ'L-İKTİBÂS'I ÜZERİNE BİR İNCELEME

Ertuğrul Ökten

29 Mayıs Üniversitesi
eiokten@29mayis.edu.tr
orcid: 0000-0001-9349-2646

ÖZ

Bu makale XV. yüzyıl sonunda Timurlu başkenti Herat'ta münşilik yapan İhtiyar b. Gıyâsüddin'in (ö. 1521/22) inşa kitabı *Esâsü'l-iktibâs*'ta geliştirdiği entelektüel pozisyonu incelemektedir. XV. yüzyılda İran ve Orta Asya'da Hurufilik, mehdilik, velayet, Hz. Ali (ö. 661) taraftarlığı fikirlerini öne çıkaran dini/entelektüel akımlar ve karşıtları arasında yoğun çatışmalar yaşandı. Yüzyılın sonlarında Herat'ta felsefe, kelam ve mantığın statüsünün ne olması gerektiğine dair tartışmalar da bu çatışma ortamına eklendi. İhtiyar geliştirdiği düşünsel pozisyonla bu entelektüel kamplara karşı çıktı. Bu pozisyonun ana unsurları şunlardır: ilahi '*beyan*'a dayanan bir kavramsal çerçeve, harf ve rakamları doğaüstü varlıklar olarak görmek yerine sıradanlaştırmak, Hz. Ali figürünün önemini azaltmak, fütüvveti kendince yorumlamak, mantık ve kelam disiplinlerinde belli gelenek ya da fikirlere karşı bir duruş geliştirmek. Bu pozisyon eseri sipariş eden Nevai (ö. 1501) ve bittikten sonra onu değerlendirip onaylayan Cami'den (ö. 1492) oluşan bir çevrenin tavrı olarak da gö-

45

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*
Makale

Cilt 26 sayı 50 (2021/1): 45-88
Gön. tar.: 14.01.2021
Yay. tar. : 30.06.2021

rülebilir ve Timurlu entelektüel dünyasında ve Sünniliğinde hem yeni bir yoruma hem de artan bir kamplaşmaya işaret etmektedir.

Bu çalışma, entelektüel bir merkez olarak Herat'ı mikro düzeyde inceleyerek farklı Sünni anlayışların aynı anda makbul olabileceğine dikkat çekmektedir. Ayrıca, özellikle 1470'lerin ortasından 1490'ların başına kadar olan dönemi kritik değişikliklerin gerçekleştiği bir dönem olarak sunarak bu dönemdeki Şiiliği sadece Safevilerin yükselişi üzerinden anlatmanın problemlerini göstermektedir. Bu minvalde, bu çalışma İhtiyar'ın inşa ile sözlü dünyaya da yön vererek tüm toplumda etkili olmak istediğini göstermeye çalışır.

Anahtar kelimeler: İhtiyar b. Gıyâsüddin, *Esâsü'l-iktibâs*, Herat, inşa, münşi, Hurufilik, mehdilik, Sünnilik, Şiilik, fütüvvet, sözlü dünya, felsefe, kelim, mantık, nüsha tarihi

GİRİŞ

1492/897 yılında, kariyerinin başlangıcında olan bir Timurlu münşisi, İhtiyar b. Gıyâsüddin Hüseyini (ö. 1521/22), Herat'ta bir inşa kitabı telif etti. Eğitilmiş olduğu ve yüksek statülü bir aileden geldiği için herhalde böyle bir görev için uygun bir kişiydi.¹ Bunun bir görev olduğunu söyleyebiliyoruz çünkü eseri sipariş eden kişi, benzer birçok projede olduğu gibi, dönemin Herat merkezli Timurlu dünyasında herhalde en önemli hami ve eser siparişçisi olan Mir Ali Şir Nevai (ö. 1501) idi. İhtiyar tamamen Arapça alıntılardan oluşan bu eserine, eserin doğasına mutabık olarak *Esâsü'l-iktibâs* (*Temel Alıntılar*) başlığını uygun gördü.

Eser tamamlandığında onu dönemin önemli düşünce ve edebiyat adamlarından biri olan Cami'ye (ö. 1492) gösterdi. Eseri çok beğenen Cami ona bir takriz yazdı. Dolayısı ile İhtiyar'ın elinden çıkmakla beraber *Esâsü'l-iktibâs* Nevai-Cami çevresinin bir eseri olarak da görülebilir. Nevai-Cami ilişkisi literatürde iyi bilinen bir ilişkidir. Bu ikiliyi İhtiyar'ın yanında görmek onların İhtiyar'la aynı pozisyonu paylaştıklarını düşündürmektedir. Çalışmada bu üçlüyü bir hizip olarak ele alacağız.

Maalesef, inşa ihtiva ettiği zengin tarihi, kültürel, edebi ve siyasi hazineye rağmen modern araştırmacıların en çok ihmal ettiği alanlardan biridir.² *Esâsü'l-Iktibâs* ya da herhangi başka bir inşa eserinin içeriğine yoğunlaşarak çok çeşitli tarih incelemeleri yapılabilir. Burada bir entelektüel tarih denemesi yapmak istiyoruz. İhtiyar bir inşa kitabı yazarken bir dünya inşa eder ve bunu yaparken döneminin entelektüel/siyasi gelişmeleri karşısında belli bir pozisyon alır. Bu makale İhtiyar'ın *Esâsü'l-iktibâs*'la nasıl bir dünya inşa ettiğini ve entelektüel dünyada nasıl bir pozisyon aldığını inceler.³

1 Gıyâsüddin b. Himamüddin Handmîr, *Mekârimu'l-ahlâk şerh-i ahvâl u zindegâni-yi Emîr Alişîr Nevâî*, ed. Muhammed Ekber Aşîk. (Tahran: Miras-ı Mektub, 1378/1999), 174 (editörün hazırladığı talik kısmı).

2 Kinra Rajeev, *Writing Self, Writing Empire: Chandar Bhan Brahman and the Cultural World of the Indo-Persian State Secretary* (Oakland, CA: University of California Press, 2015), 178. Rajeev'in bu çalışması alandaki bu eksikliğe güzel bir istisna teşkil eder.

3 İhtiyar'ın seçtiği alıntılar, özellikle de hikemiyat (hikmetli sözler) alanından oldukları zaman, içinde yazıldığı dünyanın dinamiklerine, birçok kültürel özelliğine ışık tutar. Buradan bir kültür tarihi çalışması yapılabilirse de bu yola sapmayacağız.

Makale üç kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda tartışmaya bir zemin hazırlamak için kısaca İhtiyar ve ana hatları ile *Esâsü'l-iktibâs* tanıtılmaktadır. İkinci kısım dönemin entelektüel ortamını kısaca anlattıktan sonra İhtiyar'ın *Esâsü'l-iktibâs*'ta nasıl bir dünya inşa ettiğini, içinde bulunduğu entelektüel ortamın çeşitli duruşlarına karşı nasıl çözümler ileri sürdüğünü tartışır. Üçüncü kısım İhtiyar'ın geliştirdiği yeni pozisyonun hedef kitlesini, bu kitleye ulaşmak için teklif ettiği metodu ve tüm bu çabanın anlamını tartışır. İhtiyar belli bir elit kitleyi vurgulasa da aslında hedefi tüm toplumdur. İhtiyar bu kitleye ulaşmada sözlü ortamın önemi üstünde durur. Kitleye ulaşmak için eseri talim etmek, eserin talimini kolaylaştırmak için de ayrıntılı bir fihrist gereklidir. Cami'nin eser hakkındaki takrizi hedef kitlenin tüm toplum olarak seçilmesinin kabul gördüğünü gösterir. Bu kısım tüm bu projenin bir ihya çabası olarak görülebileceğini söyleyerek sona erer.

YAZAR VE ESERİ

Yazar: İhtiyar b. Gıyâsüddin

Babası kadı olan İhtiyar'ın eğitilmiş bir aileden geldiğini söyleyebiliriz.⁴ Gençliğinde ailesinin memleketi olan Türbet-i Haydariye'den (Zâve) Herat'a gelen İhtiyar, Herat'ta eğitim aldı.⁵ Kadı Nizamüddin'in (ö. 1495) mahkemesinde çalışırken belge (sivil, şeriat, kabalecat) yazma işindeki başarısı, yetenekleri kadar babasının kadı olması nedeniyle alana aşina olmasıyla açıklanabilir.⁶ *Mecâlisü'n-nefâis*'te Nevai, İhtiyar'ın belge yazma işindeki dikkat çekici başarısından, fıkıh bilgisi ve diğer yeteneklerinden bahseder. Herhalde bu özellikleri sebebi ile Nevai, İhtiyar'ın kariyerinin bu erken döneminde ondan bir inşa eseri (*Esâsü'l-iktibâs*) yazmasını istemiştir.⁷

4 Handmîr, *Mekârimü'l-ahlâk*, 174.

5 Handmîr, *Mekârimü'l-ahlâk*, 174. Türbet-i Haydariye (Zave) Meşhed'in yaklaşık 150 km güneyinde, Herat'ın 300 km batısındadır.

6 Ali Şir Nevayi, *Alî-şîr Nevayî Mecâlisü'n-nefâis*, 2 cilt. Ed. Kemal Eraslan (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2001), 1: 142-3.

7 İhtiyar b. Gıyâsüddin, *Esâsü'l-iktibâs*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Arapça 2168, 3a. (Bundan sonra AE 2168).

1500'lerin başında İhtiyar'ı Nevai'nin kurduğu İhlasiye Medresesi'nde müderris olarak görüyoruz.⁸ Yine bu tarihlerde, Sultan-Hüseyin Baykara (ö. 1506) devrinde Herat kadısı olmuştur.⁹ Bu pozisyonu Baykara'nın vefatından sonraki mirzalar devrinde ve Timurluların çöküşünü getiren Şeybani Han (ö. 1510) hakimiyeti (Herat fethi, 1507) sırasında da korumuştur.¹⁰ Safeviler Horasan'a hakim olup Herat'ı alınca (1510) İhtiyar'ın parlak günleri sona ermiş görünüyor. Şah İsmail'e (ö. 1524) yaklaşmak istediğine dair iddialar varsa da nihayetinde Türbet-i Haydariye'ye döndüğünü ve orada öldüğünü biliyoruz.¹¹

İhtiyar'ın eserleri şunlardır: *Esâsü'l-iktibâs*, *Ahlak-ı hümayûn*, *Zinetü'l-libâs*, *Şerh-i kasîde-i Câmî*, *Muhtârü'l-ihdiyâr*, *İktibâsât*, *Adliü cev*, *Münşeât-ı Hâce İhtiyâr* ve bazı fikh risaleleri.¹²

Eser: *Esâsü'l-iktibâs*

Yazar hakkındaki bu kısa girişten sonra *Esâsü'l-iktibâs*'a geçebiliriz. Önce nüshalar hakkında genel bir resim çizip temel aldığımız nüshayı neden seçtiğimizi açıklayacağız. Sonra eserin arkasındaki himaye süreci, eserin temel nitelikleri, organizasyonu, içeriği ve yazılma sürecini ele alacağız.

8 Handmîr, *Mekârimü'l-ahlâk*, 63.

9 Handmîr, *Mekârimü'l-ahlâk*, 174.

10 Bahauddin Hasan Nisârî, *Müzekkir-i ahabâb*, ed. Seyyid Muhammed Fazlullah (Yeni Delhi: Dairetü'l-Maarif, 1969), 21, 22. Babür, *Baburnâme*, 3 cilt, ed. Reşit Rahmeti Arat (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970), 2: 326. Zeynüddin Mahmud Vasîfî, *Bedayi'ü'l-Vekayi*, 2 cilt, ed. Alexander Boldrev (Tahran: İntişarat-ı Bünyad-ı Ferheng-i İrani: 1349/1970), 2: 283.

11 Handmîr, *Mekârimü'l-ahlâk*, 174. Sam Mirza Safevi, *Tuhfe-yi Sâmî*, ed. Vahîd Destgerdî (Tehran: 1314), 30-1.

12 M. Ekber Aşîk, *Mekârimü'l-ahlâk*, 174-5. Edgar Blochet, *Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque nationale*, T. II. Nos 721-1160 (Paris: E. Leroux, 1912), 37. Sam Mirza ve Nisari *Şerh-i kasîde-yi Câmî* için bu eserin doğru adının *Muhtârü'l-envâr* olduğunu söylerler. *Tuhfe-i Sâmî*, 31; *Müzekkir-i ahabâb*, 68. *Muhtârü'l-ihdiyâr* için bkz. *Sobranie vostochnykh rukopisey Akademii Nauk Uzbekskoi CCR*, 11 cilt (Tashkent: Fan, 1998), 4: 292. Münşeât için bkz. *Münşeât-ı Hâce İhtiyâr*, Tahran, Saltanati Kütüphanesi, 100. *Münşeât*, Tahran, Meclis Kütüphanesi, 1513'te de İhtiyar'ın mektupları vardır. *Fihristegan-ı Nüshaha-ye Hattî-ye İran*, 45 cilt, ed. Mustafa Dirayeti (Sazman-ı Esnad ve Kitabhane-ye Milli-ye Cumhuri-ye İslami-ye İran. Tahran: 1392/2013), 31: 308, 32: 27, 110 (bundan sonra *Fenha*). Bu eserleri geç fark ettiğim için maalesef göremedim. Eserleri fark etmemi sağlayan Mehmet Arkan'a çok teşekkür ederim.

Nüshalar

Esâsü'l-iktibâs'ın yaklaşık üçte biri XVIII. yüzyılda üretilmiş, en erkeni 1583 yılında istinsah edilmiş olan yaklaşık 25 nüshası mevcuttur.¹³ Özellikle XVIII. yüzyılda olmakla beraber XVI. yüzyıldan XIX. yüzyıla uzanan uzun bir dönemde Osmanlı ve İran dünyasında *Esâsü'l-iktibâs*'a belli bir ilgi olduğu görülüyor. Elimizdeki nüshaların çoğu tam nüshalardır.

Nüsha seçimine gelince ulaşabildiğimiz nüshalar arasında müellif nüshası yoktur. Bu çalışmada esas olarak 1754/1167 tarihli Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Arapça 2168 nüshasını kullandık. Bunun nedeni tam bir nüsha olmasının ötesinde nüshadaki bir derkenar notunun eserin dikkatle istinsah edildiğini söylemesi ve bu sebeple kullanımda olduğunu ima etmesidir. Bu not mealen şöyledir: Eğer eser Tersane-i Amire emini Hac Ebu Bekir Efendi'nin emriyle düzgün bir şekilde istinsah edilmeseydi kullanılmaz, kendisinden faydalanılmaz bir eser olarak kalacaktı.¹⁴ Yani nüshanın güvenilir olduğu için kullanılan, faydalanılan bir nüsha olduğu ima edilmiştir. Esasen tam nüshalardan herhangi birisi bu çalışmanın amaçları açısından uygundur.

Hami: Nevai

Eserin dibacesinde İhtiyar Nevai'den hamî olarak bahseder ve onu över. İhtiyar'ın bildirdiğine göre Nevai ile olan buluşmalarından birinde Nevai ona inşa aşhabı, katipler ve hatipler için okuyarak işlerini daha iyi yapacakları bir kitap inşa etmesini söylemiştir.¹⁵ Bu sözler Nevai patronajını açıkça ortaya koyarken ayrıca

13991/1583 tarihli nüsha Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa 1284'tür. İki tane XVII. yüzyıl nüshası vardır (Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 3773 ve Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 2861); geri kalanlar tarihsiz nüshalardır. Araştırmamız *Esâsü'l-iktibâs*'ın büyük ölçüde Osmanlı dünyasında dolaşımda kaldığını gösteriyor. Aghabozorg kataloğu araştırması İran'da da daha az olmakla beraber kayda değer sayıda nüsha gösteriyor. Osmanlı nüshalarından farklı olarak bu nüshalar XVIII. ve XIX. yüzyılda yoğunlaşıyor gibi görünüyor. Zengin okuyucu notları ile *Esâsü'l-iktibâs* nüsha tarihçiliği yapmaya çok elverişli bir eserdir.

14AE 2168, 129a.

15AE 2168, 3a, 4b. Nevai'nin bir eser yazmasını istediğini söylemek bir topos olabilir mi? Yazarlar bir eseri, gerçekte öyle olmadığı halde, prestijli bir haminin istediğini söylerler miydi? Eserin Nevai'nin kültürel hamilik faaliyetine uygun bir eser olması ve sonundaki Cami takrizinin de eseri belli bir entelektüel çevreye ait kılması eserin Nevai isteği ile yazılmış olması

eserin bir inşa eseri olarak tasavvur edildiğini gösterir.¹⁶ XV. yüzyılın son çeyreğinde Nevai'nin bilinçli bir eser sipariş politikası vardı. Cami'nin *Nefehâtü'l-üns'ü*, Mîrhand'ın (ö. 1498) *Ravzatü's-safâ'sı* ve XV. yüzyıl sonuna damgasını vurup sonraki yüzyıllarda dolaşım da kalacak olan birçok eser bu politika sonucunda ortaya çıkmıştı. İçeriği ile bu politikaya gayet uyan *Esâsü'l-iktibâs*'ın da bu politika-nın bir parçası olduğunu söyleyebiliriz.¹⁷

Bu politika üzerine araştırmaların henüz başındayız. Yine de bu erken aşamada Nevai'nin bu politikasının çalışmamızın ana fikri olan entelektüel/siyasi pozisyon alma ile ilgili olduğunu ileri sürebiliriz. İhtiyar ile Nevai'nin ortak hedefleri olduğunu varsaymak makul gözüküyor.

İhtiyar'ın devamında Nevai'yi nasıl övdüğünü, yukarıda belirttiğimiz gibi Nevai'nin bu eser ile hatipleri de hedef kitle olarak alma-sını aşağıda tartışacağız. Burada esas olarak göstermek istediğimiz Nevai'nin eseri sipariş eden kişi olmasıdır.

İçerik

Bir inşa kitabı yazmanın birden fazla yolu vardır ve Timurlu dünyasının önde gelen üç inşa eserinin her biri farklı bir tarzda-dır. Hoca Abdullah Mervârîd'in (ö. 1516) inşa eseri, inşanın en sık rastlanan formu olan ferman, izin belgeleri gibi resmî belgeler ve kişiler arasında yazılmış olan mektupları, yani yazılı metin ör-neklerini bir araya getirir.¹⁸ Hüseyin Vaiz-i Kâşifi'nin (ö. 1504/05) *Mahzenü'l-inşâ'sı* bürokratik hiyerarşi içinde yer alan çeşitli görev-lilerin elkablarını vurgular. İhtiyar'ın *Esâsü'l-iktibâs*'ı bu ikisinden

ihtimalini arttırmaktadır. Yine de bu yazma araştırmalarında üzerine git-memiz gereken bir problemdir. Eserleri prestijli hamilere atfederek onlara değer kazandırmak söz konusu muydu? Bu soruyu sorarak tartışmayı baş-lattığı için Samet Budak'a çok teşekkür ederim.

16Zamanın yazım tarzına uygun olarak Emir Ali Şir isminin önsözde gizle-nerek verildiğini Nuruosmaniye 4272 nüshasındaki derkenardan öğreni-yoruz. İhtiyar b. Gıyâsüddin, *Esâsü'l-iktibâs*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye 4272, 3a.

17Nevai'nin eser siparişi politikasının uzunca bir zaman dilimine yayılmış bilinçli bir proje olarak tanımlanması fikri Alpaslan Fener'e aittir. Bkz. Al-paslan Fener, hazırlanmakta olan makale ve doktora tezi.

18Hans Robert Roemer, *Staatsschreiben der Timuridenzeit, Das Şaraf-nâmâ des 'Abdallâh Marwârîd in kritischer Auswertung* (Wiesbaden: Franz Ste-iner Verlag 1952). Özellikle Farsça inşa literatürünün bir değerlendirmesi için bkz. 10-16. Roemer İhtiyar ve eserinden bahsetmez.

farklı olarak çeşitli alıntılarının konulara göre sınıflandırılmasından oluşur.¹⁹ Bir alıntı kataloğu diyebileceğimiz bu eserin amacı gerek yazışmalarda gerekse sözlü ortamlarda bu alıntıları kullanarak metni ya da konuşmayı daha güzel ve etkili hale getirmektir.²⁰

Kâşifî'nin eseri de yazarının ününden dolayı bilinmekle beraber henüz kendi başına araştırma konusu olmamıştır. Abdullah Mervârîd'in eseri ise tarihsel bilgi kaynağı olarak en çok kullanılan Timurlu inşa kitabıdır. Bu üç Timurlu inşa eseri arasında en az dikkat çekmiş olanı *Esâsü'l-iktibâs*'tır.²¹

Esâsü'l-iktibâs'ın içeriğini kısaca özetleyecek olursak şunu söyleyebiliriz: İhtiyar eserinde Allah, Peygamber (ö. 632), sahabeler, ilim, sultanlar gibi standart konulardan başlayıp ahlaki özellikler, davranışlar, gündelik hayatın pratikleri gibi çok çeşitli konulara uzanan bir yelpazede iktibasları (alıntıları) derler. Ele aldığı her bir konuda *Kuran*'dan başlamak üzere, hadis, hikmet ve şiir alanlarından alıntılar seçer.²² Bu dört alan (*Kuran*, hadis, hikmet, şiir) hiç değişmez, her bölümde vardır. Bazı bölümlerde bu dört alandan sonra ele alınan konu ile ilgili hikayelere de rastlarız. İhtiyar kendi deyişi ile "hadis kandilleri ve nur haberlerinden inşanın kara sa-

19Abdullah Mervârîd ve Kâşifî'nin eserlerini tam olarak tarihleyemsek de *Esâsü'l-iktibâs*'a yakın tarihlerde yazılmış oldukları söylenebilir.

20Aşağıda tartışılacak olan beyan olgusunun da önemli bir amacı dilde güzeli yakalamak ve ifadeyi geliştirerek daha etkili hale getirmektir. Bekir Kütükoğlu'nun Osmanlı inşa alanına dair yaptığı üçlü sınıflandırmanın üçüncü grubu özellikle mektup ve vesika yazma işinde katipleri öncelikle dilin kullanımı açısından yetiştirecek ve geliştirecek meşhur münşilere ait inşa örneklerini kapsar. Bkz. Bekir Kütükoğlu, "Münşeât Mecmualarının Osmanlı Diplomatîği Bakımından Değeri," *Tarih Boyunca Paleografya Diplomatik Semineri 30 Nisan-2 Mayıs 1986*. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1988), 169-176.

21 *Esâsü'l-iktibâs*'ı farkedene bir çalışma için bkz. Muzaffar Alam, "A Muslim State in a non-Muslim context: the Mughal Case," *Mirror for the Muslim Prince*. Ed. Mehrzad Bouroujerdi (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2013), 160-189. Akla bu üç eserin yazılmasını gerektiren bir ortak sebep olup olmadığı geliyor. Bu meseleye dikkatimi çeken Alpaslan Fener'e çok teşekkür ederim. Timurlu bürokrasisinde bir değişim anı ile karşı karşıya olabilir miyiz? Hepsini inşa eseri olmakla beraber üçünün de birbirlerinden ayrı tarzda yazıldıklarını belirtmiştik. Bu eserlerin karşılaştırmalı incelemesi bir dönem ve çevrenin ortak ilgi, hassasiyet ve beklentilerini gösterebilir. Bu tip ortak noktalar çıkması halinde bu karşılaştırmaya ilk etapta tamamen kişisel yazışmalar olarak görüldüğü için burada söz konusu edilmeyen, dönemin belki de en meşhur münşeât eseri olan Nevai'nin *Münşeât-ı Nevâî*'si de dahil edilebilir.

22AE 2168, 5a, 6b.

turlarında doğru yola götürecek iktibaslar toplamış, kitap sayfaları karıştırmış ve duyulmasının insanı tazelik/güzellik ve neşe ile canlandıracağı hikmet ve meseller” bulmuştur.²³ İhtiyar tüm bu alınların ediplerin inşa eylemleri sırasında, hatiplerin de hutbelerini oluştururken işlerine yarayacağını söyler.²⁴ Eserin organizasyonuna gelince İhtiyar, kelime, satır, harf şeklinde bir bölümlendirme sistemi kullanılmıştır.²⁵ Aslında *Esâsü'l-iktibâs* gibi çok zengin içerikli bir eseri tanıtmamanın en iyi yolu onun içeriğini tabloştırmaktır. Bunu İhtiyar’ın metinde verdiği fihristi tablo haline getirerek yapacağız.²⁶

Tablo 1: *Esâsü'l-iktibâs*’ın İçeriği ve Organizasyonu

Bölüm	İçerik
[Dibace]	(5 varak)
Fihrist	(5 varak)
Acılış (İftitah)	(113 varak) (İhtiyar, Allah’a övgü, Resulü ve <i>Kuran</i> ’ı anmayı, ve bunların arkasından gelen beş “kelime”yi iftitah olarak adlandırır.) ²⁷
Birinci Kelime	Allah’ı övme, hamd etme, Allah’ın yüceliği, kudreti (1 varak)
İkinci Kelime	Allah’ın yüce kitabı / kadim kelamı hakkında (1 varak)
Üçüncü Kelime	Peygambere övgü, onun olgunluğu (1 buçuk varak)
Dördüncü Kelime	Halifeler, Âl-i Abâ, diğer sahabiler, evliyaullah (yaklaşık 1 varak)
Beşinci Kelime	İlim ve alimlerin vasıfları ve faziletleri (101 varak)
Birinci Satır	Büyük sultan ve melikler (17 varak)

23AE 2168, 5a.

24AE 2168, 5b.

25 El yazmalarında kullanılan bölümlendirme terim ve biçimleri üzerine incelemeler yapılması gerekmektedir.

26 Eserin fihristini takip ettiğimiz için dibace hariç kendimiz bölüm başlığı eklemeyeceğiz. Yine aynı nedenle eserin içeriği hakkında bu tabloya kendi gözlemlerimizi koymayacağız. Tablonun uzamaması için belli başlı bölümler ile kelime ve satır olarak anılan bölümlerin uzunluklarını verecek ama en alt bölüm olan harfler için bunu yapmayacağız.

27 İhtiyar metnin esas kısmını oluşturan beş kelimeyi *iftitah* başlığı altında toplar. Bu bölüm uzun görünmesine rağmen kendisini izleyen beş kelimedenden oluşur; aslında ayrı bir bölüm değildir.

Bölüm	İçerik
On beş harf	1- Halifelige ve halifelik elkabına uygun olanlar, 2-Sultan nâibleri ve devlet erbabı, 3-Reayaya karşı adalet ve yumusaklık, herkese şefkat, 4- Zülm, kötülük, 5- Cihad, şehitlerin kerameti, savaşa teşvik 6-Ehl-i İslam ile savaştan kaçınmak, 7- İhanet, hile 8- Cesaret, silahlar, kaleler 9- Heybet, dayanıklılık, helak-harab-gark olma gibi savaş halleri, 10- Fırar, sağlam duramama 11-Mükafat ve intikam, 12- Düşmanlık besleme, düşmana hakaret ve itimad, 13- Yazışma 14- Barış ve ara düzeltme, 15- Fetih, zafer, azlık, çokluk
İkinci Satır	Semavi olaylar ve ilahi hikmetler (4 varak)
Üç harf	1- Hidayet, tevfik, 2- Genişlik ve darlık (kabz ve bast), 3-Kaza ve kader
Üçüncü Satır	Razı olunan davranışlar ve iyi haller (26 varak)
Yirmi harf	1- İhsan, infak, ikram, 2- Zorluklara sabır, 3- Nimete şükür, 4-Doğruluk ve meyvaları, sadığın sıfatları, 5- Vefa ve ahd, söz tutma, 6- Görev verme, tevekkül, 7- Tövbe, af dileme, şefaahat, özür, 8- Affetme, görmezden gelme, 9- Yumusaklık, idare etme, 10- Tevazu, kırılğanlık, 11- İffetli olma, kanaahat, 12- Güzel huylu olma, yumusaklık, 13-Haya, 14- Sessizlik, az söz 15- Müsavere, 16- Sırlar: söyleme ya da saklama, 17- Fırsattan yararlanma, 18- İşi tamamlama için çaba, 19- Kararında davranma, orta yolda gitme, 20- Hayra götüren nasihat, emr bi'l-maruf nehy ani'l-münker
Dördüncü Satır	Kötü huylar / davranışlar (20 varak)
On beş harf	1- Yalan(cı), 2- Sözü yerine getirmeme, 3- Nifak, muhalefet, 4- Kibir, 5- Kin, garez ehli, 6- Cimri, 7- Tamah, 8- Hırs, uzun emelli olma, 9- Ahmaklık ve cehalet, 10- Tedbirsizlik ve acele, 11- Tembellik, erteleme, 12- Süphe, zan, 13- Gazap, 14- (Aşırı) şükran duyma, 15- Çirkin davranışlar, gıybet, kusur söyleme
Beşinci Satır	Evlatların yakınlığı, kardeşlik, dostluk ve diğer kardeşlik şekilleri (12 varak)

Bölüm	İçerik
Sekiz harf	1-Ebeveyne saygı, aile ilişkilerinde fesat ve düzgünlük, 2- Kardeşlik, 3- Kadınlar, nikah, 4- Ahbab, dostlar, 5- Musahib, meclis ortakları (celîs), yoldas (refîk), yakın arkadaş (enîs), 6- Ahbab ziyaret ve buluşması, 7-Komsu hakkı gözetme, 8- İlişkiyi kesme, şikayet, azarlama
Altıncı Satır	Fesahat, feraset, tedbir, akıllıca davranış (8 varak)
Beş harf	1- Fesahat, hikmetli söz söyleme, kalem ehlinin araçları, 2-Seref fazl, edeb asl ileler, 3- Akl ve tedbir, 4- Güler yüzlülük, 5- İşlerin sonuçları
Yedinci Satır	Dünyada bulunan zararlı ve yararlı şeyler (6 varak)
Beş Harf	1- Hacc, 2- Sefer, gurbet, 3- Vatan sevgisi, 4- İmar etme, ziraat, bostanlar, 5- Binek hayvanları, beslenen hayvanlar
Sekizinci Satır	Zaman ve hadisat (12 varak)
On harf	1- Gece, gün, ay ve yıllar, 2-Dört mevsim, 3- Zamandan şikayet, 4- Devranın değışmesi, 5- Kemalden sonra zeval, 6- Zorluktan sonra kolaylık, 7- Dünya ve mal, 8- Sıhhat, afiyet, hastalık, felaket, 9- Yaşlılık, gençlik, 10- Ölüm
Dokuzuncu Satır	Çeşitli (müteferrikat) (12 varak)
Dört harf	1- Felekiyyat, 2- Hak ve batıl, 3- Müteferrikat, harf-satır altına girmeyenler, 4- İlim alanlarına göre meşhur kitapların isimleri, ilmi terimler
Dua ile bitiş (<i>el-ihitam fi'd-dua</i>)	Dua, selam (1 varak)
Son fasıl (<i>el-fasl el-ahir</i>)	Hoş hikayeler, latifeler, bitiş tarihi (<i>tarihu' l-ihitam</i>) (8 varak)
<i>Fi zikri' l-itmam ve tarihi' l-ihitam</i>	(3 varak)

İhtiyar ve çevresinin renkli kültür ortamı ve zihniyetini yansıtan bu zengin içeriği biraz daha yakından tanımak için bazı kısa örnekler vereceğiz.

Sultan otoritesinin mutlaklığını İhtiyar şu deyiş ile anlatır: “Üç şeyde olmaz aman: deniz, zaman, sultan” (16a).²⁸ Deniz ve zaman

28AE 2168, 16a. *Esâsü'l-iktibâs*'a çok sık referans vermek gerektiğinden dipnotları arttırmamak için referansları metinde parantez içinde vereceğiz ve yazar, eser adı belirtmeyeceğiz. Bu şekilde verilen tüm referanslar AE 2168'dendir.

gibi sultanın da karşı durulamaz bir gücü olduğu fikrini İhtiyar uzunca üstünde durduğu halifelik kavramı ile destekler: “Mülk, kullar arasında Allah’ın halifeliğidir ve (halifenin) hilafeti muhalefet kabul etmez” (20a).

Adalet de ele alınan önemli konulardandır: “sultanın adaletle hükmetmesi mancınık ve selin yıkamadığı, dağ zirvesindeki kale gibidir (19a); adalet varlığın (*kevn*) sebebidir” (19a) ve “en güzel sıfat insaftır” (19a). Bu gibi tanımlar modern okuyucuya daha tanıdık görünmekteyken İhtiyar’ın zamanına özgü olduğunu söyleyebileceğimiz tanımlar da görülür: “sultanlara hizmet manevi ilerlemenin yarısıdır (*hizmetü’l-mulûk nısfu’s-sulûk*)” (18a); “azl devlet adamlarının (*ricâl*) talakı, ummalin hayzıdır” (18b) gibi.²⁹

İhtiyar’ın içinde bulunduğu bağlama özgü noktalara başka konularda, mesela kişisel ilişki tiplerinde de rastlayabiliriz. Nâibler ya da musahibler modern öncesi dönem için aşına olduğumuz tipler olsa da *celîs*, *refîk*, *enîs* (81a) gibi ifadeler *Esâsü’l-iktibâs*’ın bize sunduğu daha nadir görülen kişiler arası yakınlık tipleridir.

“Gadr ehline gadr vefadır” (23b), “gruplar arasını ıslah etmek nübüvvetin parçalarından biridir” (29b), “insanların birbirine şükrü Allah’a şükürdür” (37a), (doğru olup olmadığından) emin olmak afvın yarısıdır” (45b), “halîm (yumuşak huylu) olan nerede ise nebi olacaktır” (46a), “Allah bana hiç kimse bir diğerine üstünlük taslamayana kadar tevazu göstermemi vahyetti” (48b), “bin kişiye danış” (55b), “sultanların sihri (kimya) imar etmektir” (96a) gibi yüzlerce iktibas, hem politika düzenleyici esaslar hem de kişisel davranış rehberi olarak iş görebilirler.

Kusur ile suçlama, eleştirme, küçük düşürme (84a), akraba arasında husumet ve ilişkilerin kopması (85b), bunlarla ilişkili olarak ele alınan fesahat, feraset, tedbir (85b) gibi konuların sosyal ilişkileri düzenleme amacına hizmet ettiğini düşünebiliriz. Bunlar zaman zaman kişiye psikolojik destek de sağlayabilir.

Esâsü’l-iktibâs’ın gündelik hayata dair de sözü vardır. Ziraatten bahsettiğinde insanların çoğunu ilgilendiren bir geçim yolu hakkında söz söylemektedir (96b). Pazartesi’nin sefer ve ticaret, Perşembe’nin ihtiyaçları görme ve sultanları ziyaret, Cumartesi’nin

²⁹Ummal: (‘âmil’in çoğulu) vergi tahsildarı, idareci. Mehmet Erkal, “Âmil,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/amil> (eriş. tar. 24 Kasım 2020).

de hile (mekr) günü (98ab) olduğu hakkındaki hadisi okuyan birisinin günlere göre davranışlarının etkileneceğini tahmin edebiliriz.

Metnin sonuna doğru karşılaştığımız konular ile insanın dünyadaki macerası yansıtılır, “bir gün lehimize, ertesi gün aleyhimize” (101a), “ne hüznün ne sürur kalıcıdır” gibi alıntılar ile zamanın ve insan halinin değişkenliğine (102b); “kavmi içinde yaşlı adam, ümmeti içinde nebi gibidir” gibi sözlerle sağlık, gençlik, yaşlılığa; bir takım iktibaslarla da mevsimler (99a); ölüm, vb. (105b-107a) konulara atıf yapılmaktadır. Çok sayıda bölümüyle parçalı bir anlatı gibi dursa da *Esâsü'l-iktibâs*'ın insan tecrübesini türlü yönleri ile aksettiren belli bir izleğe sahip olduğunu söyleyebiliriz.

İhtiyar ele aldığı noktaların çoğunda İslam tarihinden aşına olduğumuz kişilerden alıntı yapar. Hz. Musa'yı Allah'a neden ahmağa rızık verip akıllıyı mahrum ettiğini sorarken (32a); Eflatun'u, hikmet ve malın neden bir araya gelmediği sorusuna, hikmetin (kemalin) yüceliğinden diye cevap verirken görürüz (32a). Kendisinden iktibas yapılan şahsiyetler arasında İbrahim b. Edhem (ö. 778[?]) (44b), Lokman Hekim (55a), Hz. Hasan (ö. 669) (55a), Memûn (ö. 833) (58a), Zemaşeri (ö. 1144) (70b), ve Hızır Aleyhis-salam (97a) gibi isimlerden oluşan uzunca bir liste vardır. VIII. yüzyılın ünlü hatibi Halid b. Safvan (ö. 752/53) (77b), IX. yüzyılın önde gelen müçtehitlerinden Yahya b. Eksem (ö. 857) (90b) gibi İslam tarihi hakkında derin bilgisi olan bir entelektüelin bilebileceği şahsiyetlerden de sık sık hikmet nakdedildiğini görürüz.

Esâsü'l-iktibâs'ın içerik zenginliğini bu birkaç örnekle yansıtmak kolay değildir. Eser hakkında iki gözlem yaparak bu kısmı tamamlayalım. Birincisi, eserdeki fikir zenginliği edebi olarak da oldukça başarılı bir şekilde ifade edilmiştir. Secinin etkili kullanımı, kelime seçimlerinde dikkat ve herhalde modern okuyucuya kapalı olan ama bir münşinin ustası olduğu söz sanatları oldukça keyifli okuma tecrübesi sağlar. Aslında inşa bir yönü ile zaten bir zevk meselesidir ve İhtiyar bu metni bilinçli olarak böyle hazırlamış görünür.

İkincisi, İhtiyar eserini öncelikle bir inşa eseri olarak yazmışsa da onu bir nasihatname, ahlak kitabı, hatta siyasetname olarak nitelenmek hiç de zor değildir. Yukarıda İhtiyar'ın hikemiyatı eserin dört ana bölümünden biri yapacak kadar önemsedğine değinmiştik. Hikemiyat literatürü tarih boyunca “adetler, gelenek, görenek, folklor, toplumun tecrübeleri, siyasi, ahlaki” kaynaklardan beslen-

miştir.³⁰ Böyle olunca *Esâsü'l-iktibâs*'ın tüm bu alanlarla ortak içeriğe sahip olması normal gözükmektedir.

Eserin başka isimleri

Nüsha tarihini incelediğimiz zaman okuyucuların eseri farklı şekillerde algıladıkları/ kullandıklarını ve hatta buna bağlı olarak farklı isimlendirdiklerini görüyoruz. Zaten İhtiyar'ın iktibas olarak seçtiği alıntılar da okuyucularının sosyal olarak çeşitlilik göstereceğini ve eseri farklı şekillerde okuyabileceklerini düşündüğünü gösteriyor.

Mecâlisü'l-mülûk adını taşıyan bir nüsha eserin siyasetname/ nasihatname literatürü içinde anlaşıldığını ima eder.³¹ *Makâmât-ı Hüseyniye* başlığındaki “makâmât” kelimesi bir aşkınlık, yücelik fikrini yansıtırken bir yandan da hem nisbesi “Hüseyni” olan yazara hem de XV. yüzyıl Horasanı'nda yaygın olan Hz. Hüseyin (ö. 680) bağlılığına gönderme yapar.³² Bir nüshada kullanılan *Esâsü'l-esâs* başlığıyla sanki eserde yazılanların en temel şeyler olduğu vurgulanmak istenmiştir.³³

Yine de eserin en sık kullanılan ismi *Esâsü'l-iktibâs*'tır. Bu ismi taşıyan nüshaların bazıları iki isimlidir; *Esâsü'l-iktibâs*'ın yanında *Evâilü't-tahrîr* adını da taşırlar.³⁴ *Evailü't-tahrir* (yaziya giriş) ibaresini İhtiyar metninde eserin yazılış tarihi olan hicri 897 yılını belirtmede kullanır. Sonraları bunun eserin adı kabul edilmesi eserin bazıları tarafından yazı amaçları (inşa) için kullanılan bir eser olarak algılandığını gösteriyor.³⁵

30 Hikemiyatı besleyen kaynaklar hakkında bkz. Eşref Altaş, “Hikemiyat Literatürü ve Ahlak,” *İslâm Ahlak Literatürü: Ekoller ve Problemler*, ed. Ömer Türker ve Kübra Bilgin (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015), 103-138, 105. Bu çalışmaya dikkatimi çeken Alpaslan Fener'e çok teşekkür ederim.

31 İhtiyar, *Mecâlis el-mülûk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye 4210.

32 İhtiyar, *Makâmât-ı Hüseyniye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye 4272.

33 İhtiyar, *Esâsü'l-iktibâs esâsü'l-esâs*, Esad Efendi 2514.

34 İhtiyar, *Esâsü'l-iktibâs*, Kitabhane ve Merkez-i Esnad-ı Meclis-i Şura-yı İslami, 7901; Mecmua-yı Hüseyin Miftah koleksiyonu, 944.

35 897'i göstermesi için AE 2168, 5a. İlginç bir şekilde bu başlığı İran'daki nüshalarda görüyoruz. Bu da bölgeye göre bir eserin farklı anlaşılıp anlaşılma-dığı sorusunu akla getiriyor.

ESÂSÜ'L-İKTİBÂS'IN İNŞA ETTİĞİ DÜNYA

Bu kısmın amacı İhtiyar'ın *Esâsü'l-iktibâs*'ı yazarak aldığı entelektüel pozisyonu belirlemektir. Bunu bu çabamın hedef kitlesinin kim olduğu ve hedef kitleye nasıl aktarılacağına dair İhtiyar'ın söyledikleri hakkında bir tartışma izleyecektir. Ancak *Esâsü'l-iktibâs* ile İhtiyar'ın nasıl bir pozisyon aldığını incelemeden önce İhtiyar'ın içinde bulunduğu entelektüel arka planı kısaca tasvir etmek eseri bağlamına oturtmak için gereklidir.

Esâsü'l-iktibâs'ın entelektüel arka planı

XIV. yüzyılın ikinci yarısı ve XV. yüzyıl Timurlu dünyasında birçok dini, sosyal, siyasi akımın aynı anda var olduğu, bunların zaman zaman Timurlu devleti ile mücadele ettiği oldukça hareketli bir dönem oldu. Sırasıyla, Şii ve tasavvufi fikirler temelli, her an bir mehdi beklentisi içinde olan Serbedâriler, Şah Nimetullah-ı Veli etrafında gelişen velayet vurgulu hareket, mehdiyi Fazlullah Astarabadi'de (ö. 1394) bulmuş olan Hurufi hareketi, Sainüddin Turka'nın (ö. 1431) en önemli temsilcisi olduğu entelektüel Hurufilik ve Muhammed Nurbahş'ın mehdiliğini savunan Nurbahşiye hareketi Timurlu merkezleri ve toplumunda çok etkili oldular.³⁶ Bu hareketlerin ortak noktası, Sainüddin Turka Hurufiliği ve Nurbah-

36 Mustafa Şahin, *Serbedariler: Darağacının Gölgesinde Kurulan Bir Devlet* (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2017). Şah Nimetullah-ı Veli için bkz. Jean Aubin, *Materiaux pour la Biographie de Shah Ni'matullah Wali Kermani* (Tehran-Paris: l'Institut français d'Iranologie de Teheran, 1982); Hamid Farzam, *Musâferethâ-yi Şâh Nimetullâh Velî ve Erzaş-i ân ez Cihet-i Terbiyyeti ve İctimâi ve Siyâsi* (İsfahan: Kitabfuruşî-yi Teyid-i İsfahan, 1347/1969); Hamid Farzam, *Şâh Velî ve Davâ-yi Mehdeviyet* (Çaphane-yi Danişgah-ı İsfahan, 1347/1969). Mehdi Hurufilik için bkz. Shahzad Bashir, *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis* (Oxford: Oneworld, 2005). Tüm evreni anlamayı amaçlayan, entelektüel yönü ağır basan Hurufilik için bkz. Matthew Melvin-Koushki, "The Quest for a Universal Science: The Occult Philosophy of Sa'ûn al-Dîn Turka Isfâhanî (1369-1432) and Intellectual Millenarianism in Early Timurid Iran," (Doktora Tezi, Yale University, 2012). Yeni-Eflatuncu emperyal bir proje olarak Hurufilik için bkz. Matthew Melvin-Koushki, "Ibn Turka," *Encyclopaedia of Islam*, 3. edisyon, https://www.academia.edu/35750073/Ibn_Turka_EI3_ (eriş. tar. 5 Kasım 2020). Shahzad Bashir, *Messianic Hopes and Mystical Visions: the Nûrbakhshîya between Medieval and Modern Islam* (Columbia [SC]: University of South Carolina Press, 2003). İlker Evrim Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran: Sharaf al-Dîn 'Alî Yazdî and the Islamicate Republic of Letters* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016).

şiye hareketi hariç, mehdicilik idi. Serbedârların Hazar Denizi'nin güney doğusunda bir devlet kurmaları, Fazlullah ve Nurbahş takipçilerinin on binlere ulaşmaları bu hareketlerin gücünü gösterir. Tüm bunlar çeşitli Şii gruplar, Sünniler ve bunların ara renklerini yaşayanların oluşturduğu bir toplumsal yapıda olmaktadır. Bu hareketlerin ileri sürdükleri fikirlere çeşitli gruplar çeşitli şekillerde karşılık verdiler. Mesela, Sultan-Hüseyin Baykara başarılı olmayan bir On İki İmam Şiiliğine yaklaşma denemesi yaptı, Nakşibendi hareketi sünnet ve şeriat vurgusu ile mehdilik, karizmatik sufi velayeti fikrini önemsizleştirdi ve Hz. Ebu Bekir'e (ö. 634) uzanan bir alternatif silsile ile Hz. Ali vurgusunu dengelemeye çalıştı.³⁷

Şimdi İhtiyar'ın *Esâsü'l-iktibâs* ile inşa ettiği dünyaya geçebiliriz. Yukarıda tarif edilen tarihsel bağlam içinde İhtiyar inşa ettiği dünya görüşü ile bu akımların savundukları fikir ve dünya görüşlerine alternatif bir duruş oluşturmuş görünüyor.

Beyanı Merkeze Alış: Yaratılıştaki Beyan

İhtiyar dibacede inşa hakkında konuşurken bir kavramsal çerçeve kurar. Bu çerçeveye göre Allah'ın insanı yaratırken ilk öğrettiği şeylerden biri beyandır (*allemehü'l-beyân*, *Kuran*, 55:4). Peygamber beyanın sihirli bir tarafı olduğunu söylemiştir, bazı önde gelenler (*erbâbu'l-elbâb*), vahy peygamberlerden sonra başkasına gelse bu belagat sahibi katipler olurdu demişlerdir. Beyanın faziletleri sayılmayacak kadar çoktur. Beyan ve inşa ilimleri yüce arzuları (*el-metâlibu'l-âliyye*) elde etmek için çok güzel araçlardır (2a).

Madem ki Allah kalem ve kalemin yazdıkları üzerine büyük bir yemin etmiştir, o halde, fazilet olarak kalem ve kitap (yazma) yeter. Manzum olsun mensur olsun eserlerinde Kurani iktibaslar yapma-

³⁷Başka hareketlere karşılık veren bir örnek olarak Nakşibendiyye üzerinde durabiliriz. Kendisini sünnet ve şeriat merkezli olarak tanımlayan Nakşibendiyye'nin Serbedâr tarihi arka planı ile bir okuması bildiğim kadarı ile henüz yapılmadı. Kendilerini Şii, tasavvufi geleneğe yaslayan bir köylü hareketi ile nerede ise eş zamanlı olarak Ebu Bekir silsilesini Ali silsilesi ile eş düzeye getiren, yine tarımsal emeği vurgulayan Bahaüddin Nakşebend'in (ö. 1389) Serbedârların hakim olduğu Semerkand yerine Maveraünnehr'in diğer merkezi Buhara'dan çıkması bir nevi Serbedâr anti-tezi gibi görünüyor. Nakşibendiyye'den bahsedince İhtiyar'ın yaptığının basitçe bir Nakşibendiyye çabası olarak görülüp görülemeyeceği sorusu akla gelir, ancak İhtiyar'ın Nakşibendiyye'ye aidiyeti hakkında herhangi bir bilgi ya da *Esâsü'l-iktibâs*'ta herhangi bir Nakşibendiyye göndermesi yoktur. Ayrıca Nevai'nin eser yazdırarak hamilik ettiği yazarların da hepsinin Nakşibendi olduklarını söyleyemiyoruz. Dolayısı ile *Esâsü'l-iktibâs* projesi başka bir entelektüel ve sosyal gruplaşmaya işaret ediyor gibidir.

yanın nurdan nasibi yoktur; yazdığına hadis, hikmet, emsalden bir şey koymayan dalalet içindedir (2a).

İhtiyar burada inşayı beyan üzerinden yaratılışla ilişkilendirir, yazı eylemi ve bu eylemde beyanı kullanmayı çok büyük bir fazilet/erdem olarak kabul eder, belki bizim için en önemlisi inşayı “yüce arzulara” ulaşmada önemli bir araç olarak ileri sürer. Belagat sahibi yazı uzmanlarının vahy alabilecek yetkinlikte olduğunu iddia eder. *Kuran*, hadis, hikmet ve emsalden alıntı yapmayı bu nurlu yolda ilerlemenin, dalalete düşmemenin çaresi olarak gösterir.³⁸

Bu çerçeve ile İhtiyar insanın ilahi alem ile ilişkisini kurmakta, insan için bir varoluş ve kurtuluş modeli sunmaktadır. Bu kabul-lerinin her birinin felsefi alanda bir karşılığı vardır. Örnek vermek gerekirse İslam düşünce tarihinde “yüce arzulara” başka türlü ulaşılacağını düşünen kelamcı veya filozoflar, vahiy alma yetkinliğinin filozoflar için mümkün olduğunu iddia eden düşünürler görülmüştür. İhtiyar açıkça söylemese de kendi yolunu tamamen *Kuran* ve hadise dayandırarak bu tarz düşüncelere katılmadığını göstermektedir.

İlahi Meşruiyet: İlham

İktibasa (alıntı) dayanan bir eser fikrinin ortaya çıkışını İhtiyar şöyle anlatır. Eseri nasıl yazacağı endişesinin kendisini uykusuz bıraktığı bir gecede birden zihninde “fikir nurları” şimşek gibi çakar. Yaratılmamış olan (*kelâmun mâ kâne hadîsen*) *Kuran*'a bakar ve fikirlerinin satır satır, harf harf *Kuran*'a uygun olduğunu görür. İhtiyar bundan sonra –arzın karanlığında (en ufak) bir tanecik yoktur ki *Kuran*'da olmasın– diye devam ederken herhalde kendi fikirlerinin kutsal metne uygunluğu da aklında vardır.³⁹

Burada İhtiyar üç şey yapmaktadır. Birincisi, eserin organizasyonunun ilahi bir ilham olduğunu söyleyerek bir meşruiyet kazandırmaktadır.⁴⁰ XV. yüzyıl entelektüel ortamında bulunan mehdi-

38 Bir makale çerçevesinde araştırmannın işaret ettiği tüm önemli sorulara cevap bulmak tabii ki mümkün değil. Yine de soruyu sormadan geçmeyelim. Acaba İhtiyar'ın bu tespitinde şiirin varlığını çok yoğun hissettirdiği Herat şiir çevresine (ki 1480'lerde şehirde bir de mesnevi yazma modası çıkmıştı) kültürel bir eleştiri var mıdır? Dengenin şiir lehine çok değiştiğini düşünerek *Kuran*, hadis ve hikmetin vazgeçilmezliğini hatırlatmaya çabılıyor mudur?

39 AE 2168, 4b.

40 “Fikir nurları” ifadesinin akli bir gönderme olduğu, endişe ile uykusuz kalan gecelerde rasyonel bir düşünme sürecinin söz konusu olduğu ileri

ci hareketler ve karizmatik sufilerin ilahi alemle doğrudan ilişkili olma iddiaları karşısında İhtiyar'ın da bu ilhamla ilahi alemden besleniyor olma iddiasında bulunduğunu düşünebiliriz. İkinci-si, ilahi alemle olan bu ilişkiye rağmen, İhtiyar'ın bu söyledikleri onun evrenini net bir şekilde sınırlamaktadır: i) Hurufiliğin tüm varoluşu (görünen ve görünmeyen alem) kapsayan anlama çabaları İhtiyar'da bu dünya ile sınırlanmıştır, ii) Karizmatik sufiler (örn. Şah Nimetullah-ı Veli) ya da mehdilerde (örn. Muhammed Nur-bahş) görmeye alıştığımız ilahi alanla olan doğrudan ilişkiden kaynaklanan manevi güç iddiası (*velayet*) da İhtiyar için söz konusu değildir. Zira madem ki her şey *Kuran*'dadır, ilahi sırları insanlara anlatacak bir yorumcuya, batını bilgi sahibine gerek yoktur. Üçüncüsü, *Kuran*'ın *hâdis* (yaratılmış) olmadığını belirterek belli bir ke-lami/felsefi görüşe (Mutezile) karşı tavrını koymaktadır.

Harfleri ve Rakamları Sıradanlaştırmak

İhtiyar'ın harf temelli evreni anlama çabalarına esastan karşı çıkışını eserin –kelime, satır, harf– organizasyonunda görebiliriz. Eğer bu yaklaşımların etkisi ağır bassaydı her şeyden önce yukarıda tartıştığımız yaratılış konusunda harflere mutlaka yer vermesi, hatta bunu ilahi beyanın önüne geçirmesi gerekirdi. Bu görüşe karşı olduğu için İhtiyar Hurufiliğin kurucu fikri olan harflerin ilahi/ kozmik anlamları olduğu düşüncesini yok sayıp onları sadece sıradan sınıflandırma öğeleri olarak kullanmaktadır. Yani, temel organizasyon birimi olarak harfin seçilmesi zaman zaman Timurluların çok başını ağrıtmış olan –evrenin yapı taşı, kozmik bir güç olarak harf fikrine– karşı durarak, harfe tamamen dünyevi ve basit bir fonksiyon (sınıflandırma) vermektir. Bu tavır aslında Timurlularda daha önce bir yazarda daha görülür. Herat'ın ünlü vaizi Asilüddin (Vaiz) (ö. 1478) *Dürcü'd-dürer*'inde harfleri hacimli eserin alt bölümlerinde sınıflandırma aracı olarak kullanır.⁴¹

sürülebilir ki bu ilahi ilham tezini yanlışlar. Öte yandan bir anda, şimşek çakışı gibi gelen bir süreç İhtiyar'ın bulunduğu ortamdaki sufilerin de aşına olduğu lem'a, levayih gibi tecrübeleri hatırlatmaktadır ki bu tecrübelerin temelinde ilahi alemden gelen parıltılar vardı. Ayrıca nur kavramını esas olarak ilahi alandan gelen bir ışık, aydınlık olarak kabul etmek makul görünmektedir. Dolayısı ile ilahi ilham tezi makul bir tez olarak görünüyor.

⁴¹ Asilüddin Vaiz, *Dürcü'd-dürer fî siyeri seyyidü'l-beşer*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 3195, 119a, 184a. Eserde harflerin böyle kullanımının örneği çoktur. Eserin tarihi 1455/56/860'tur, age. 5a. Her iki yazarın Herat'ta faaliyet göstermeleri ve pozisyonları gereği geniş halk kitleleri ile temas ha-

İhtiyar'ın harfleri sıradanlaştırmasından onun Sultan-Hüseyin Baykara ve Nevai ikilisi hakkında söylediklerine geçebiliriz. İhtiyar bu ikiliyi Hicret esnasında mağarada saklanan Hz. Peygamber-Hz. Ebu Bekir ikilisine benzettir. Nasıl ki Ebu Bekir bu ikilinin ikincisi ise Sultan-Hüseyin Baykara'nın (*halifetu'z-zamân*) yanında Nevai de ikilinin ikincisidir. Adalet ve ihsanda bu ikilinin bir üçüncüsü yoktur. Nevai halifelik evinin dördüncü rüknü, saltanat seması ve sultan nâibliğinin beşinci burcudur.⁴²

Burada İhtiyar eserin organizasyonunda harfler için yaptığını rakamlar için yapmaktadır. Sultanı birinci sıraya koyduktan sonra dini, siyasi ve kozmolojik mevkilere Nevai'yi yerleştirirken farklı düzlemlere uzanan bir güç yapısı kurgular. Bu kurgudaki mevkiler/kavramlar İhtiyar tarafından sultanın birincilik mevkinde olduğu kabul edilerek ikinci, üçüncü, dördüncü ve beşinci mevki olmak üzere sırayla sayılır. Yukarıdaki harfler tartışmasında olduğu gibi burada da önemli olan İhtiyar'ın rakamlarla ne yapmadığıdır. Rakamları en temel işlevleri, yani sayı saymak için kullanırken Hurufi, mehdici ve bunların varyasyonları olan anlayışların benimsediği rakamlara (aynen harfler gibi) doğaüstü güçler atfetme yaklaşımını benimsemez. Dolayısı ile İhtiyar, Nevai'yi tanımlarken içinde bulunduğu entelektüel kampın duruşunu, Cami-Nevai çevresinin dönemin hakim eskatolojik fikirlerine değer vermeyen yaklaşımını sergilemektedir.⁴³ Bu yaklaşımda beyan kavramı merkezde olduğu

linde olmaları Hurufi geleneğe karşı dışlayıcı duruşlarının aslında daha genel bir politikanın parçası olabileceğini düşündürüyor. İhtiyar ve Asilüddin Vaiz'in resmi görevlerine bakılınca bunun Timurlu siyasi elitinin en azından bir kısmının desteklediği, sünnet ve Şeriat'ı öne çıkaran bir entelektüel çevrenin politikası olduğunu tahmin edebiliriz, ancak daha fazlasını söylemek için daha fazla araştırmaya ihtiyacımız vardır.

42AE 2168, 3a. Bu bölüm siyaset felsefesi açısından incelenebilecek bir kısımdır. İhtiyar halifeliği öne sürmekle Nevai'nin yeri geldiğinde Sultan-Hüseyin Baykara'nın fonksiyonlarından bazılarını üstlenebileceğini ifade ediyor olabilir. Dönemin politik gerçekleri açısından baktığımızda Nevai 1480'lerin sonunda politik çatışmalar sonucunda Herat'tan uzaklaşmak zorunda kalmış ve geri dönebilmişti, Ertuğrul Ökten, "Jâmî (817-898/1414-1492): His Biography and Intellectual Influence in Herat," (Doktora Tezi, Şikago Üniversitesi, 2007), 208. Bu macerayı izleyen yıllarda yazılan bu metin Nevai'nin rolünü vurgulamak istiyor olabilir.

43Tanımlar üzerinden eskatolojik akımlara karşı çıkmamanın bir başka örneğini yine Nevai çevresinin önemli bir üyesi olan Hüseyin Vaiz-i Kâşifi *Fütüvvetnâme-i sultânîsi*'nde vermektedir. Kâşifi ebced-i sagirin İmam Cafer-i Sadık'a (ö. 765) göre kişinin dışını Şeriat ile, ebced-i kebirin de Hz. Ali'ye göre kişinin içini hakikatle bezemek olduğunu söylerken bu tip

ve bu kavram da *Kuran*'dan geldiği için İhtiyar'ın *Kuran* merkezli bir kavramsal kurgu denemesi yaptığı ileri sürebiliriz.

Hiz. Ali'nin Yerini Tanımlamak

Esâsü'l-iktibâs'ın Şia'ya yaklaşımı tipik Timurlu yaklaşımından bazı farklar gösterir. Timurlu dünyasında Hiz. Ali, Âl-i Abâ, ve On İki İmam vurgusu Şiiler için olduğu kadar Sünniler içinde ön plandadır. Bu anlayışın pratiğe yansıyan bir örneğini vermek gerekirse Meşhed'e gidip İmam Ali Rıza türbesini ziyaret etmek her iki grup için de vazgeçilmezdir. Ancak *Esâsü'l-iktibâs*'ta İhtiyar'ın bu ortak zeminden uzaklaşmaya başladığını düşündüren bazı noktalara rastlıyoruz.

Eserin başında İhtiyar ilk dört halife, *Âl-i Abâ*, ashab ve evliyaları tek bir kategori olarak ele alır ve herhangi birine özel bir vurgu yapmaz (13a). Bu grupları birbirleriyle denk tutarak aralarındaki ilişkiyi yeniden tanımladığını söyleyebiliriz. *Esâsü'l-iktibâs*'ın bu gözle incelenmesi başka noktalarda da İhtiyar'ın yeni tanımlamalar veya ayarlar yaptığını gösteriyor.

Bunlardan biri Hiz. Ali'nin eserdeki yeridir. *Esâsü'l-iktibâs*'ta Hiz. Ali ancak eserin sonlarına doğru iki yerde görülür. İhtiyar ilim şehrinin kapısı olan Hiz. Ali'den bazı sözler naklederken onun alışılmış rollerinden en önemlilerinden birini –ilim yolculuğunun başı olmayı– tanıdığını gösterir (113a). Hiz. Ali bir kere de “Dua ile Bitiş” bölümünde dua hakkında söylediği bazı sözlerle kısaca yer alır (120b). Bela dalgalarını dua ile savmak, gök kapılarını dua ile açmak gibi büyük hedeflere yönelik dualar oldukları için bunları bir eser bitişine uygun metinler olarak görebiliriz. Ancak tuhaf olan şudur ki eserin yaklaşık dörtte üçünü oluşturan Beşinci Kelime (bölüm), içerik her ne kadar bazen başlığın çok dışına çıksa da, “İlim ve alimlerin vasıfları ve faziletleri” başlığını taşır. Yani, ilim şehrinin kapısı olan ve çeşitli faziletleri ile bilinen Hiz. Ali ile ilgili anekdotların, onun sözlerinin kullanılması için çok uygun bir bölümdür. Hal böyleyken bunlar ancak metnin sonunda, sınırlı bir miktarda kendilerine yer bulurlar.

akımlarda çok kullanışlı bir metod olan ebcedi kozmik sırlara nüfuz edecek bir metod olmaktan çıkarıp ahlaki ve irfani bir alana çekmiş oluyordu. Abdülbaki Gölpınarlı, “Fütüvvet-Name-i Sultani” ve Fütüvvet Hakkında Bazı Notlar,” *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 17 (1956): 127-155, 131. *Fütüvvetnâme-i sultânî*'ye dikkatimi çeken Alpaslan Fener'e çok teşekkür ederim.

Galiba İhtiyar bir Timurlu olarak Hz. Ali figürünü görmemezlik edememiş ama içinde bulunduğu ortamda aslında oldukça güçlü bir figür olan Hz. Ali'yi metninde geri plana çekmiştir. Hz. Ali gibi On İki İmam'ın da bir görünürlüğü yoktur. Yine metin sonunda gelen bir anekdotta İhtiyar'ın IX. yüzyıl Arap şairi Ebu'l-Aynâ'yı (ö. 896) bir *alevi* ile konuştururken ona "sen güzel, temiz ve seçilmişlerden değilsin!" dedirtmesi "metnin yazıldığı 1490'larda Şiilik konusunda farklı bir pozisyona mı geçiliyor?" sorusunu sordurtmaktadır (123a).⁴⁴

Karşılaştırma için İhtiyar ile aynı entelektüel/siyasi kampta yer alan Cami'nin 1470'lerin sonunda üzerinde çalışmaya başlayıp *Esâsü'l-iktibâs*'tan yaklaşık 10 yıl önce 1480'de tamamladığı *Şevâhidü'n-nübüvve*'ye bakılabilir.⁴⁵ Bu eserde Cami'nin On İki İmam'a ayrı bir bölüm ayırması Timurlu kültürel ortamı açısından daha alışılmış olandır. Bu karşılaştırma 1470'lerin sonundan 1490'ların başına Horasan'da belli siyasi, düşünsel dönüşümlerin yaşanıp yaşanmadığı sorusunu akla getiriyor. Eğer böyleyse bu yeni tavrıyla *Esâsü'l-iktibâs* Timurlu dünyası için yeni bir tavır, öncü bir metin olarak görülebilir. Varsa, bu yeni tavır neydi? Bunu tüm detayları ile ortaya çıkarmak için bu makalenin sınırlarını aşan başka temel araştırmaların yapılması gerekir. Yine de şunu söyleyebiliriz ki eğer *Esâsü'l-iktibâs* bir dünya inşa ediyorsa Hz. Ali artık o dünyanın kurucularından değildir.

Fütüvvet: Yeni İnsan Tipi?

O halde İhtiyar'ın *Esâsü'l-iktibâs*'ın tarihini vermek üzere eserine son şiir olarak dahil ettiği nazmda *fetâ* (yiğit, genç) kavramının karşımıza çıkmasını nasıl değerlendirmeli? Birçok topluluğun Hz.

44 İhtiyar'ın "alevi" derken bunu Şii, Rafızı gibi Ali sempaticiliği bildiren terimlerden ayırıştırıp ayırıştırmadığı sorusu akla geliyor. Bu terimlere yüklenen anlamların, terimlerin kullanıldıkları dönem dikkate alınarak incelenmeleri gerekir. Üstün sıfatlara sahip oldukları varsayılan seyyid veya şerif yerine "alevi"nin tercih edilmesi Peygamber soyundan gelmekle beraber o nesebin üstün hallerine sahip olmadığı düşünülen kişilere yönelik bir eleştiri çabası anlamına gelebilir. Bu noktaya dikkatimi çeken Selahattin Polat'a çok teşekkür ederim.

45 Cami *Şevâhidü'n-nübüvve*'nin önsözünde bu eseri 1470'lerin ikinci yarısında yazdığı *Nefehâtü'l-Üns*'ün devamı olarak düşündüğünü belirtir. Bu sebeple eser 1470'lerin ikinci yarısını yansıtan bir çalışma olarak kabul edilebilir.

Ali'yi ideal fetâ olarak tanımladığını hatırlayınca bu soruyla hesaplaşmak gerekir. Bu nazm şöyledir:

Fe-kad temmemtuhi bi-selhi Receb / Ve zâlike emrun aceb
 Temme bi'l-hayr câmi'un nâfi'un / f'ertakıb yâ fetâ bi-ta'lîmihî
 Hîne temmemtuhi bi-avni'llâh / niltu tarîhehû bi-tetmîmihî (bi-tetmîmihî: 897)⁴⁶

İhtiyarın ikinci beytte -f'ertakıb yâ fetâ bi-ta'lîmihî- (Artık öğretilmesine çalış, ey Fetâ!) derken kastettiği artık Hz. Ali değil, okuyucudur. İhtiyar okuyucusunu fütüvvetle ilişkilendirir, belki de onu fütüvvet ehli olarak tasavvur eder.⁴⁷

İhtiyar'ın sadece bir kereliğine okuyucusuna böyle hitap etmesi, üzerinde durmaya değer bir mesele midir? Tek başına olsaydı bir kelime üstünde düşünmeye pek değmeyebilirdi, ancak bunun İhtiyar çevresinde paylaşılan bir kavram olduğu açıktır. Yukarıda belirtilen Cami'nin eserinin tam adı *Şevâhidü'n-nübüvve litakvîyeti yakîni ehli'l-fütüvve*'dir. İhtiyar'ın hamisi Nevai 1495'te tamamladığı *Nefehâtü'l-üns (min hadarât al-kuds)* tercümesine *Nesâyimü'l-mehabbe min şemâyimi'l-fütüvve* ismini verir. Yine bu çevrenin önde gelen bir başka ismi olan Herat'ın meşhur vaizi Hüseyin Vaiz-i Kâşifî bir adım ileri gitmiş görünüyor. Onun yazım tarihi belli olmayan *Fütüvvetnâme-i sultânîsi* tamamıyla fütüvvet hakkında bir eserdir.⁴⁸

Bunların ışığında fütüvvet İhtiyar çevresinde 1470'lerin sonundan 1490'lara (belki 1500'lere) kadar dolaşımda olan bir kavram olarak görünüyor. Tarihsel olarak şehirli nüfusun genç erkeklerini, sufileri, meslek gruplarını, hatta Halife Nâsır lidînillah ve Şehabeddin Sühreverdi örneğinde gördüğümüz gibi zaman zaman üst düzey politik ve manevi otoriteyi bir araya getirmiş olan bu olgunun İhtiyar'ın dünyasında nasıl tezahür ettiği araştırılması gereken bir konudur.⁴⁹ Önde gelen “fetâ” olan Hz. Ali ve onu temsil eden akım-

46 Bitirdim eseri Receb'in sonunda / Ki harikulade bir iştir bu da, Kapsayıcı, hem yararlı, bitti hayırla / Artık öğretilmesine çalış, ey Fetâ! Bittiğinde Allah'ın yardımıyla / Tarihini verdim: 'erdirdim tamama'. AE 2168, 129b.

47 AE 2168, 129a.

48 Abdülbaki Gölpınarlı, ““Fütüvvet-Name-i Sultani””. Eserin telif tarihinin bilinmemesi hakkında bkz. Rıza Yıldırım, “Shî'itisation of the Futuwwa Tradition in the Fifteenth Century,” *British Journal of Middle Eastern Studies* 40, nr. 1 (2013): 53–70, 69.

49 Süleyman Uludağ, “Fütüvvet,” *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/futuwwet#1> (eriş. tar. 14 Nisan 2021), Ahmet Yaşar Ocak, “Fütüvvet,” *DİA*,

larla ilgili birçok gelişmenin yaşandığı XV. yüzyılın son çeyreğinde fetâ (fütüvvet ehli olanlar) İhtiyar ve çevresinin tanımlayıp entelektüel arenada sahaya sürdükleri bir insan tipi olabilir miydi? Bu çevrenin üyelerinin fetâyı/fütüvveti nasıl tanımladıklarını anlamak için ilgili eserlerin içeriklerini incelememiz, kavramın entelektüel arenada bir varolma/mücadele aracı olup olmadığını anlamak için de onun dolaşımını araştırmamız gerekir.

İhtiyar'a soracak olursak, mademki "bu kapsamlı ve yararlı" eserin öğretilmesini istiyordu, demek ki ona göre fetâ *Esâsü'l-iktibâs*'ın içeriği ile şekillenmeliydi.⁵⁰ Fütüvvet olgusunun Timurlular için işaret ettiği referans ağı oldukça genişti. Timurluların yakın geçmişlerinde, 1300'lerin ikinci yarısındaki fütüvvet temelli Serbedâr hareketi Timurluların sosyo-politik geçmişinin önemli bir parçasıydı. "Fütüvvet, nübüvvet ya da evliyâlık burcundan doğar" anlayışı herhalde sadece bir doktrin olmaktan öte kozmolojik bir anlayış olarak da zihinleri etkiliyordu.⁵¹ Bunlar hesaba katıldığında İhtiyar'ın kendince (ya da hizbince) fütüvvete bir ince ayar yaptığı iddia edilebilir.

O halde *Esâsü'l-iktibâs*'ta gördüğümüz şekli ile fütüvvet neydi? Sanki İhtiyar'a göre fütüvvet kişisel etikten ziyade sosyal ilişkilerde, karşılıklı davranışlarda iyileşmeyi hedefleyen bir sosyal etik anlayışıdır. Sosyal tabakalaşma açısından da siyasi elite yönelik dersler biraz daha vurgulanmış olsa da tüm topluma hitap etmektedir. Bu Ridgeon'ın Kâşifi'nin fütüvvet anlayışı üzerine öne sürdüğü üçlü yapıya, –kişisel etik, sosyal gruplara yönelik fütüvvet ve mesleki örgütlenmelerin fütüvveti– tam da uymuyor gibi gözükmektedir. Bu haliyle durum daha da ilginçleşir çünkü aynı dönemde birden fazla fütüvvet anlayışının varlığı söz konusu olur.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/futuuvvet#2-tarih> (eriş. tar. 14 Nisan 2021).

50 Yıldırım XV. yüzyıl Şiileşme sürecini fütüvvetnamelerde takip etmeye çalışırken literatüre yaratıcı bir katkıda bulunuyor. *Fütüvvetname-i sultani* hakkındaki şu tespiti bilhassa önemli: Kâşifi daha önce fütüvvetname literatüründe olmayan bir şey yaptı ve Peygamberin nurunu "ilk varlık" (primordial being) olarak vaz etti, Âl-i Abâyı da bunun parçası yaptı, Yıldırım, "Shî 'itisation of the Futuwwa Tradition," 67. Bunu Timurlu Sünniliğinin (ya da Şiiliğinin?) değişen şartlar içinde kendi kendini yeniden tanımlama yeteneğinin bir örneği olarak görebiliriz.

51 Fütüvvetin farklı alanlara uzanan referansları için bkz. Lloyd Ridgeon, *Morals and Mysticism in Persian Sufism: A History of Sufi Futuwat in Iran* (New York: Routledge, 2010), 94, 95.

İsimler Arenası

Yukarıda İhtiyar'ın içinde bulunduğu entelektüel ortamdaki çeşitli hareketlerin benimsedikleri bazı temel fikirler ile hesaplaştığını, bunlar karşısında yeni bir pozisyon geliştirdiğini göstermeye çalıştık. İhtiyar'a bu şekilde yaklaşınca *Esâsü'l-iktibâs*'ta bir başka nokta daha dikkat çekici hale gelir. Sanki İhtiyar *Esâsü'l-iktibâs*'ta sadece mehdici, harf ya da tasavvufi karizma temelli hareketleri dışlamaz, ayrıca belli ilmi disiplinler ve bunların belli temsilcileri karşısında da bir tavır alır.

Bunu düşündüren şey İhtiyar'ın eserinin ismi olarak kullandığı *Esâsü'l-iktibâs* ile dibacede kullandığı “metâlibü'l-âliyye” ve “(evâilü't-)tahrîr” ifadeleridir. Bu ifadeler İslami ilimlerde İhtiyar'ın zamanına gelene kadar meşhur olmuş belli eserlerin isimlerinde karşımıza çıkar. İhtiyar bu eserlerden bahsetmeden eser ismi olarak kullanılmış bu ifadeleri kendi uygun gördüğü gibi kullanır. Bu da onun eserlerin içeriklerini önemsemediğini, bu eserlerle ilgili belli bir tavır geliştirdiğini düşündürür. Ancak İhtiyar'ın bu eserler ile olan ilişkisini tarihsel bağlamına oturtabilmek için dönemin entelektüel tarihine kısaca bir göz atmak gerekir.

Entelektüel Arkaplan

1470'lerde Herat'ta entelektüeller arasında felsefenin medreselerde öğretilmesine dair bir tartışma başladı. Tartışmayı tetikleyen şey zamanın meşhur vaizlerinden Asîlüddin Vaiz'in Herat'ın önemli medreselerinde felsefe öğretiminin kaldırılmasını istemesi idi. Devrin önemli kelim alimi Kemalüddin Şeyh Hüseyin'in (ö. 1483) savunmaya geçip entelektüel sahnenin ağır toplarından Cami'yi felsefe lehine tartışmaya çekmeye çalışması tartışmanın büyümesine, Cami'nin felsefeyi savunanlar tarafında olmayı reddetmesine ve kampların net bir şekilde ayrışmasına yol açtı. 1480'lere sarkmış görünen bu mücadelenin sonunda Cami felsefenin kınanacak bir şey olduğunu söyledi. Bunun ötesinde tartışma kelim ve mantık alanlarına da sıçradı. Cami kelim ve felsefenin kişiye imanını kaybettirme tehlikesi içerdiğini, bu ikisinin de kişiyi kesin bilgiye (*yakîn*) ulaştıramadığını ve mantığın da medrese müfredatında olmasına gerek olmadığını savunarak felsefe-kelim taraftarı grubun karşısına düştü. Bir sonraki aşamada tüm bu tartışmalar ihtilafın halledilmesi için saraya taşındı. Saray her iki tarafı dinledi ve ni-

hayetinde Sultan-Hüseyin Baykara çevresinin ileri gelenlerinden birini danışmak üzere Cami'ye gönderdi.⁵²

Bu konudaki tek kaynağımız olan *Makâmât-ı Câmî* sarayın son sözü Cami'ye bıraktığını söylemese de daha sonraki gelişmeler Cami tarafının güç kazanıp felsefe-kelam taraftarlarının mücadeleyi kaybettiğini gösteriyor. Kemalüddin Şeyh Hüseyin prestij kaybederek Herat'tan ayrılmak zorunda kaldı, felsefe taraftarı olan Kasım Nurbahş (ö. 1513/14) Timurlu topraklarını terk etti, Kemalüddin Şeyh Hüseyin tarafından eğitilen ve Kasım Nurbahş'ın hamisi olan Timurlu şehzadesi Mirza Kîçîk (ö. 1484) de hacca gitmek durumunda kaldı. Tüm bunlar 1480'lerde bu grubun güç kaybettiğini gösterir.⁵³

Anlamı Değiştirilen İfadeler

1492'de yazılan *Esâsü'l-iktibâs* bu tartışmaların ertesinde gelen bir çalışmadır. Şimdi İhtiyar'ın eseri için seçtiği *Esâsü'l-iktibâs* ifadesine bakalım. *Esâsü'l-iktibâs* ismiyle yazılmış olan belki de en meşhur eser XIII. yüzyılda Nasiruddin et-Tusi'nin (ö. 1274) mantık alanında yazmış olduğu *Esâsü'l-iktibâs*'tır.⁵⁴ Mantık öğretiminin Herat'ta tartışılır bir hale geldiği bir dönemin hemen ardından İhtiyar mantık alanının en meşhur eserlerinden biri ile aynı adı taşıyan ama mantık disiplini ile hiç ilgisi olmayan bir eser yazmaktadır.

Benzer bir içerik kaydırmasını İhtiyar'ın eserin girişinin ilk satırlarında kullandığı *el-metâlibu'l-aliyye* (yüce meseleler/arzular) ibaresinde de gözlemleyebiliriz. İhtiyar bu ibareyi "Beyan ve inşa ilimleri *yüce arzuların* tahsilinde ne güzel bir yardım(cı)dır." derken kullanır.⁵⁵ Bu ibare yazarının ününden dolayı İhtiyar'ın bildi-

52 Ökten, "Jâmî (817-898/1414-1492)," 252-256, 258-262, 264-266. Abdülvâsi Nizâmî-yi Bâkharzî, *Makâmât-ı Câmî*, ed. Necîb Mâyîl Herevî (Tahran: Neshr-i Ney, 1377/1999), 204-205.

53 Ökten, "Jâmî (817-898/1414-1492)," 269-72. Aslında belki de bu güç kaybının başlangıcına Ali Kuşçu'nun 1470'lerin başında Herat'ı terk etmesini yerleştirmek gerekir. Ali Kuşçu'ya bu şekilde bakınca onun İstanbul'a gelişinde Osmanlı dünyasının çekiciliğinden ziyade Timurlu dünyasının iticiliği daha etkili gözüküyor.

54 Tusi'nin eserinin daha meşhur olmasından olsa gerek bazen kataloglarda İhtiyar'ın *Esâsü'l-iktibâs*'ının Tusi'ye atfedildiğini görüyoruz, bkz. İhtiyar el-Hüseyini b. Gıyâseddin [Tusi olmalı], *Tercemet Esâsü'l-iktibâs fi'l-Mantık*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa 879.

55 AE 2168, 2a.

ğini tahmin ettiğimiz bir eseri akla getirir: Fahreddin Razi'nin (ö. 1210) *el-Metâlibü'l-âliyye fî ilmi'l-ilâhiyye* isimli eseri.⁵⁶

Yaklaşık üç yüzyıl önce ölmüş olsa da Fahreddin Razi Herat'ta görünür bir figürdü. Mesela, mezarı başında namaz kılmak Herat şehir hayatının gündelik pratiklerindendi.⁵⁷ Bununla beraber Razi, İhtiyar çevresinde kelama aşırı düşkünlüğü ile eleştiriliyordu.⁵⁸ Bu eleştirel tavrın ışığında *el-metâlibü'l-âliyye* ifadesinin Razi'ye bir gönderme yaptığı kabul edilebilir. Eğer böyleyse İhtiyar şunu ima etmektedir: Yüce arzular Fahreddin Razi'nin kelami yolundan değil de başka bir yoldan, ilahi beyana dayanan bir düşünme, ifade (*beyan*) ve kurma (*inşa*) faaliyeti ile elde edilebilir.⁵⁹

Bu şekilde düşününce bazen *Esâsü'l-iktibâs*'ın başka bir adı olarak karşımıza çıkan ve yine dibacede bulunan *evâilü't-tahrîr* (yazının başlangıcı) ibaresi de bir anlam kazanır. Bu ifadenin Kutbud-din Razi'nin (ö. 1365) ünlü kitabı *Tahrîri'l-kavâidi'l-mantukîyye*'ye gönderme yaptığını düşünmek mümkündür.⁶⁰

56 Bu ibare ayrıca Muhyiddin İbn Arabî'nin (ö. 1240) *el-Metâlibü'l-âliyye*'sini de hatırlatır. Yine yazarının ününden dolayı İhtiyar'ın bu eseri de biliyor olması mümkündür, ancak İhtiyar'ın bulunduğu çevrede İbn Arabî benimsenen bir şahsiyetti (Cami'nin dönemin en meşhur İbn Arabî yorumcusu olması bunu kanıtlar niteliktedir). Dolayısı ile onun İbn Arabî ile bir problemi olduğunu zannetmiyoruz. İhtiyar bu ibareyi المطالب العلية olarak verir. İbn Arabî ve Fahreddin Razi eserlerinde ise المطالب العالية şeklinde geçer. Aradaki farkın bu göndermeyi engellemediğini varsayıyoruz. Literatürde ise bu iki kelime (علي و علي) arasındaki fark incelenmeye değer görülmüştür, bkz. İbnü'n-Nakîb el-Makdisî, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr li-Akvâli Eimmeti't-Tefsîr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi 71, 76b. Bu incelemeden beni haberdar eden Ali Aslan'a çok teşekkür ederim. Ali Aslan, özel yazışma, 21 Ekim 2020.

57 Vasfî, *Bedâyi'ü'l-vekâyi*, c. 2, 256. Bunu Vasfî'nin (ö. 1552) Şah Kasım Kökeltaş adlı birinin Razi mezarında namaz kılmasını not etmesinden biliyoruz.

58 Bâkharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 204.

59 Burada İhtiyar'ın "metâlib" in kelami/felsefi anlamı olan "meseleler"/"ilmi sorunlar" dan ziyade kelimenin daha genel kullanımdaki anlamı olan arzulanan şey/arzuyu kastettiğini düşünüyoruz. Kelimenin bir başka anlamını tercih etmek İhtiyar'ın hedeflediği akli ilimlere mesafe koyma çabasına uygun gözüküyor. "Metâlib" in teknik terim olarak anlamına dikkatimi çeken Mehmet Özturan'a teşekkür ederim. "Beyan" ın düşüncüyü açıkça ya da kuvvetle ifade etme işlevi için bkz. Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Beyân," *TDVİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/beyan--edebiyat> (eriş. tar. 24 Kasım 2020). İnşa'nın "kurma" ve buna bağlı olan "yazma" anlamları için bkz. İsmail Durmuş, "İnşâ," *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/insa--dil-edebiyat> (eriş. tar. 24 Kasım 2020).

60 Bu dünyanın yazarları arasında bir eserin girişini/evâilini yorumlayarak ustalıklarını sergileme geleneği olduğuna ve İhtiyar'ın "evâilü't-tahrîr"

XIV. yüzyılda yaşayan Kutbuddin Razi önemli kelimeler ve mantık bilgilerindedir. Bir sonraki neslin belki de en önemli mantıkçısı olan Mübarekşâh'ı (ö. 1382 sonrası) yetiştirmiş ve Herat'ta bir süre beraber bulunmuşlardır. Razi Herat'ta mantık öğretiminde öylesine ün kazandı ki başka bölgelerden öğrenci çekmeye başladı, hatta Seyyid Şerif Cürcani (ö. 1413) henüz öğrenciyken onunla çalışabilmek için tahminen 1350'lerde Şiraz çevresinden Herat'a geldi.⁶¹ Razi'nin Herat'taki kariyeri en azından XIV. yüzyılın ortasında Herat'ın akli ilimlere değer verenler için çekici bir yer olduğunu gösterir.⁶²

İhtiyar'ın *tahrîr* ifadesiyle ne yaptığına gelecek olursak ilk akla gelen ihtimal İhtiyar'ın Kutbuddin Razi'nin mantık disiplini içinde önemli bir yere koyduğu *tahrîr* kavramını mantıkla çok da ilgisi olmayan inşa alanını düzenlemenin bir yolu olarak ortaya koymuş olmasıdır. Belki de Razi için mantık nasıl belli bir düşünsel dünyayı kurmanın temel metodu idiyse, İhtiyar için *tahrîr* de inşa etmeye çalıştığı zengin düşünce ve değerler dünyasının kurucu metodu idi.

İkinci ihtimal İhtiyar'ın *tahrîr* ile Tusi'nin *tahrîrât* projesine gönderme yapıyor olmasıdır. Tusi geliştirdiği *tahrîrât* projesinde Euklides'in *Elemantar*'ını temel alarak yüzyıllar içinde gelişmiş olan bir literatürü dikkatle inceliyor, yapısını elden geçiriyor ve yanlışlarını düzeltiyordu.⁶³ İhtiyar'ın kendi *tahrîr* kavramını

ibaresi ile Razi'nin *Tahrîrû'l-kavâidi*'ne gönderme yapıyor olabileceğine dikkatimi Mehmet Özturan çekti. Kendisine teşekkür ederim. Mehmet Özturan, eposta yazışması, 2 Ekim 2020; özel görüşme, 3 Ekim 2020.

61 Sadreddin Gümüş, "Seyyid Şerif Cürcani," *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/curcani-seyyid-serif> (eriş. tar. 24 Kasım 2020). Ebu'l-Hasenat Muhammed Abdülhay Leknevi Hindi, *Kitâbu'l-fevâid el-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Kahire: Matbaatu's-Saade, 1324/1906), 126. Hüseyin Saroğlu, "Kutbuddin Razi," *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/razi-kutbuddin> (eriş. tar. 24 Kasım 2020). Kutbuddin Razi'ye Herat ikameti sırasında öğrencisi Mübarekşâh da eşlik etmiş görünüyor. Bekir Karlığa, "Muhammed b. Mübarekşâh", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhammed-b-mubareksah> (eriş. tar. 24 Kasım 2020).

62 Kutbuddin Razi'den önce 1330'ların başına kadar bu şehirde gördüğümüz Sadrüşşeria'nın felsefedeki yetkinliği de akli ilimler açısından bu yüksek seviyenin yüzyılın ilk yarısında da geçerli olduğunu düşündürür. Şükrü Özen, "Sadrüşşeria," *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sadrusseria> (eriş. tar. 24 Kasım 2020).

63 Nasîruddin Tûsi, *Tahrîru usûli'l-hendese ve'l-hisâb: Eukleides'in Elemantar kitabının tahrîri*, ed. İhsan Fazhoğlu. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2012), 19, 30, 38, 39. Bu esere dikkatimi çeken Mehmet Özturan'a teşekkür ederim.

geliştirmeye girişirken (evâil) kendisini bu gelenekten ayıştırdığını ve projesinin esaslarını bambaşka bir alanda ve şekilde ortaya koyduğunu düşünebiliriz. Aslında İhtiyar da girişinde bu eseri yazabilmek için birçok kitap karıştırdığını, onların rahatsız edici taraflarını almadığını ve esere bu orijinal yapısını vermek için çok uğraştığını söyler (4a). Bu şekilde bakınca *Esâsü'l-iktibâs* Tusi'nin kullandığı anlamı ile bir *tahrîr* projesi olarak görülebilir. Öyle ise İhtiyar'ın metodu aldığını fakat içeriği çok farklı bir şekilde doldurduğunu düşünmek gerekir.

Alıntulamaya (İdrâc) Layık Meşhur Kitaplar

İhtiyar'ın kendisi entelektüel gelenekte iyi bilinen referansları alıp bunlara yeni anlamlar verme çabası hakkında hiçbir şey söylemez. Yine de yukarıdaki üç örnek bunun bir tesadüf olmasını zorlaştırıyor. Üç örnekten ikisinin mantık, birinin kelimeler alanından olması İhtiyar'a göre problemler alanları işaret ediyor olabilir. İhtiyar'ın belli eserler ile hesaplaşmak istediği ihtimalini de dikkat almak gereklidir.

Bu konuda daha net bir şey söyleyebilmek için ilk *Esâsü'l-iktibâs*'ın sonlarında gelen "Alıntulamaya (idrac) Layık Meşhur Kitap İsimleri" bölümüne (5. kelime, 9. satır, 4. harf) bakılabilir. Bu bölümde İhtiyar sırasıyla tefsir, hadis, fıkıh, nahv, tıp, kelam, hikmet ve mantık alanlarının önemli görünen eser isimlerini derler.⁶⁴ Görüldüğü gibi mantık listenin sonundadır. Mantık alanında İhtiyar şu meşhur eser isimlerini verir: *Metâli'* (Siraceddin Urmevi, ö. 1283), *Şemsiyye* (Katibi, ö. 1277), *Kıstâs* (Semerkandi, ö. 1303), *Keşf* (Huneci, ö. 1248), *Ta'dîl* (Sadrüşşeria, ö. 1346), *Câmi'u'l-Ulûm* (Fahreddin Razi), *Vezâif* (Şemseddin Muhammed Magribi, ö. 1284), ve *Mulahhas eş-Şifâ* (Fahreddin Razi). Burada dikkat çekiçi olan mantık eserleri arasında (ve başka hiçbir disiplin altında) Tusi'nin *Esâsü'l-iktibâs*'ının ve Kutbuddin Razi'nin *Tahrîr*'inin olmamasıdır. Bunun anlamı nedir?

Basit açıklama şu olabilir: İhtiyar'ın mantık başlığı altında saydığı eserler Tusi ve Razi'nin mantık eserlerini aşan çalışmalar haline gelmişlerdi. Bu nedenle de İhtiyar'ın *Esâsü'l-iktibâs* ve *Tahrîrü'l-kavâid*'i anmaya gerek duymamış olması mümkündür.⁶⁵ Öte yan-

⁶⁴AE 2168, 114a-118b.

⁶⁵Harun Kuşlu, eposta yazışması, 11 Kasım 2020. Tusi'nin mantık geleneğindeki yeri ve bunun tanınmamasının ne anlama gelebileceği hakkında

dan problem basit bir güncellik meselesi değilse başka türlü düşünmek gerekir. Tusi mantığı Fahreddin Razi'nin İbn Sina'ya (ö. 1037) eleştirilerini cevaplayan bir mantıktı. O halde mantık alanında Tusi'yi görmemek Tusi'nin bu alandaki katkısını değersiz bulup Fahreddin Razi'nin İbn Sina'ya eleştirilerini hala geçerli kabul etmek demekti.⁶⁶

Bunu Kutbuddin Razi'nin projesi ile beraber düşünmek yerinde görünüyor. Kutbuddin Razi'nin hedeflerinden biri Tusi, Ebheri (ö. 1265), Katibi gibi Meraga'da buluşan ve mantık üzerine çalışan filozof/kelamcı astronomların tartışmalarındaki problemleri çözerek mantık alanını geliştirmektir.⁶⁷ O zaman Kutbuddin Razi'nin tanınmaması bir noktada Meraga çevresinde yapılanları geçersiz görmek demek olabilirdi.⁶⁸

Tusi ve Meraga çevresine karşı bu uzak duruşun anlamı nedir? Bir ihtimal olarak şunu teklif edebiliriz: Meraga'da başlayan önemli denemelerden biri Tusi'nin İbn Sina felsefesini On İki İmamcı Şii kelamının merkezine oturtma çabası idi. Başta Hillî (ö. 1325) olmak üzere Tusi çevresindekiler ve onları takip eden birçok On İki İmamcı alim bu yolda çalışırken birçok Sünni alim de İbn Sina felsefesini kendi entelektüel alanlarına ait tutmaya çalışıyorlardı.⁶⁹ XV. yüzyılın ikinci yarısına geldiğimizde Herat da dahil olmak üzere Horasan ve Orta Asya'nın belli bölgelerinde Şiilik çeşitli şekillerde çıkış yapmaktaydı ve İhtiyar'ın içinde bulunduğu hizip zaman zaman Şiilik ile hesaplaşmaya giriyordu. Konuya böyle yaklaşıncaya Tusi'yi dışlamanın entelektüel nedenlerin yanı sıra mezhep gerilimine dayanan sosyo-politik nedenleri olabileceği akla gelir.

Ancak bu açıklama da problemsiz değildir çünkü İhtiyar yer yer Tusi'nin Şii düşüncesini yansıtan *Tecrîdü'l-itikâd*'ını kelam kitapları arasında saymıştır ki bu eserin İhtiyar tarafından kabul gör-

Harun Kuşlu sorularına çok aydınlatıcı cevaplar verdi. Kendisine çok teşekkür ediyorum.

66 "İbn Sinacı meselelere Razi'nin eleştirilerini dikkate alan ve cevaplayan bir mantık", Kuşlu, eposta yazışması.

67 Harun Kuşlu, eposta yazışması.

68 İhtiyar çevresinde Cami üzerinden çalışmaları önemli ölçüde Meraga çevresine dayanan Ali Kuşçu'ya da eleştiriler yöneltildiğini hatırlayacak olursak bu ihtimali dikkate almak gerekir. Ökten, "Jâmî (817-898/1414-1492)," 237-42.

69 Robert Wisnovsky, "On the Emergence of Maraghan Avicennism," *Oriens* 46 (2018): 263-331, 293-302.

düğüne işaretler.⁷⁰ Ayrıca Tusi mantığına karşı bir pozisyon alışın mezhep meselesi ile nasıl ilişkili olduğunu açıklamak gerekir.

İhtiyar'ın Tusi ve Meraga çevresine uzak durmak istemesinin başka nedenleri de olabilir. Tusi'nin yaptığı birçok şey kendisinden sonra esaslı tartışma alanları haline gelmişti. Fahreddin Razi'nin İbn Sina eleştirilerine karşı İbn Sina'yı savunmuş, kelamı felsefileştirmiş ve bir matematikçi-geometriçi olarak semavi olayları matematiksel nesnelere açıklamaya çalışmıştı.⁷¹ Üstelik bu alanlardaki tartışmalara zaman zaman İhtiyar hizbinin entelektüel ağır topu olan Cami de girmişti. İhtiyar belki de bu alanlarda bir pozisyon almak amacı ile eser adlarını farklı şekillerde kullanıyor, alıntılama için layık eserler listesine eser seçimlerini istediği gibi yapıyordu.

İhtiyar'ın Fahreddin Razi'nin eseri olan *Mulahhas*'ı mantık kitapları arasında, *el-Metâlibü'l-âliyyesi*'ni de kelam kitapları altında sayması belki de Razi'nin Tusi kadar ihmal edilmediğini gösterir. Bu şartlar altında İhtiyar'ın aldığı pozisyonu nasıl tarif edebiliriz? Görünen o ki İhtiyar, Razi'yi daha kabul edilebilir bulmakla beraber *metâlibü'l-âliyye* ulaşmada onun yolunu isabetli bulmayıp daha geçerli bir yol teklif ediyor ama iş Tusi'ye gelince sanki özellikle Meraga projesi bağlamında bu düşünürü dışlıyordu.

Hikemiyat'ı Dışlamak

Dışlama tavrından devam edecek olursak İhtiyar'ın tüm bunlara ek olarak bir düşünce geleneğini daha dışladığını ileri sürmek mümkün olabilir: kökleri tartışmasız bir biçimde Eski Yunan fel-

70 İhtiyar'ın kelam eserleri kısmında verdiği liste şöyledir: *Mevâkıf, Makâsıd, Tevâli, Tecrid, Muhassal, Akâyid, Sahâyif, Metâlib el-âliyye, Kifâye, Tabsratü'l-edille, Ebkârü'l-efkâr, Hidâye, Temhid, İtimâd, Umde, Envâr.*

71 Tusi ile karşılaştırıldığında Razi'nin de felsefeyi kullandığı kabul ediliyor ama bunu felsefeyi reddedebilmek için yaptığı söylenerek eleştirilebilir ama yine de kabul edilebilir bulunuyordu. Tusi ve Razi'ye karşı bu tavrın açık ifadesini İslam düşünce dünyasının biraz sonra gelen bir temsilcisi olarak görebileceğimiz Taşköprülüzade'de görebiliriz, Ahmed b. Mustafa Taşköprizade, *Mevsû'âtu mustalahâti Miftâhü's-sa'ade ve misbâhü's-siyâde fî mevzû'ati'l-ulûm*, ed. Ali Dahruc (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1998), 22, 23. Tusi karşıtlığının aslında Tusi'nin felsefi kelamına bir karşı çıkış olabileceği ihtimaline dikkatimi çekerek beni Taşköprülüzade'ye yönlendiren Eşref Altaş'a teşekkür ederim. Eşref Altaş, eposta yazışması, 26 Ekim 2020.

sefesine bağlanan hikemiyat geleneği. *Esâsü'l-iktibâs*'ın kitaplarla ilgili bu bölümünde ahlak, siyasetname türü eserler yoktur. Halbuki hikemiyat geleneğinden olan eserler *Esâsü'l-iktibâs*'ın hedeflerine doğrudan hizmet edebilirlerdi. O halde bu ihmalin nedeni ne olabilir? Bunu belki hikemiyat geleneğinin yaslandığı temel ile açıklamak mümkün olabilir. Bu gelenekte hangi düşünürü bakılırsa bakılsın söylenenlerin Eski Yunan düşüncesindeki köklerini görmemek pek mümkün gözüküyor.⁷² Bu felsefi boyut da İhtiyar ve çevresinin en azından *Esâsü'l-iktibâs* projesi çerçevesinde kabul edecekleri bir şey gibi durmaz. İhtiyar *Kuran* ve hadisi önceleyip hikmetlerin bu gelenekle olan ilgisinin üstünde durmayarak hikemiyat geleneğine bir alternatif oluşturmayı tercih etmiş görünmektedir.

Yukarıdaki tartışmaların ışığında *Esâsü'l-iktibâs*'ın mevcut entelektüel gelenekler arasında seçim yaparak bir dünya görüşünü, bir grubun entelektüel –ve bir ihtimal siyasi– pozisyonunu inşa eden bir metin olduğunu, bunu eser isimlerinden takip etmenin mümkün olduğunu bir hipotez olarak ileri sürebiliriz.⁷³

Hedef Kitle

İhtiyar'ın *Esâsü'l-iktibâs*'ta ne yaptığını tartıştıktan sonra şimdi “bu eserin hedef kitle kimdi?” sorusunu sorabiliriz. İhtiyar kitabı okumasını beklediği kişiler arasında makam sahiplerinin (*erbab-ı câh ve ihtişâm*) olduğunu belirtse de (128b), onun “insanlar tabakalarının ve derecelerinin farklılığına göre ondan istifade etsinler” sözüyle eserin sadece bir gruba yönelik yazılmadığını anlarız (128a). Zaten eserin genel olarak etkili olmasını istediğini İhtiyar açıkça söyler (4a, *kesîrî'n-nef*, *amîmu'l-eser*, 4a). Gerçekten de yukarıdaki içerik düşünüldüğünde bu metnin toplumun çok çeşitli

72 Eşref Altaş, “Hikemiyât literatürü,” 128-9. İhtiyar ve *Esâsü'l-iktibâs*'ı merkeze alarak hikemiyat literatürü ile ciddi bir hesaplasmaya girilmesi mümkündür.

73 Eser isimleri üzerine yapılan bu deneme belki Devani'nin (ö. 1502) Akkoynlu hükümdarı Uzun Hasan'a (ö. 1478) ithaf ettiği, 1470'lerin ortalarında biten *Levâmi'u'l-işrâk fi mekârimi'l-ahlâk* adlı eserine de uygulanabilir. Yukarıda belirtildiği gibi “mekârimi'l-ahlâk” İhtiyar'ın Nevai için kullandığı bir ifade idi. *Levâmi'u'l-işrâk*'ın, ya da daha çok bilinen adı ile *Ahlâk-ı Celâli*'nin Tusi'nin ahlak kitabı olan *Ahlâk-ı Nâsiri*'yi yakinen takip ettiğini düşününce bu ihtimal güç kazanıyor. G. M. Wickens, “Aklâq-e Jalâli,” *Encyclopædia Iranica*, <https://www.iranicaonline.org/articles/aklaq-e-jalali> (eriş. tar. 19 Ekim 2020).

kesimlerinden insanlara bir şeyler söyleyebileceğini görürüz. Yine de İhtiyar'ın makam sahiplerinin (*erbab-ı câh ve ihtişâm*) ihtiyaçlarının (susuzluklarını) giderecek hikmet ve nasihatler sunduğunu ve onların da bunları kullanmada birbirleriyle ile yarışabileceklerini söylemesi bu grubun *Esâsü'l-iktibâs*'a diğerlerinden biraz daha fazla ihtiyaç duyduklarını akla getirir (128b). Belki İhtiyar'ın birincil hedef kitlesi eseri orijinal dilinde anlayıp toplumun geri kalanına, yerine göre Arapça, yerine göre tercüme ile aktarabilecek bir seçkinler/eğitilmişler grubu idi.⁷⁴ Bununla beraber toplumun geri kalanını da göz ardı etmiyordu.

İnşadan söze

Bu hedef kitleye nasıl ulaşılacaktı? *Esâsü'l-iktibâs*'ın sıra dışı yönlerinden biri İhtiyar'ın yazılı ortam kadar sözlü ortamı da hedeflemiş olmasıdır. İnşanın standart tanımı yazıyı ve yazı ehlini (katipler) ilgilendirir. *Esâsü'l-iktibâs*'ta yazdıklarının sayfa ve defterlerde kalmasından, mektubat ve münşeatta kullanılmasından bahsetmesinden İhtiyar'ın bunu kabul ettiğini anlarız.⁷⁵ Ancak o bir adım daha atarak inşanın hedefini sözlü dünyayı da kapsayacak şekilde genişletir.

Yukarıda Nevai'nin eseri sipariş ederken katipler ve hatipleri hedeflediğini söylemiştik. İhtiyar, Nevai'nin *Esâsü'l-iktibâs*'ı sipariş etmekteki amacının okunduğunda katiplerin yazdıklarını (*mehâzir*) ve hatiplerin konuşmalarını (*mehâfil*) güzelleştirecek bir eser yazılması olduğunu söyler.⁷⁶ Bu amaç önsözde bir kere daha

⁷⁴Burası kısa bir dil tartışması açmanın uygun olduğu bir mevzidir. Anadil olarak Farsça ve Çağatayca kullanılan Herat'ta geniş kitlelere ulaşmayı hedeflerken İhtiyar'ın Arapça kullanmasının amacı neydi? Eseri anlayıp yerel dillere aktarabilecek bir eğitilmiş tabakanın varlığının yanı sıra eserin içeriğinin genel kültürün bir parçası olarak dolaşımda olması ve klişeler halinde Arapça bilmeyen sosyal tabakalara mensup kişilerce anlaşılır olması ihtimalini düşünmek gerekir. Belki bundan da önemlisi eserin ilham ile yazılmış olması ve fikirlerinin satır satır, harf harf *Kuran*'a uygunluğu iddiasıdır. *Esâsü'l-iktibâs*'ın konuları düşünüldüğünde Farsça literatürün en az Arapça literatür kadar malzeme (hikmet, şiir) biriktirmiş olduğunu görürüz. Farsça literatür eğer esere girseydi *Kuran*'a mükemmel uyum argümanı baştan sorgulanabilir hale gelebilirdi.

⁷⁵AE 2168, 4b.

⁷⁶Buradaki *mehâzir* kelimesi düşündürücüdür: kaza konusu olan bir hukuکی işlemde tarafların ya da şahitlerin ikrar (iddiayı kabul), inkar, veya yeminleri ya da dava ile ilgili sundukları deliller, bilgiler anlamına gelir. Bu hali ile terim sözden yazıya geçişi ifade eder. İhtiyar bu aşamada inşanın

karşımıza çıkar. İhtiyar'a göre yazdıkları, usta edipler münşeatlarını inşa ederken ve münşi hatiplerin kemalin zirvesinde olan güzel hutbelerini oluştururken ihtiyaç duydukları şeylerdir.⁷⁷ Seçtiği hadisler tekellüm ve hitaba uygundurlar.⁷⁸

Hatiplere ve konuşmalarına etki etmenin daha en baştan Nevai ve İhtiyar'ın önemli hedeflerinden olduğu açıktır. İnşa bunun için belki de en uygun araçtı. Henüz bir münşi hatibe başka kaynaklarda rastlamasak da dil sanat ve tekniklerinin etkili kullanımının hitabette çok önemli olduğu bilinmektedir.⁷⁹ Ünlü Timurlu tarihçisi Handmîr'in (ö. 1535/36) Herat'ta çok meşhur bir vaiz olan Kâşifi hakkında söyledikleri münşi hatiplerin olabileceğini düşündürüyor. Handmîr'e göre Kâşifi büyük kalabalıkları güzel sesi, belagati ve ayet ve hadisleri herkesin anlayabileceği bir şekilde açıklaması ile çekiyordu. Belagat, ayet ve hadislerin devreye girdiği bir faaliyet türünde, *Esâsü'l-iktibâs* herhalde Kâşifi ve benzerlerine yararlı olacaktı.⁸⁰

Literatürde inşa neredeyse istisnasız yazı dünyası ile ilgili olarak ele alındığı için İhtiyar ve Nevai'nin sözlü dünya yönelimleri orijinal bir tavır olarak görünmektedir. Sözü bilinçli olarak hedeflemenin ötesinde İhtiyar yazıyı da söze tabii kılar: "hokkanın hizmet ettiği minberlerdir!"⁸¹ İhtiyar eserinin beğenilmesi için yaptığı duada Allah'tan eseri duyanların beğenmesini isterken söze olan ilgisini bir kere daha gösterir.⁸²

devreye girdiğini, söze yazı ile güzellik kazandırmak gerektiğini düşünüyor gibi gözükmektedir. Bu akla burada esas meselenin mahkeme/kaza ihtiyaçları gereği bir standardizasyon arayışı olup olmadığı sorusunu getirirse de *Esâsü'l-iktibâs*'ın içeriği buna pek müsait değildir. Mahkeme dokümanlarında estetik kaygının önde gittiği fikri de çok makul görünmemektedir, belki bu dokümanlardaki ifadelerle güç kazandırmak söz konusu olabilir. 'Mahzar' için bkz. Fahrettin Atar, "Şürût ve sicillât," *DİA*, <https://islaman-siklopedisi.org.tr/surut-ve-sicillat> (eriş. tar. 24 Kasım 2020).

77AE 2168, 5b.

78AE 2168, 4b.

79 Tahera Qutbuddin, *Arabic Oration Art and Function* (Leiden, Boston: Brill, 2019), 92.

80 Maria Eva Subtelny, "Kâşefi, Kamâl-al-din Hösayn Wā'ez," *Encyclopædia Iranica*, https://iranicaonline.org/articles/kasefi_kamal (eriş. tar. 26 Eylül 2020).

81AE 2168, 86a. Burada hokka ile İhtiyar'ın yazı eylemini kastediyor olmalıdır.

82AE 2168, 5a.

Bu dönemin zihniyet ve kültürünü anlamak için sözlü ve yazılı pratiklerin aralarındaki ilişkiyi anlamak önemlidir. Bu çabanın işareti ettiği yönlerden biri Seyyid Kasım Nurbahş (mehdici düşünce) ve Seyyid Vâhidü'l-ayn (On İki İmam Şiiliği) gibi İhtiyar ve hizbinin karşısında yer alan ve fikirleri ile toplum üzerinde çok etkili olabilen kişilerle olan rekabettir. Eser bırakmayan ama sözlü dünyada oldukça etkili gözüken bu kişilere karşı İhtiyar da sözlü dünyada yer edinmeye çalışıyor olabilir.⁸³ Ancak bu da farklı bir araştırmanın konusudur.

Ta'lîm

Yukarıda belirtildiği gibi, sözlü veya yazılı dünyada kalabalıklar üzerinde etkili olma İhtiyar için önemli bir hedefti. Bu hedefi gerçekleştirmenin yolu da eserin öğretilmesinden geçiyordu. Bu bizi bir kere daha *fetâ* beytine götürür: Temme bi'l-hayr câmi'un nâfi'un / **fe'rtakıb** yâ fetâ **bi-ta'lîmihi!** (129a)

Kapsayıcı, hem yararlı, bitti hayırla / Artık **öğretilmesine çalış**, ey Fetâ!

İhtiyar'ın buradaki isteği yoruma mahal vermeyecek kadar açık görünüyor: Eser öğrenilmeli, öğretilmeli, yani yayılmalıydı. Ancak nasıl öğretililecekti? İhtiyar esere dahil ettiği fihrist ile buna bir cevap veriyor gibi görünüyor.⁸⁴

Fihrist (6a-10a)

İhtiyar fihristte en alt seviyedeki harflerden başlamak üzere tüm bölümleri vermiş ve onu dibacenin sonlarına yerleştirerek onu metnin bir parçası getirmiştir. Eserin yüksek seviyedeki sistematikliğini tamamen yansıtan bu fihrist oldukça başarılıdır. Ancak fihristi sıra dışı yapan bu özellikleri değil yazarın fihrist hakkında konuşup onu kendi başına bir bölüm, hatta metin içinde bir aktör olarak tanıtmış olmasıdır.⁸⁵ Kendi başına bir bölüm olduğunu İhtiyar'ın

83 Alpaslan Fener, özel görüşme, 1 Ekim 2020.

84 AE 2168, 6a-10a.

85 İhtiyar'da bir fihrist bilinci/hassasiyetinden bahsetmek mümkün görünüyor. 40 varaklık bir risale olan *Zinetü'l-libâs*'ın da giriş kısmında yaklaşık bir varak süren bir fihrist bulunur, İhtiyar b. Gıyâsüddin, *Zinetü'l-libâs*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, F 1064, 3b-4a. *Esâsü'l-iktibâs*'ın sonraki nüshalarına bakacak olursak İhtiyar'ın fihristinin sonraki müstensihlerce korunduğunu, hatta bazen geliştirildiğini görürüz. Çeşitli

fihriste eserin içeriğini tarif eden, bölümlerini betimleyen bir *rik'a* olduğunu söylemesinden anlıyoruz. *Rik'a* diyerek fihrist bölümünü metnin geri kalanından ayırıştıran bir tanımlama yapar. Eserin içindekilere (ulaşmayı) kolaylaştırmak için yazılmış bir “mütercim” olduğunu söylerken de onun metin için bir tercüman vazifesi gördüğünü belirtir.⁸⁶ Bunları İhtiyar’ın eserden beklediği kullanılma, talim edilme isteğiyle beraber okuyabiliriz. Bu hedeflere ulaşmak için İhtiyar elinden geleni yapar, esere ulaşmayı kolaylaştırmak için okuyucusuna fihristle yardım etmeye çalışır.

İhtiyar fihrist hakkında söylediklerini bir dua ile bitirir: “Allah’tan başarı istiyorum çünkü onu detaylı bir şekilde açıkladım.”⁸⁷ Fihrist’in başarısı için bu şekilde dua etmesi İhtiyar’ın kendisinin de böyle bir fihristi zamanı için sıra dışı, belki biraz riskli bir çaba olarak gördüğü hissini veriyor. Böyle bir denemeye girişmekteki maksat tam da yukarıda bahsedilen etkili olma isteği olabilirdi.

İhtiyar’ın hedef kitesinin fihrist denemesini nasıl algıladığına dair maalesef elimizde bulgu yok. Yine de eserin tümünün nasıl algılandığına dair bir ipucumuz var.

Takriz

Eser bittiğinde İhtiyar onu bu çevrenin en belirgin figürlerinden biri olan Cami’ye takdim etti. Cami buna *Esâsü'l-iktibâs* hakkında bir takriz yazarak karşılık verdi:

Zâ kitâbun hali'a'l-aşku alâ nâzirihî / iz bedet behcetuhû hil'ate dehşin ve velehû

Rabbi bi'l-fazli akim huccete men sannafehû / sümme fi'l-mülki adim devlete men sunnife lehû

(Bu bakana aşk bahşeden bir kitaptır. / Onun görkemi bir aşk ve hayret hilatı gibidir.

Ya Rabbi! Yazarının hüccetini kuvvetlendir! / Yazıldığı kişinin mülkte devletini yücelt!

İhtiyar’ın yaşadığı ortamda bir esere takriz yazılması görülmemiş bir şey değildi ancak her esere de takriz yazılmazdı. *Esâsü'l-*

nüşhalarda daha da iyi sunulmuş (modern içindekiler bölümleri gibi başlıkları satır satır listelenmiş) fihristler yanlarında sayfa numaraları ile verilir. Yazmalar dünyasında fihristler de araştırılmaya değer bir konu olarak araştırmacıları beklemektedir.

86AE 2168 5a, 5b.

87AE 2168 5a, 5b.

iktibâs'a, hele de Cami tarafından takriz yazılması eserin daha ilk andan itibaren sıradan bir eser olarak düşünülmediğine işarettir. Cami'nin *Esâsü'l-iktibâs'*in aşk bahsettiğini, aşk ve hayret içeren bir görkeme sahip olduğunu söylemesi eseri başarılı bulduğunu ortaya koyar. Bunun ötesinde İhtiyar'ın son beyitte yazarının hüccetinin kuvvetlenmesi ve yazıldığı kişinin mülkte daha da etkili hale gelmesi için ettiği dua sanki eserin toplumda etkili olmasını isteğini dolaylı olarak yansıtır.⁸⁸

İhtiyarın Hedefi: İhya

Önsözde İhtiyar'ın yaptığı önemli şeylerden biri esaslı bir toplumsal eleştiride bulunmaktadır. İhtiyar'a göre gününün insanları ilim ve fazilet sahibi olmaya rağbet göstermemek, olgunluk (kemal) ve fazlda (bilgi, erdem) mükemmele ulaşmayı istememek üzerinde anlaşmışlardır. Ancak Allah'ın devlet erbabı arasında çok seçkin kıldığı, iyi ahlakta en ileri olan (mekârimü'l-ahlâk ufukları) bazıları vardır ki bunlar ilmle ilgili şeylerin tamiri ve ihyası, fazl yollarının gösterilmesi ve donatılması ile, yine Allah tarafından, görevlendirilmişlerdir.⁸⁹

Burada işaret edilen kişinin Nevai olması herhalde kimseyi şaşırtmaz. Esas mesele İhtiyar'ın bu sözlerini nasıl görmemiz gerektiğidir. Bunlar yazarın hamisi için söylediği hayatta karşılığını aramamız gereken övgü sözleri midir yoksa gerçekten bir değişim, –tamir ve ihya– beklentisi var mıdır?

İhtiyar ince hikmetleri ve nasihatlerini toplayıp daha önce hiç eşi olmayan bir eser yazmaya giriştiğinde bunun ömür yetmeyecek kadar uzun bir proje olup olmaması arasında bocaladığını beyan eder (127b). Sonunda ömür yetmeyecek bu devasa projeyi geliştirme işini okuyucusuna havale eder ve onlardan eserini bütün ana

⁸⁸Bir tespit de nüsha tarihi açısından yapalım. Bu takriz o kadar çok nüshada karşımıza çıkar ki sanki bazı müstensihler ve okuyucular için eserin vazgeçilmez bir parçası haline gelmiştir (Örneğin Beyazıt Devlet, B5526; Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye 3670; Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi 715 vb.). İhtiyar'a ait olmamasına rağmen bu takriz *Esâsü'l-iktibâs'*in bir parçası kabul edilebilir mi? Bu imkansız gözüküyor, hele ki İhtiyar'ın eser sonunda okuyucusuna yönelttiği eseri genişletme ricası düşünüldüğünde... Her halükarda Cami takrizinin tarih boyunca eserin değerini (otoritesini) arttıran bir unsur olduğuna pek şüphe yoktur.

⁸⁹AE 2168, 3b. İlim, fazl, kemal ve bunlara ek olarak sanatta mükemmele ulaşmayı istemek başka yer ve zamanlarda da karşımıza çıkan bir Timurlu hassasiyeti olarak duruyor.

ve alt konuları (usul ve furu) içeren büyük hacimli, parlak bir kitap haline getirmelerini ister (128a).⁹⁰ Bu İhtiyar'ın Nevai için öngördüğü ilmden kemale, fazilet ve mükemmelliğe uzanan yolu ihya etme rolünden pek de uzağa düşmez. İhtiyar bir dünya kurmaya çalışan inşa eserinin mükemmelliğe ulaşması için izlenmesi gereken yolu gösterirken Nevai'ye göre daha sınırlı da olsa yine de bir ihya çabasının parçası olmuştur.

Sonuç

Bu çalışma Kadı İhtiyar'ın inşa eseri olan *Esâsü'l-iktibâs*'ı entelektüel tarih açısından bir yorumlama denemesidir. Alıntı derlemelerinden oluşan bir inşa eseri yazmanın ötesinde yazarın metinde belli bir entelektüel pozisyon aldığını göstermeye çalıştık. Bu İhtiyar'ın yanı sıra Nevai ve Cami'nin de dahil olduğu bir hizbin pozisyonu gibi görünüyor. Bu pozisyonun, mehdici, harf veya tasavvufi karizma temelli eskatolojik vurgulu evren anlayışlarına karşı olduğunu; Hz. Ali ve onunla gelen Âl-i Abâ ve On İki İmam kavramları üzerlerindeki alışılmış vurguyu azalttığını ya da bunları sahne dışı bıraktığını öne sürdük. Bunun yerine *Kuran* ve hadisten alınan beyan/inşa temelli bir evren anlayışı oluşturup kendi insan tipini tanımlarken fütüvvet çerçevesini benimsediğini iddia ettik. Bu pozisyon alışa bakarak 1470'lerin ikinci yarısından eserin yazıldığı tarih olan 1492 yılı arasında bir dönüşüm olduğu söylenebilir. Bunlar bize yeni bir soru sordurtuyor: Bu süreçte, belki özellikle 1480'lerde ne oldu da böyle bir pozisyon alış/dönüşüm gerekli oldu? Bu, dönemin entelektüel, politik, dini tarihi hakkında daha derin araştırmaların gerektiğini gösterir. Gelecekteki araştırmalar dönemin diğer eserleri, öne çıkan kişileri ya da kavramları, özellikle de fütüvvet, üzerinden ilerleyebilir.

İhtiyar'ın inşadan ihyaya uzanan denemesi bir dünya kurma çabası olarak da görülebilir. Bu iddialı denemenin tek başına durduğunu düşünmektense onunla eş zamanlı başka denemelerin de olduğunu düşünmek İhtiyar'ın mensup olduğu hizip ve daha geniş

90 Yazma kültürü açısından bakınca burada müstakbel okuyucuların metnin yazarları haline gelmeleri söz konusudur. Ayrıca İhtiyar'ın bu yaklaşımı eserin başında ilk beş kelimeye iftitah (açılış, başlangıç) demesine de yeni bir anlam kazandırır. Şöyle ki belki tüm eseri, müstakbel okuyucuları da dahil etmek isteyen bu büyük projenin başlangıcı olarak görüyordu.

çevresi düşünüldüğünde daha makul gözüküyor. O halde gelecekte bu muhtemel farklı dünya kurma denemelerini araştırmak oldukça isabetli bir çaba olabilir.

Bir başka açıdan bu hikayeyi Timurlu Sünniliğinin değişmekte olan tanımı olarak da görebiliriz. Sünnilik genellikle tek bir biçime sahipmiş gibi ele alınır. Halbuki Timurlu tecrübesinin bu küçük kısmının incelenmesi bile Sünniliğin içinde birbirinden yeterli derecede farklılaşmış tanımlar, biçimler olabileceğini gösteriyor. Söz buraya gelmişken Şiilik hakkında da bir teklifte bulunabiliriz. Genelde Şiiliğin yükselişini Safeviler üzerinden incelemeyi tercih ederiz. Herat sahnesine yoğunlaşan bu araştırma Safevilerden bağımsız olarak Şii-Sünni dünyada çeşitli dinamiklerin söz konusu olduğunu, Herat'ta Şiilik karşısında duruşunu yeniden ayarlayan İhtiyar'ın (ve çevresinin) kendi dünyasının gerçeklerine tepki verdiğini düşündürüyor.

Düşünce tarihi açısından baktığımızda İhtiyar'ın aldığı pozisyon belli metin ve projelerle ilgili ince manevralar sonucu ortaya çıkmış gibi görünüyor. Buradan hareketle Herat'ta felsefe, kelam ve mantık, diğer bir deyişle akli ilimlere gösterilen ilginin azaldığı gibi bir genellemeye varmamak daha yerinde olur. Yapılması gereken genelleyici hükümlerle tatmin olmak yerine ne tür manevraların niye yapıldıklarını çalışmak olmalıdır. Bu yaklaşım bize İslam tarihi alanında karşılaştırmalı bazı çalışmalara imkan da hazırlayabilir.

Esâsü'l-iktibâs' özellikle entelektüel tarih açısından yorumlayan bu çalışma eserin mümkün olan okumalarından sadece birisidir. Bu okuma henüz kendi başlarına araştırma nesnesi haline gelmemiş olan inşa eserlerinin bir entelektüel tarih problemi olarak düşünülüp yeni bir şekilde kullanılabileceğini gösterir. Bunun yanı sıra başka bir yaklaşımla metin titiz ve çok keyifli bir kültür tarihi okumasının konusu olabilirdi, ki bunun bir iki ipucunu yukarıda vermeye çalıştım. Bu hikayenin *Esâsü'l-iktibâs'*ın yansıttığı manzaralardan sadece birisi olduğu unutulmazsa İhtiyar ve eserinin hakkını herhalde daha iyi veririz.

Son olarak bir başka dikkat çeken nokta Herat'ın entelektüel bir merkez olarak kimliğidir. Yukarıda Herat'ta bulunmuş olan XIII. yüzyılın başında Fahreddin Razi, XIV. yüzyıl birinci yarısı ve ortasında Kutbuddin Razi ve öğrencisi Mübarekşah, XV. yüzyılın ikinci yarısında Şeyh Kemalüddin Hüseyin gibi kelam, felsefe ve mantık alanlarında dönemlerinin ileri gelen isimlerinden bahsettik. Bunlara Kutbuddin Razi'den biraz önce, 1330'ların başına kadar şe-

hirde bulunan ve felsefede son derece yetkin olan Sadrüşşeria ile Semerkant sonrası yıllarının (muhtemelen 1460'lar) büyük kısmını bu şehirde geçiren ünlü astronom Ali Kuşçu eklenebilir. Bu alimlerin varlığı Herat'ta devamlı ve kuvvetli bir felsefe, kelim, mantık geleneği olması ihtimalini akla getiriyor. Acaba İhtiyar aslında yerel bir düşünce damarı ile mi hesaplaşmaktaydı?

KAYNAKÇA

- Alam, Muzaffar. "A Muslim State in a non-Muslim context: the Mughal Case", *Mirror for the Muslim Prince*. Ed. Mehrzad Bourujerdi. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2013, 160-189.
- Altaş, Eşref. "Hikemiyat Literatürü ve Ahlak." *İslâm Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler*. Ed. Ömer Türker ve Kübra Bilgin. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015, 103-138.
- Atar, Fahrettin. "Şürût ve sicillât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/surut-ve-sicillat> (eriş. tar. 24 Kasım 2020).
- Aubin, Jean. *Materiaux pour la Biographie de Shah Ni'matullah Wali Kermani*. Tehran-Paris: l'Institut français d'Iranologie de Teheran, 1982.
- Bashir, Shahzad. *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis*. Oxford: Oneworld, 2005.
- Bashir, Shahzad. *Messianic Hopes and Mystical Visions: the Nûrbakhshîya between Medieval and Modern Islam*. Columbia [SC]: University of South Carolina Press, 2003.
- Binbaş, İlker Evrim. *Intellectual Networks in Timurid Iran: Sharaf al-Dîn 'Alî Yazdî and the Islamic Republic of Letters*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Bloch, Edgar. *Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque nationale*. T. II. Nos 721-1160. Paris: E. Leroux, 1912.
- Durmuş, İsmail. "İnşâ." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/insa--dil-edebiyat> (eriş. tar. 24 Kasım 2020).
- Eraslan, Kemal. "Mecâlisü'n-Nefâis." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/amil> (eriş. tar. 24 Kasım 2020).
- Erkal, Mehmet. "Âmil." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/amil> (eriş. tar. 24 Kasım 2020).

- Farzam, Hamid. *Musâferethâ-yi Şâh Nîmetullâh Velî ve Erzaş-i ân ez Cihet-i Terbiyyeti ve İctimâi ve Siyâsî*. İsfahan: Kitabfuruşî-yi Teyid-i İsfahan, 1347/1969.
- Farzam, Hamid. *Şâh Velî ve Davâ-yi Mehdevîyet*. Çaphane-yi Danişgah-ı İsfahan, 1347/1969.
- Fener, Alpaslan. Özel görüşme. 1 Ekim 2020.
- Fihristegan-ı Nüshaha-yı Hattî-yi İrân (Fenha)*. Ed. Mustafa Dirayeti. 45 cilt. Cilt. 31, Sazman-ı Esnad ve Kitabhane-yi Milli-yi Cumhuri-yi İslâmî-yi İrân. Tahran: 1392/2013.
- Fihristegan-ı Nüshaha-yı Hattî-yi İrân (Fenha)*. Ed. Mustafa Dirayeti. 45 cilt. Cilt. 32, Sazman-ı Esnad ve Kitabhane-yi Milli-yi Cumhuri-yi İslâmî-yi İrân. Tahran: 1392/2013.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. “Fütüvvet-Name-i Sultanî” ve Fütüvvet Hakkında Bazı Notlar.” *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 17, nr. 1–4 (1956): 127–155.
- Gümüş, Sadreddin. “Seyyid Şerif Cürcanî.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/curcani-seyyid-se-rif> (eriş. tar. 24 Kasım 2020).
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. “Beyân.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/beyan--edebiyat> (eriş. tar. 24 Kasım 2020).
- Hüsrevî, Muhammed Rıza. “Türbet-i Haydariyye.” *Daire-yi Bozorg-i Maarif-i İslâmî*. <https://www.cgie.org.ir/fa/article/225616/تربت-حیدریه> (eriş. tar. 21 Ekim 2020).
- Karlığa, Bekir. “Muhammed b. Mübarekşâh.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhammed-b-mubareksah> (eriş. tar. 24 Kasım 2020).
- Kinra, Rajeev. *Writing Self, Writing Empire: Chandar Bhan Brahman and the Cultural World of the Indo-Persian State Secretary*. Oakland, CA: University of California Press, 2015.
- Kuşlu, Harun. Eposta yazışması. 11 Kasım 2020.
- Kütükoğlu, Bekir. “Münşeat Mecmualarının Osmanlı Diplomatîği Bakımından Değeri,” *Tarih Boyunca Paleografya Diplomatik Semineri 30 Nisan-2 Mayıs 1986*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1988, 169-176.
- Melvin-Koushki, Matthew. “İbn Turka.” *Encyclopaedia of Islam*. 3. edisyon, https://www.academia.edu/35750073/Ibn_Turka_EI3_ (eriş. tar. 5 Kasım 2020).

- Melvin-Koushki, Matthew. "The Quest for a Universal Science: The Occult Philosophy of Sa'ın al-Dın Turka Isfāhanı (1369-1432) and Intellectual Millenarianism in Early Timurid Iran." Doktora Tezi, Yale Üniversitesi, 2012.
- Nesevi, Şihabüddin Muhammed Hurendizi Zeyderi. *Siret-i Celaleddin*. Ed. Mücteba Minuvi. Tahran: Şirket-i İntişarat-i İlmi ve Ferhengi, 1384/2005.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Fütüvvet." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/futuuvvet#2-tarih> (eriş. tar. 14 Nisan 2021).
- Ökten, Ertuğrul. "Jâmî (817-898/1414-1492): His Biography and Intellectual Influence in Herat." Doktora Tezi, Şikago Üniversitesi, 2007.
- Özen, Şükrü. "Sadruşşeria." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sadrusseria> (eriş. tar. 24 Kasım 2020).
- Özturan, Mehmet. Eposta yazışması. 2 Ekim 2020.
- Özturan, Mehmet. Özel görüşme. 3 Ekim 2020.
- Qutbuddin, Tahera. *Arabic Oration: Art and Function*. Leiden, Boston: Brill, 2019.
- Ridgeon, Lloyd. *Morals and mysticism in Persian Sufism: a history of Sufi-Futuwwat in Iran*. New York: Routledge, 2010.
- Ridgeon, Lloyd V. J. *Morals and Mysticism in Persian Sufism: A History of Sufi-Futuwwa in Iran*. London: Routledge, 2009.
- Roemer, Hans Robert. *Staatsschreiben der Timuridenzeit: das Šaraf-nāmā des 'Abdallāh Marwārīd in kritischer Auswertung*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1952.
- Sarıoğlu, Hüseyin. "Kutbüddin Râzî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/razi-kutbuddin> (eriş. tar. 24 Kasım 2020).
- Simsar, Muhammed Hasan. "İhtiyarüddün Türbeti." *Daire-yi Bozorg-i Maarif-i İslami*. <https://www.cgie.org.ir/fa/article/228671/احتیار-الدین-تربتی> (eriş. tar. 17 Kasım 2020).
- Sobranie vostochnykh rukopisey Akademii Nauk Uzbekskoi CCR*. 11 cilt. Cilt 4. Tashkent: Fan, 1998.
- Subtelny, Maria Eva. "Kāšefi, Kamāl-al-din Ḥosayn Wa'ez." *Encyclopaedia Iranica*. https://iranicaonline.org/articles/kasefi_kamal (eriş. tar. 26 Eylül 2020).
- Şahin, Mustafa. *Serbedariler: Darağacının Gölgesinde Kurulan Bir Devlet*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2017.

- Uludağ, Süleyman. "Fütüvvet." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/futuuvvet#1> (eriş. tar. 14 Nisan 2021).
- Wickens, G.M. "Aqlâq-e Jalâli." *Encyclopædia Iranica*. <https://www.iranica-online.org/articles/aklaq-e-jalali> (eriş. tar. 19 Ekim 2020).
- Yıldırım, Rıza. "Shî'itisation of the Futuwwa Tradition in the Fifteenth Century". *British Journal of Middle Eastern Studies* 40, nr. 1 (2013): 53–70.
- Yüksel, Musa Şamil. *Timurlularda din-devlet ilişkisi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2009.
- Wisnovsky, Robert. "On the Emergence of Maraghan Avicennism." *Oriens* 46 (2018): 263-331.

Birincil kaynaklar

- Asilüddin Vaiz. *Dürücü'd-dürer fi siyeri seyyidü'l-beşer*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 3195.
- Babür. *Baburnâme*, 3 cilt. Ed. Reşit Rahmeti Arat. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970.
- Bâkharzî, Abdülvasî Nizâmî-yi. *Makâmât-ı Câmî*. Ed. Necîb Mâyil Herevî. Tahran: Neshr-i Ney, 1377/1999.
- Handmîr, Gıyâsüddin b. Himamüddin. *Mekârimu'l-ahlâk şerh-i ahvâl u zindegânî-yi Emîr Alîşîr Nevâî*. Ed. Muhammed Ekber Aşîk. Tahran: Miras-ı Mektub, 1378/1999.
- İbnü'n-Nakîb Makdisî (Ebû Abdullah Cemâleddin Muhammed b. Süleyman b. Hasan Belhî Makdisî). *Et-Tahrîr ve't-tahbîr li-akvâli eimmeti't-tefsîr*. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi 71, 76b.
- İhtiyar b. Gıyâsüddin. *Ahlâk-ı hümayûn*. Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits, Supplément Persan 266, Gallica. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b60012688?rk=21459;2> (eriş. tar. 18 Ekim 2020).
- İhtiyar b. Gıyâsüddin. *Esâsü'l-iktibâs*. Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Arapça 2168.
- İhtiyar b. Gıyâsüddin. *Esâsü'l-iktibâs*. Beyazıt Devlet, B5526.
- İhtiyar b. Gıyâsüddin. *Esâsü'l-iktibâs*. Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye 3670.
- İhtiyar b. Gıyâsüddin. *Esâsü'l-iktibâs*. Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi 715.
- İhtiyar b. Gıyâsüddin. *Esâsü'l-iktibâs esâsü'l-esâs*. Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye 4272.

- İhtiyar Hüseyini b. Gıyâsüddin [Nasîrüddin Tusi olmalı]. *Tercemet Esâsü'l-iktibâs fî'l-Mantık*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa 879.
- İhtiyar b. Gıyâsüddin. *Mecâlis el-mülûk*. Süleymaniye Kütüphanesi, Nuru-osmaniye 4210.
- İhtiyar b. Gıyâsüddin, *Zînetü'l-libâs*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, F 1064.
- Leknevi Hindi, Ebu'l-Hasenat Muhammed Abdulhay. *Kitâbu'l-fevâid el-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Kahire: Matbaatu's-Saade, 1324/1906, 126.
- Nesevi, Şihabüddin Muhammed Hurendizi Zeyderi. *Sîret-i Celâleddin*. Ed. Mücteba Minuvi. Tahran: Şirket-i İntişarat-i İlmi ve Ferhengi, 1384/2005.
- Nevayî, Ali Şir. *Alî-şir Nevayî Mecâlisü'n-Nefâyis*. 2 cilt. Ed. Kemal Eraslan. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2001.
- Nisârî, Bahauddin Hasan. *Müzekkîr-i ahbâb*. Ed. Seyyid Muhammed Fazlullah. Yeni Delhi: Dairetü'l-Maarif, 1969.
- Sam Mirza Safevi. *Tuhfe-yi Sâmî*. Ed. Vahîd Destgerdî. Tehran, 1314.
- Taşköprizade, Ahmed b. Mustafa. *Mevsû'âtu mustalahâti Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fî mevzû'ati'l-ulûm*. Ed. Ali Dahruc. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1998.
- Tûsî, Nasîruddin. *Tahrîru usûli'l-hendese ve'l-hisâb: Eukleides'in Elemanlar kitabının tahrîri*. Ed. İhsan Fazlıoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2012.
- Vasîfî, Zeynüddin Mahmud. *Bedayi'ü'l-Vekayi*. 2 cilt. Ed. Alexander Boldrev. Tahran: İntişarat-ı Bünyad-ı Ferheng-i İrani, 1349/1970.

WHAT DOES A TIMURID MUNSHI CONSTRUCT? AN EXAMINATION OF İKHTİYAR B. GHIYATH AL-DİN'S ASÂS AL-IQTİBÂS

Abstract

This article examines the intellectual position İkhtiyar b. Ghiyath al-din (d. 1521/22) developed in his *Asâs al-Iqtibâs*, an *insha* work written in the Timurid capital Herat at the end of the fifteenth century. Throughout the fifteenth century Iran and Central Asia witnessed a series of intellectual clashes sustained by the Hurufiyya, messianic movements, walaya based Sufi trends, pro-Alid currents countered by certain reactionary responses. A series of debates revolving around the status of philosophy, theology and logic exacerbated these intellectual clashes. İkhtiyar adopted a certain intellectual position to refute some of the ideas proposed by such intellectual camps. The components of his intellectual position are as follows: a conceptual framework that is based on the divine speech (bayan), defining letters and numbers as ordinary entities rather than ascribing them supernatural qualities, deemphasizing the importance of the figure of Ali (d. 661), interpreting futuwwa in a particular way, and opposing certain traditions or ideas within the fields of logic and theology. One can see this position of İkhtiyar as the stance of a larger circle comprising of Nawai (d. 1501), the patron who commissioned the work, and of Jami (d. 1492) who assessed and appreciated the work once it was finished. Thus, *Asâs al-Iqtibâs* conveys a new interpretation in the Timurid intellectual world and in Timurid Sunnism, and also points at a heightened level of polarization.

This article examines Herat as an intellectual center at the micro level. It suggests that various forms of Sunnism are possible in contrast with the prevalent, monolithic conception of it. Also, it proposes that one can examine the rise of Shiism in this period in a non-Safawid context. It points at the period between mid-1470's and the beginning of 1490's as one in which critical changes might have taken place. It shows that İkhtiyar attempted to exert his influence over the entire society by shaping the world of orality.

Keywords: İkhtiyar b. Ghiyath al-din, *Asâs al-Iqtibâs*, Herat, insha, munshi, Messianism, Hurufism, Sunnism, Shiism, futuwwa, orality, philosophy, kalam, logic, history of manifestations

“MODERN-PREMODERN” TARTIŞMASININ ÖTESİNDE İBN HALDUN’UN DÜŞÜNÇESİ

M. Akif Kayapınar

İbn Haldun Üniversitesi
akif.kayapinar@ihu.edu.tr
orcid: 0000-0002-3208-4718

Öz

Modern zamanlarda kendisine en yoğun ilgi gösterilen klasik dönem Müslüman düşünürlerinden biri olan İbn Haldun, aynı zamanda düşüncesinin konumuna dair hakkında en fazla görüş ayrılığına düşülen isimlerden de biridir. Söz konusu farklılaşmanın başlıca nedeni, İbn Haldun’un *Mukaddime*’de ortaya koyduğu düşüncesinin ne kendinden önceki bir disipliner geleneğin devamı olması ne de kendinden sonra bir gelenek oluşturmasıdır. Nitekim, özellikle Batı’da oldukça meşhur olan ve halen taraftar bulan bir yaklaşıma göre İbn Haldun Orta Çağ zihniyetine veya İslam kültür muhitine dahil edilemeyecek kadar “modern,” “bilimsel” ve “seküler” bir zihindir. Ne var ki daha yakından bakıldığında ve tarihsel bir perspektifle ele alındığında İbn Haldun’un düşüncesinin ne nispi özgünlüğü ne de bir geleneğe dönüşecek derecede taraftar bulamamış olması onu İslam düşünce geleneğinden kopararak Batı düşünce geleneğine eklemeye yetecek bir gerekçe oluşturmaz. Her büyük düşünür gibi İbn Haldun da nihayetinde kendi zamanının ve içine doğduğu kültür dünyasının çocuğudur.

89

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*
Makale

Cilt 26 sayı 50 (2021/1): 89-160
Gön. tar.: 19.01.2021
Yay. tar. : 30.06.2021

Tarih yazıcılığı ve toplumsal-siyasal arařtırmalar açısından İbn Haldun'un İslam dūřünce tarihinin zirve ismi olması da bu gerçeđi deđiřtirmez. İbn Haldun'un dūřüncesinin gerek özgünlüğünü gerekse biricikliđini izah etmek için kolektif dūřüncenin karakterini ve dinamiđini göz önünde bulundurmak yeterli olacaktır. Öte yandan temel unsurları itibariyle İbn Haldun'un dūřüncesinin İslam varlık ve bilgi iklimi içerisinde kalması onun artık yařamayan, müzelik bir dūřünce olduđuna da iřaret etmez. Tam aksine İbn Haldun'un toplumsal ve siyasi dūřüncesi canlı bir yaklařım olarak günümüzde alternatif paradigma imkanlarını içinde barındırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, *Mukaddime*, dūřüncenin dođası, toplum bilimleri, umran ilmi, Avrupamerkezcilik

GİRİŞ

İbn Haldun, modern dönemde kendisine en çok ilgi duyulan, hakkında en çok çalışılan, bununla birlikte düşüncesinin tarihsel konumuna dair en fazla görüş ayrılığına düşülen Müslüman ilim adamlarından biri, muhtemelen de en başta gelenidir. Nitekim, ilgili literatüre şöyle üstünkörü bir göz atıldığında bile İbn Haldun’u konu alan çağdaş araştırmaların kahir ekseriyetinin onun düşüncesinin mahiyetinden ziyade kimliğine ve genel insanlık düşüncesi içerisinde nereye oturduğuna ilişkin bir sorunsal üzerine yoğunlaştığı görülecektir. Aslına bakılırsa, *Mukaddime*¹’de sunulan bilimsel çerçevenin içinde üretildiği zamanla ve mekanla ilişkisinin bazı yönlerinin belli düzeyde bir tartışmayı davet ettiği inkâr edilemez. Ne var ki aşağıda daha detaylı bir şekilde görüleceği üzere, bu tartışmanın başından beri ideolojik ve Avrupamerkezci bir zeminde yapılageliyor olması İbn Haldun’un düşüncesinin anlaşılmasını kolaylaştırmamakta, aksine daha da zorlaştırmaktadır.

İlgili literatürde İbn Haldun’un düşüncesinin içinde yaşadığı zamana göre son derece yenilikçi ve kıymetli olduğu konusunda bir fikir ayrılığı yoktur. Bu konudaki tartışmaların üzerinde yoğunlaştığı asıl mesele İbn Haldun’un düşüncesinin özelde içinde yaşadığı zamana ve mekâna (on dördüncü yüzyıl Kuzey Afrika’sına), genelde ise İslam kültür muhitine ne kadar ait olduğu, bu bağlamlarla ne ölçüde irtibatlandırılabilirliği. Zira, İbn Haldun ne kendinden önceki görünür bir düşünce geleneğini devam ettirmiş, ne de kendisinden sonra onun başlattığı bir gelenek geliştirmiştir. İbn Haldun’un yaptığı tarzda bir toplum ve siyaset incelemesinin kurumsallaşıp gelişmesi için on dokuzuncu yüzyıl Avrupa’sını beklemek gerekecektir. Bu bağlamda, mesela, pek çok araştırmacı *Mukaddime*’de serdedilen düşüncenin özgünlüğünü, modern toplum-bilimsel paradigma ile “uyumlu” metodolojik yaklaşımını ve yine modern zamanlarda üretilen model ve teorilere benzeyen gözlem ve açıklamaları dikkate alarak İbn Haldun’a “modernlik” atfedecek kadar ileri gitmekte; onu içinde yaşadığı “dünya”dan kopararak, on dokuzuncu yüzyılda geriye dönük bir biçimde kur-

1 Burada İbn Haldun’un düşüncesi esas itibarıyla *Mukaddime* üzerinden ele alınacaktır. Zira, her ne kadar *Mukaddime* İbn Haldun’un büyük eseri olan *Kitabu’l İber*’in birinci kitabı, dolayısıyla da bütünlüğü bir parçası olsa da pek çok uzmanın vurguladığı gibi, *Mukaddime*’de ortaya konan derin bilgelik ve özgünlük *Kitabu’l İber*’in geri kalanında beklentileri karşılayacak ölçüde görülmemektedir.

gulanmış olan “Batı düşünce tarihi”ne entegre edebilmektedir. Bu çaba, düşüncenin tabiatına ne kadar aykırı olsa da aşağıda daha ayrıntılı inceleneceği üzere, XIX. yüzyıl Avrupası’nın ben-merkezci kimlik inşası göz önüne alındığında belli bir çerçeveye oturmaktadır.

İbn Haldun’un düşüncesinin, benimsediği devrimci bakış açısına ve günümüzde bize sunduğu imkanlara rağmen, “modernlik” kıstası ile değerlendirilmesinin mesnetsiz ve faydasız olduğu noktasından hareket eden bu çalışmamız, söz konusu tartışma bağlamında, İbn Haldun’un düşüncesinin konumu ve imkanları üzerine –ancak ideolojik ve şimdici (*presentist*) olmaktan kaçınmaya çalışan– bir deneme mahiyetindedir. Bize göre İbn Haldun’un düşüncesi ne “modern”dir ne de “pre-modern”dir. Bir düşünce geleneği ile irtibatı açısından kendisinden önceki bir çizgiyi devam ettirme ya da kendisinden sonra devam edecek olan bir çizgiye kaynaklık etme bakımından belirgin bir pozisyona sahip değilse de *Mukaddime* İslam medeniyeti bünyesinde ve İslamî perspektifle on dördüncü yüzyılda üretilmiş bir eserdir. Dolayısıyla, spesifik gözlem ve modeller düzeyinde görülen pek çok paralelliklere rağmen, modern toplum bilimlerinin ana-akım yaklaşımından farklı bir arka plana ve paradigmatik çerçeveye sahiptir.

Çalışmamızda ilk olarak, İbn Haldun’un düşüncesinin doğru bir şekilde konumlandırılması için kısaca, elzem görünen bir teorik arka plan, yani düşüncenin doğasına ilişkin genel bir anlayış paylaşılacaktır. Ardından İbn Haldun’un düşüncesine dair modern dönemde benimsenen “paradigmatik” ve “pragmatik” yaklaşımlar temsili örnekler üzerinden incelenecektir. Üçüncü kısım ikinciye bir cevap niteliğinde olacak ve İbn Haldun’un düşüncesinin biçimi ve akibeti düşünceye ilişkin olarak çizdiğimiz genel çerçevemizin bağlamında değerlendirilecektir. Makalemiz nihayetinde İbn Haldun’un düşüncesinin günümüzde toplum bilimlerinin ana akım anlatılarına alternatif bir paradigmatik açılım imkanına sahip olduğu önerisiyle sona erecektir.

İbn Haldun’un *Mukaddime*’de ortaya koyduğu düşüncesinin koordinatları üzerine bir incelemenin düşüncenin neliğine ilişkin bir çözümleme ile başlaması konuyla ilgili farkındalığımızı artıracak-

tır. Zira, belli bir zaman-mekânda ve belli bir konu etrafında bedenlenmiş tikel düşünce ürünlerine alışmış olan zihinlerimiz için bir tümel olarak düşüncenin kendisi üzerine düşünmek bir ihtiyaca pek dönüşmemekte, dolayısıyla böyle bir arayış genellikle gündemimize gelmemektedir. Ancak, düşüncenin tabiatını anlamak ve modellemek genellikle zannedildiğinden çok daha karmaşık, ancak hakkıyla yapıldığında da bir o kadar ufuk açıcı bir iştir. Burada ortaya koymaya çalışacağımız modelin nihayetinde bir soyutlama olduğunun, bu nedenle bütün durumları kuşatamayacağının ve bu modele aykırı düşünce tecrübelerinin her zaman ve mekânda karşımıza çıkabileceğinin bilincindeyiz. Ancak, kaba dahi olsa böyle bir haritanın konuya dair anlayışımızı kolaylaştıracağına inanıyoruz.

İlk olarak, “düşünce”yi nasıl tanımladığımız, soracağımız soruların mahiyetini ve dolayısıyla düşüncenin tabiatına dair algımızı da belirleyecektir. Bu çalışmada “düşünmek” en temelde ve en yalın haliyle “hakiki ya da muhayyel soru ve meydan okumalara cevap verme çabası” olarak anlaşılacaktır. Bu çaba hem bireysel hem de kolektif düzeyde görülebilir. Bu iki düzeyin belirleyenleri birbirinden oldukça farklıdır. Konuya ilişkin literatürün, özellikle psikolojik bir sorunsal olarak bireysel düzeydeki düşünceye odaklandığı ve geçmişteki tecrübeleri inceleyerek, yaratıcı düşüncenin ve düşünürlerin ortak özelliklerini tespit etmeye çalıştığı görülmektedir. Bununla birlikte, bireysel düşünce tikel şartlarla, tecrübelerle veya verili psikolojik ve zihinsel yapılarla doğrudan irtibatlı olduğu için onun nasıl ve nerede ortaya çıktığını belli bir kurala ya da düzene tabi kılmak pek mümkün değildir. Her yerde ve her zaman ortaya çıkabilir; frekansı ve nasıl bir seyir takip edeceği kolayca öngörülemez. Ayrıca toplumlar arasında bu konuda özsel farklılaşmalara da rastlanmaz. Var olan bariz farkların nedeni ancak konjonktürel ve arızî şartlara atfedilebilir. Öte yandan, bireysel düşünme kapasitesi ve imkânı, yaratıcı kolektif düşüncenin mevcudiyeti için gerekli ve asgari şarttır.

Kolektif düzeydeki düşünce ise, birden fazla ve birbirinden bağımsız ve hatta belki de habersiz zihnin bazı ortak sorulara cevap bulma gayretiyle vücut bulur. Diğer bir deyişle, eşzamanlı cevap arayışları bir takım ortak soruların ya da meydan okumaların varlığına delalet eder. Belli bir düşünürler topluluğuna eşzamanlı olarak kendini dayatan soruların veya meydan okumaların varlığının da aslında arka plandaki bir soruna ya da krize işaret ettiğini varsaymak makuliyetin bir gereğidir. Söz konusu kriz toplumsal,

siyasî ve ekonomik bir mahiyette olabileceği gibi kültürel, felsefî ve ahlaki de olabilir. Sorunların cesameti ve karmaşıklığı soruların ve nihayetinde o sorulara verilmeye çalışılan cevapların cesametini ve karmaşıklığını da belirler. Bu bakımdan düşünce ile sorun/kriz ve sorunun/krizin cesameti ile düşüncenin derinliği ve düşünürlerin büyüklüğü arasında doğrudan bir belirleyicilik ilişkisi vardır. Örneğin, kısa vadeli bir ekonomik krizin tetikleyeceği düşünce ile çok daha uzun vadeli ve kapsamlı bir ekonomik krizin tetikleyeceği düşünce aynı kapsamda olmaz. Birincisinde muhtemelen dikkatler genel kabul gören belli bir ekonomik modelin uygulama aşamasında ortaya çıkan arızalara odaklanırken, ikincisinde modelin kendisini ve hatta o modelin üzerine inşa edildiği daha köklü teorik varsayımları masaya yatırmak bir zorunluluk olarak görülebilir. Bu da ekonomik teori alanında kapsamlı bir düşünce hareketine neden olur.

Ayrıca, harekete geçen düşüncenin formu da söz konusu buhranın karakterine göre şekillenir. Her ne kadar genelde sorunlar tek katmanlı ve yalın olarak var olmasa da belli başlı sorunlar ve o sorunlardan neşet eden sorular sadece belli alanlardaki düşünceyi tetikler. Örneğin, yine kısa vadeli bir ekonomik veya siyasal kriz felsefî düşünceyi tahrik etmeye yetecek bir enerjiyi ve motivasyonu doğurmayabilir. Zira düşüncenin en yüksek formu olan felsefenin canlanması için ilgili toplumda şümulü anlam ve değer bunalımlarının mevcudiyeti şarttır.² Benzer şekilde, siyasetin veya siyasal düzenin tabiatına dair kuramsal derinliğe sahip düşüncenin ortaya çıkışı veya yoğunlaşması da siyasal ve toplumsal alandaki köklü değişikliklere, özellikle de mevcut kurumların çözülerek yokluk durumuna irca etmelerine eşlik eder. “Siyasal tabiat,” der, mesela Sheldon Wolin, “en keskin şekilde ancak büyük değişim ve kargaşa dönemlerinde tarif ve tavsif edilir.”³

2 Felsefe tarihine dair bir çalışmada Höffe'nin de dediği gibi, felsefî düşünce “[ç]atışma ve eleştirilerin arttığı bunalım dönemlerinde, eldeki bilgilerin ve mevcut yaşam düzeni çerçevesinde cevaplanması imkânsız olan soruların ortaya çıkmasıyla birlikte doğar. Açıklamaların veya yaşam örneklerinin birbiriyle çatıştığı ya da dine ve hayata anlam kazandıran kurumlara karşı itiraz seslerinin yükseldiği ve kuşkuların çoğaldığı durumlarda bilinenleri sorgulama yetisine ihtiyaç vardır.” çeviren bilgisi.

3 Şöyle devam eder Wolin: “Siyasal olguları insanlar için anlamlı kılacak bir çerçeve kurma ihtiyacı, geleneksel toplumsal ve siyasal düzen çözülerek ilk ve esas duruma irca ettiği zaman en şiddetli derecede kendini dayatır. ... Böyle kriz dönemleri aynı zamanda, eylemin, düşüncenin ve duygunun kabul edilmiş biçimlerinin sarsılan temellerini yeniden inşa etme yönünde

Dolayısıyla büyük yaratıcı düşünceyi doğuran temel amillerden biri büyük soruların varlığıdır. Büyük sorular da büyük sorunlardan ve derin krizlerden neşet eder. Ancak bu, madalyonun sadece bir yüzüdür. Kolektif düşünceye ilişkin denklemdeki diğer bir önemli parametre ise düşüncenin öznesi, yani söz konusu kriz ve sorunlarla yüzleşmek zorunda olan toplumsal birimin genel durumu ile alakalıdır. Başka bir deyişle, düşüncenin kolektif düzeyde hareket geçebilmesi için, düşünürlerin kişisel düzeydeki yetkinliklerine veya potansiyellerine ilaveten, bazı çevre şartlarının mevcudiyeti de şarttır. Özgür düşünce iklimi, genelde toplumun özelde de entelektüel zümrenin yeni ya da yaratıcı alternatiflere karşı müsahahası, ekonomik ve siyasal güvenlik ve bağımsızlık gibi hususiyetler sorun ve soruların varlığına ek olarak, doğumundan sonra yaratıcı düşüncenin yayılması için gerekli çevre şartlarını oluşturur. Öte yandan her bir yaratıcı düşünce formunun toplumsal bağlamı farklı hususiyetler gerektirebilir. Yani, yaratıcı felsefi düşüncenin ortaya çıkması için gerekli olan şartlar ile kurumsal yaratıcılığın varlığının şartları aynı değildir. Benzer şekilde bilimsel düşüncenin (tabiat bilimlerinin) veya güzel sanatların gelişmesi için gerekli olan çevre şartları da felsefi yaratıcılığın gerektirdiğinden farklıdır. Ama her halükârda yaratıcı düşüncenin büyük ölçüde toplumsal sistemik dönüşümlere paralel bir biçimde ilerlediği görülmektedir.⁴

Sosyo-kültürel süper-sistemlerin hayatı, organizmalara benzer şekilde, dinamik ve ardışık safhalardan oluşur. Bu safhaların her birinde toplumun enerjisi, yaratıcılık kabiliyeti ve meydan okuma-

pek çok ihtimali içinde barındırır. Zira, kriz imkân demektir; yani, düşünce için, normal zamanların dikte ettiği seçici eleştiri ya da toptan kabul temayüllerinin terkedilmesi, bunun yerine, kararlı bir duruşla toptan yeniden inşa yollarının önerilmesi anlamına gelir.” Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (New Jersey: Princeton University Press, 2004), 218-219; siyasetin ilkeleri ile felsefenin ilkelerini buluşturan kriz dönemlerinin bir tasviri için bkz. Eric Voegelin, *The New Science of Politics: An Introduction* (Chicago: The University of Chicago Press, 1987), 1-2.

4 Bu konuda, düşüncenin toplumsal yörüngelerine ilişkin kafa yoran ender bilim insanlarından Kroeber’in ve Sorokin’in çalışmalarına bakılabilir. A. L. Kroeber, *Configurations of Culture Growth* (Los Angeles: The University of California Press, 1944); P. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships* (Boston: Porter Sargent Publisher, 1970).

larla baş edebilme kapasitesi, diğer bir ifadeyle “canlılığı”⁵ farklıdır. Nitekim, toplumsal birimlerin (İbn Haldun’un ifadesiyle, asabiyyetin güçlü olduğu) başlangıç veya “gençlik” dönemlerinde ilgili toplumsal birimin, ne kadar büyük olursa olsun, maddi veya kültürel meydan okumalara cevap verme kapasitesi, diğer bir deyişle, düşünsel yaratıcılığı ile kurumsal yaratıcılığı çok yüksektir. Öte yandan, asabiyyetin zayıflayarak yok olduğu “yaşlılık” safhasında ise aynı toplumsal birimin krizlerle baş etme kabiliyeti de şaşırtıcı şekilde azalır. Her ne kadar bu konudaki araştırmalar henüz yetersiz olsa da bu durumu ortaya çıkaran amiller arasında en başta sayılması gerekenler muhtemelen kurumsallaşmada, eğitim sisteminde, örgütlenme kapasitesi ile güven ve dayanışma seviyesinde insanların günlük hayatını belirleyecek derecede yaşanan genel değişim ve dönüşümlerdir. Mesela, bir toplumsal birimde zaman içerisinde doğal olarak tecrübe edilecek kurumsal katılma, en azından, insanların hareket kabiliyetinin sınırlanması ve değişim ve dönüşümlere cevap verebilme imkanının zayıflaması anlamına gelir. Ya da parlak bir geçmişin ardından yaşanan genel durgunluk veya inhitat dönemlerinde, geçmişe duyulan özlem ile gelecekte duyulan endişe birleşerek ilgili toplumda katı bir muhafazakâr tutumu tetikleyebilir ki bu da kurumsal düzeyde yeniliklere kendini kapatma şeklinde tezahür eder.⁶

5 “Canlılık” yerine bazen yazarlar “uyum ve dönüşüm kapasitesi, yaratıcılık, dinamizm, élan vital, enerji ve cevap verme yeteneği gibi kelimeleri de kullanmaktadırlar.

6 Charles P. Kindleberger’in ulusların ekonomik gelişimine ilişkin literatürü eleştirirken yaptığı şu gözlem, belki de düşüncüyü de içine alacak şekilde genişletilerek, tüm meydan okumalara teşmil edilebilir: “Literatürün çoğu, ekonomik aktörlerin bir yandan verili bir maliyete karşılık üretim çıktısını maksimize ettikleri, ya da verili bir üretim çıktısı için maliyetlerini minimize ettikleri ya da her ikisini biraz gerçekleştirdikleri statik ekonomik teori, diğer yandansa kâr etme sürecinde karşılaştıkları sorunları aşmak için yeni yöntemler geliştirmek, yeni kurumlar oluşturmak ya da yeni ürünlere yönelmek gibi dinamik ve yaratıcı bir çözüm gerektiren durumları birbirinden ayırma noktasında başarısız kalmaktadır. Halbuki bir firma, endüstri, şehir, bölge ya da ülke ekonomik kalkınma çizgisinin henüz başında iken söz konusu yaratıcı tepkiyi etkili bir şekilde vermekteyken, bu birimler ekonomik hayat döngülerinde belli bir mesafe kat ettikten sonra ve mesela olgunlaşmış yaşlandıklarında ya da bir bakıma sklerotik (dokuların ya da organların katılarak hareket edemez hale gelmeleri) bir hale geldiklerinde aynı tepkiyi vermekte çok daha zayıf kalmaktalar.” Charles P. Kindleberger, *World Economic Primacy: 1500-1990* (New York: Oxford University Press, 1996), 5.

Tabii ki, burada bir toplumsal birimin nasıl tanımlanacağını ve canlılığını ne zaman yitirdiğinin tespitinin de yaratıcı düşüncenin ortaya çıkışına ilişkin bu yargılarımızı etkileyeceğinin altının çizilmesi gerekir. Ama çok detayına girmeden özetle söylemek gerekirse, kolektif yaratıcı düşünce bir yandan meydan okumanın varlığına ve kuvvetine, diğer yandan da söz konusu krizin ve meydan okumanın ilgili sosyo-kültürel süper-sistemi hayat döngüsünün hangi safhasında yakaladığına bağlıdır. Bu bakımdan, meydan okumalara en tatmin edici cevapları veren düşünce ürünleri, ilgili toplumsal birimin hayatiyetinin ve uyum kapasitesinin hem göstergesi hem de sebebi olmaktadır. Diğer bir deyişle, kolektif düzeyde ancak “canlı” toplumsal birimler meydan okumalara gerekli ve etkin cevabı verebilirler ve bu cevaplar aynı zamanda o toplumun “canlılığını” sürdürmesini sağlayan unsurlardır.

Bu cevapları oluşturan eserler bazen “klasikler” adıyla da anılır. Dolayısıyla düşünce klasikleri bahis konusu meydan okumayı anlama, açıklama ve aşma sürecinde önemli kilometre taşları olarak temayüz eder. Düşünce ürünlerinin bir klasiğe dönüşmeleri ve toplumların hayatiyetini sürdürebilme işlevini yerine getirebilmeleri için üç özelliği aynı anda taşıma zorunlulukları vardır. Her şeyden önce bu eserlerin bir ayağı “şimdi” ve “burada” olmalıdır. Yani ilgili düşünür devşirme veya taklidî soruları değil, yaşanan gerçeklikten türeyen hakiki soruları kendine konu edinmeli, içinde yaşadığı toplumsal gerçekliğin meydan okumalarıyla hesaplaşmalıdır. Bu şart, klasiklerin *sahicilik* boyutunu teşkil eder. Klasiklerin ikinci ayağı ise evrensel insanlık birikiminde olmalıdır. Bu da ilgili eserin evrensel rasyonalite ilkeleri ve bilimsel birikimle barışık olduğu anlamına gelir. Söz konusu şart, bu toplumun mevcut zamana ve mekâna uyumunu, diğer bir deyişle *canlılığını* sağlar. Son olarak, ilgili eserin üçüncü ayağı o toplumun kurucu metinlerinde durmalıdır ve o metinlerden neşet eden zamanlar ve mekanlar üstü ruhu belli bir zamanda ve mekânda temsil edebilmelidir. Bu üçüncü şart da ilgili toplumun tarihsel akıştaki *iç tutarlılığını*, yani kimliğini temin eder.

Düşünce üzerine yaptığımız tüm bu tespitler bizi iki önemli sonuca götürür. Birincisi, kolektif düşüncenin (özellikle felsefî düşüncenin) dünya üzerindeki ve tarihteki heterojen dağılımı ile ilgilidir. Kolektif düşünce her toplumda her zaman aynı yoğunlukta ve derinlikte görülmez. Çünkü bir yandan düşünmeyi gerektirecek sorunlar ve sorular, diğer yandan ise meydan okumaya muhatap olan toplumsal birimin yaratıcı enerjisi her durumda aynı değildir.

Eğer meselenin sorularla alakalı olduğu durumlarda, kapsamlı ve karmaşık sorulara, hakikate uygun olup olmamasından bağımsız olarak, toplumun kahir ekseriyeti nezdinde tatmin edici cevaplar verilmişse, artık o sorular soru olmaktan çıkar ve cevap arama ihtiyacı ortadan kalkar. Bu da düşüncenin hareketinin yavaşlaması veya durması anlamına gelir. Bilim tarihçisi ve filozofu Thomas Kuhn'un bilimsel devrimlerin yapısına ilişkin çalışmasında geliştirdiği modelin terimleriyle ifade etmek gerekirse, büyük sorulara, üzerinde geniş mutabakat sağlanan cevapların verilmesiyle birlikte "paradigma" kurulmuş ve artık "devrimsel bilim" dönemi sona ermiştir.⁷ Toplumsal, siyasal ve ekonomik düzenin sağlam bir şekilde kurulduğu imparatorluk yapılarında kolektif düşüncenin formunun ve ölçeğinin farklı olmasının nedeni budur. Zira, tarihsel tecrübenin gösterdiği şekliyle, bu tür yapılarda kolektif düşünce hem nispeten sathidir hem de dar kapsamlıdır.⁸ Öte yandan, eğer ki mesele ilgili toplumun yaratıcı enerjisi ile ilgili ise, sorunların ve soruların cesameti ne kadar büyük olursa olsun orada söz konusu düşünceyi oluşturacak kudret teşekkül edemeyebilir. Dolayısıyla, bu tür durumlarda kolektif düşünce daha doğmaya bile fırsat bulamadan yok olur.

İkinci olarak, cevap gerektiren soruların varlığı ve mahiyeti ilgili düşüncenin otantikliğinin ya da sahiciliğinin de kriterini oluşturur. Diğer bir deyişle, günümüzde özellikle "gelişmekte olan" ülkelerin toplumlarında görüldüğü gibi, başka bir topluma ya da aynı toplumun geçmiş bir safhasına ait sorunlardan türemiş sorulara cevap bulma çabası sahici bir düşünme işlemi olarak görülemez. Zira, bu çabalarla üretilen cevaplar, nispî bir yaygınlık kazanmış olsalar dahi, aslında sorusu olmayan cevaplardır ve bu nedenle hiçbir zaman doğurgan bir çerçeve oluşturacak miktardaki yoğunluğa ve organikliğe ulaşamazlar. Dolayısıyla da ilgili toplumda belli bir konuda zihinler ve çalışmalar arasında birikimsel bir ilerleme sağlanamaz. Söz konusu soruların içinden doğdukları toplumlar için ne kadar sahici olduklarının bir önemi yoktur. Önemli olan şimdi ve burada yaşayan toplumsal gerçeklikte bir karşılıklarının bulunup bulunmadığıdır. Öte yandan, eğer sorular sahici ise, ne kadar kaba,

⁷ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1996).

⁸ Bkz. P. Sorokin, *Social Philosophies of an Age of Crisis* (Boston: The Beacon Press, 1951), 169.

cılız ve iptidai olursa olsun, cevap arayışları canlı ve doğurgan bir zemin oluşturma potansiyeline daha fazla sahiptir.

İlmî çalışmalarda, eğitim-öğretim faaliyetlerinde ve güzel sanatlarda yaşanan canlılığın ilgili toplumlarda çoğu zaman yüksek düzeyli siyasi düzen ile iktisadi refah dönemlerine denk gelmesi yukarıdaki tespitlerimize aykırı bir durum değildir; dolayısıyla da bizi yanıltmamalıdır. Zira bu tür dönemlerde görülen “bilimsel gelişme” ile buhran dönemlerinde yaşanan “yaratıcı düşünce”nin ölçeği ve hatta mahiyeti farklıdır. Medeniyetlerin ya da devletlerin refah ve istikrar dönemlerine tekabül eden kurumsallaşmış ve profesyonelleşmiş ilim ve talim faaliyetleri İbn Haldun’un ifadeleri ile bir “meslek ve sanat” haline dönüşmüş düşüncedir. Bu bakımdan diğer sanatlar ve meslekler gibi ancak “umran”ın gelişmiş safhalarında tahakkuk eder.⁹ Bağlamı biraz farklı olsa da Kuhn’un terminolojisinde söz konusu düşünce formu “normal bilim” olarak tanımlanır. Normal bilim, sınırları devrimsel bilim döneminde çizilmiş olan bir paradigmatik çerçeve içerisinde tali sorulara verilen ve söz konusu çerçeveyi tahkim ve tekrar eden cevaplardan oluşur. O nedenle normal bilim, Kuhn’a göre aslında bir yap-boz (*puzzle solving*) oyunu gibidir.¹⁰ Buna rağmen “bilimsel ilerleme” normal bilim döneminde görülür. Zira bu dönemde düşünce son derece rafine bir hal alır ve incelik kazanır. Ancak henüz paradigmatik sınırları çizilmemiş bir uzay boşluğunda tali sorularla uğraşmak ve söz konusu zarafete ve inceliğe ulaşmaya çabalamak, dipsiz bir kuyuya atılan taş misali, birbiri ile diyaloga giremeyen ve bu nedenle de müterakim olamayan cevap yığınları oluşturmaktan ibaret kalmaya mahkûm gibi görünüyor. Böyle bir bilimsel ortamın, münferit çabalardan bağımsız bir şekilde, insicamlı ve etkin/işlevsel bir düşünce atmosferi oluşturmaktan uzak kalacağı da aşikardır.

MODERNLİK DURUŞMASINDA İBN HALDUN'UN DÜŞÜNCESİ

Kolektif düşüncenin doğasına ilişkin bu genel ve kısa girişin ardından İbn Haldun’un düşüncesinin modern dönemde nasıl konumlandırıldığına bakabiliriz. İbn Haldun, diğer pek çok

⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2015), 192-193 ve 776-780.

¹⁰ Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 23-42.

“Doğulu” mütefekkirin aksine, “Batılı” entelektüel çevrelerde bilinmeyen bir isim değildir. Hatta, meşhur Fransız müsteşrik Silvester de Sacy tarafından *Mukaddime*’nin bazı kısımlarının Fransızca’ya Otfried Höffe, *Felsefenin Kısa Tarihi* ilk defa tercüme edildiği 1806 yılından¹¹ bu yana Batı’da giderek büyüyen bir “İbn Haldun fenomeni”nden¹² bile bahsedilebilir.¹³ Bununla birlikte, M. Talbi’nin *İslam Ansiklopedisi*’nin (*EI*) ilgili maddesinde “İbn Haldun’un keşfedildiği ve *Mukaddime*’sinin değerinin fark edildiği yer Avrupa’dır”¹⁴ şeklindeki yanlış hükmünün hilafına, Cornell Fleischer’in dediği gibi, “Avrupalı müsteşriklerin onu erken on dokuzuncu yüzyıldaki ‘keşfinden’ çok önce, Osmanlı tarihçilerinin İbn Haldun’un medeniyetlerin yükseliş ve düşüşüne dair fikirlerini [mütalaa edip] benimsemiş oldukları”¹⁵ bir vakiadır. Fakat, Osmanlı müverrihlerinin nispeten bu erken tespit ve takdirlerine rağmen, Türkiye’de dahi, bugün yaygınca bilinen İbn Haldun ne yazık ki esas itibarıyla Avrupa şarkiyatçılığının bir ürünüdür.¹⁶

Avrupa düşüncesinde doğrusal-ilerlemeci tarih anlayışının pekiştiği ve bütün bilim dallarına hâkim olduğu on dokuzuncu asır boyunca toplumsal ve beşerî bilimlerde görülen disiplinler uzman-

11 Nathaniel Schmidt, *Ibn Khaldun: Historian, Sociologist and Philosopher* (New York: AMS Press, 1967), 1.

12 Bu sürecin kapsamlı bir tahlili için bkz. Aziz Azmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism* (Londra: Third World Centre for Research and Publishing, 1981); ayrıca bkz. Robert Simon, *Ibn Khaldun: History as Science and the Patrimonial Empire* (Budapeşte: Akademiai Kiado, 2002), 11-80.

13 Hatta, Simon’un ifadesine göre, XIX. asrın sonları ile XX. asrın başlarında İbn Haldun, müsteşriklerin cemaat-içi tartışmalarını aşarak, yapay da olsa Avrupaî zihniyete entegre edilmiş ve Avrupa sosyoloji camiasının ve tarihçilerinin artık aşına olduğu meşhur bir figür haline gelmiştir. Bkz. Simon, *Ibn Khaldun*, 34.

14 Mohamed Talbi, “İbn Khaldun” maddesi, *Encyclopedia of Islam* (yeni edisyon), 3: 829.

15 Cornell Fleischer, “Royal Authority, Dynastic Cyclism, and ‘Ibn Khaldunism’ in Sixteenth-Century Ottoman Letters,” *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* içinde, ed. Bruce B. Lawrence (Leiden: E. J. Brill, 1984), 46. Türkçe’de İbn Haldun üzerine yapılan çalışmalar için bkz. Yavuz Yıldırım, “Türkçe’de İbn Haldun Üzerine Yapılan Çalışmalar,” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001): 139-174; ayrıca bkz. Z. Fahri Fındıkoğlu, “Türkiye’de İbn Haldunizm,” *Fuad Köprülü Armağanı* (İstanbul: 1953), 153-163.

16 Bruce B. Lawrence, “Introduction: Ibn Khaldun and Islamic Ideology,” *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, 5.

laşma temayülüne rağmen, sömürgecilik faaliyetine paralel olarak yükselen şarkiyatçılık “Doğu”yu toptan bir inceleme alanı olarak görmüş, Doğu’nun tüm entelektüel üretimine otantik bir inceleme nesnesi ve müzeli bir nesne mesabesinde muamele etmiştir. Böylelikle Doğu’nun entelektüel birikimi ilgili bilimsel disiplinlerin gelişim süreçlerindeki tartışmalara hiçbir şekilde dahil edilmemiştir. Bu anlayış çerçevesinde, hangi uzmanlık alanına ait olursa olsun, Doğulu bir metnin dilbilim merkezli şarkiyatçılık “disiplininin” konusu olduğu varsayılmış; eğer dilini biliyorsa bir şarkiyatçının ilgili metnin uzmanı olduğu düşünülmüştür.¹⁷ Bu bağlamda, L. N. Gumilev’in şarkiyatçıların söz konusu metinleri “okumadıkları”, sadece “tercüme ettikleri” şeklindeki ironik tespitine katılmamak mümkün değildir.¹⁸

İlgilileri tarafından başından beri ve genellikle muhteşem ve eşsiz bir eser olarak takdir edilegelmiş olsa da İbn Haldun’un *Mukaddime*’si de Batılı, özellikle de Avrupalı şarkiyatçıların uhdesinde uzun süre bu şekilde “okunmamış” olarak atıl kalmıştır. Zira nadide bir eser olarak insanlık-düşünce-tarihi-müzesinin baş köşesine yerleştirilmiş olması *Mukaddime*’yi hakkıyla okumak/ anlamak değil, tam aksine ona artık miadını doldurmuş, ölü ve mumyalanmış bir düşünce olarak muamele etmek anlamına gelir. Bu nedenle, son zamanlarda *Mukaddime*’nin müsteşriklerin haricindeki toplum-bilim uzmanlarınca da alternatif bir model olarak okunuyor olması memnuniyet verici bir gelişme olarak not edilmelidir.¹⁹ Doğulu bilgiye yaklaşımda bir paradigma kaymasını gösteri-

17 Robert Simon’un tespit ettiği gibi, “19. asırda gelişen İslam çalışmalarının evrensel tarih, sosyoloji ve felsefe tarihi gibi alanlarla hiçbir irtibatı olmamıştır. Bu da İbn Haldun hakkında araştırma yapanların ne tarihsel bir perspektife ne de İbn Haldun’u hakkıyla inceleyip anlamalarını mümkün kılacak münasip bir eğitime sahip olmadıkları anlamına gelmektedir.” Simon, *Ibn Khaldun*, 37.

18 L. N. Gumilev, *Etnogenez: Halkların Şekillenışı, Yükseliş ve Düşüşleri (Ethnogenesis and the Biosphere)*, çev. D. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2003), 42.

19 Robert Cox, mesela, İbn Haldun’un “devlet” kavramının uluslararası ilişkilerde devlet-merkezli bir uluslararası ilişkiler yaklaşımı benimseyen ve yirminci yüzyıla hâkim olan Realist pozisyona başarılı bir alternatif olabileceği kanaatindedir. Bkz. Robert Cox, *Approaches to World Order* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 157. Benzer şekilde Peter Turchin İbn Haldun’un asabiyet kavramından yola çıkarak, özellikle “bedevi” toplumların hareketlerine dair matematik modellemeler yapmaktadır. Bkz. Peter Turchin, *War and Peace and War: The Rise and Fall of Empires* (New York: Pi Press, 2006). Syed Farid Alatas da İbn Haldun’un teorisinin sosyo-

yor olsa da *Mukaddime*'nin ihtiva ettiği sofistikasyon ve zenginlik göz önüne alındığında bu yönelimin henüz çok cılız kaldığı söylenmelidir.

Son iki asırda özellikle Batı dünyasında doğrudan ya da dolaylı olarak İbn Haldun hakkında büyük ölçüde müsteşrikler tarafından yapılmış yüzlerce çalışmayı özetlemek bu çalışmanın çerçevesi ve amaçları açısından ne mümkündür ne de arzu edilir.²⁰ Bununla birlikte, kabaca da olsa temsil değeri olan bazı çalışmalar üzerinden temel yaklaşımları yansıtan bir tasnife gitmek faydalı olacaktır. Bu minvalde, tasvirî ve monografik eserleri ve bazı menfi ideolojik yaklaşımları²¹ bir kenara koyarsak, İbn Haldun'un düşüncesine dair yöntemsal okumaları –bazı çalışmalarda iç içe geçmiş olarak karşımıza çıksa da– “paradigmatik” ve “pragmatik” diye nitelendirilebilecek iki ana gruba ayırabiliriz.

Paradigmatik Okumalar

Özellikle epistemoloji ve metodoloji merkezli paradigmatik okumalar açısından söz konusu literatürde birbirine alternatif özellikle iki yaklaşımın öne çıktığı söylenebilir. Şaşkınlıkla hayranlığı mezceden birinci yaklaşım Avrupalı şarkiyatçıların on dokuzuncu yüzyılda İbn Haldun'un düşüncesiyle karşılaştıklarında verdikleri ilk tepkiden neşet etmiştir. Buna göre, erken ya da öncü bir örnek de olsa, İbn Haldun son tahlilde zamanını ve kültürünü aşan “modern” bir düşünür olarak telakki ve taltif edilmelidir. Bu yaklaşımın önde gelen mümessillerinden Erwin Rosenthal'ın ke-

loji disiplininin ana-akım çözümlmelerine entegre edilebileceğini iddia etmekte ve İbn Haldun'un devlet kurulumuna dair görüşlerini Osmanlı, Safevi gibi “modern-öncesi” örneklerin yanı sıra, Suudi Arabistan ve Suriye gibi “modern” örneklere de uygulamaya çalışmaktadır. Bkz. Syed Farid Alatas, *Applying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology* (London: Routledge, 2014).

20 Bu eserlerin öne çıkarılmasının bir listesi ve tasnifi için bkz. Azmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship*, 233-318.

21 Mısırlı meşhur edebiyat tarihçisi ve yazar Taha Husayn'in 1917'de “Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun” başlığıyla Sorbonne'da savunduğu tezi İbn Haldun'a ve düşüncesine dair modern dönemdeki menfi yaklaşımlara örnek verilebilir. Ayrıca Yves Lacoste kitabının ikinci baskısı için 1998 yılında kaleme aldığı önsözde “bir süreden beri İbn Haldun'un yapıtı[nın], ‘İslamcı’ denilen siyasal akımlara yakın Arap yazarları ve gazetecileri tarafından şiddetle eleştirildiği”ni iddia eder. Bkz. Yves Lacoste, *İbn Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu*, çev. Mehmet Sert (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 17.

limeleriyle “İbn Haldun müstesna bir insan ve olağandışı bir yazardır; öyle kolay kolay Orta Çağ düzenine ve zihniyetine nispet edilemez.”²² Zira İbn Haldun, başka bir değerlendirmede dile getirildiği gibi, “akıl almaz derecede modern-görünümlü” kuramlar geliştirebilmiştir.²³ Bu minvalde, mesela, İbn Haldun “herhangi bir Arap-Müslüman düşüncesine mensup olmayan, bir ‘yalnız dahi’dir.”²⁴ İbn Haldun’un İslam medeniyeti tarihinde ne bir selefi ne de bir halefi mevcuttur.²⁵ Çağdaş döneme kadar Arap yazarlar arasında İbn Haldun’un yolundan yürüyen veya onu taklit eden de olmamıştır.²⁶ Hatta, “Doğulu” bakış açısı ile “Batılı” bakış açısını keskin formlarla birbirinin karşısına koyan Fransız müsteşrik E. F. Gautier, Doğululuğu, Batılılığın aksine, “akılcı eleştiri kavrayışından ve gerçeklik duygusundan yoksun” olmakla itham eder ve “canlı bir eleştirel bakışa sahip” olduğundan, özellikle tarih yazımı konusunda İbn Haldun’un bir “Batılı” sayılması gerektiğini iddia edecek kadar ileri eder. Zira, der Gautier, İbn Haldun’un Endülüs tecrübesi onun Doğulu zihnine “Rönesans’ımızın” soluşunu doldurmuştur.²⁷

Büyük müsteşriklerden Goldziher’in nazarında İbn Haldun, kendinden önceki Müslüman tarihçilerden hiçbir şekilde etkilenmemiş biri olarak, tarihe ve topluma dair sistematik bir kuram geliştirmeyi başarmıştır. Bu da onu İslam medeniyeti tarihinde “biricik” bir fenomen kılmaktadır. Hatta, İbn Haldun modern antropolojik-tarihsel araştırma yönteminin ilk örneklerini vererek sosyolojinin kurucusu olmayı hak etmektedir.²⁸ Goldziher’e paralel olarak, İbn Haldun’a özellikle sosyoloji disiplininin kurucusu payesini atfetmek ilgili literatürde yaygınca görülen bir durum olmuştur.²⁹ Me-

22 Erwin Rosenthal, *Studia Semitica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 2: 3.

23 H. E. Barnes, H. Becker ve F. B. Becker, *Contemporary Social Theory* (New York: D. Appleton-Century Company Incorporated, 1940), 496.

24 Talbi, “İbn Khaldun,” 830.

25 T. J. de Boer, *İslamda Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay (Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık, 1960), 146.

26 R. Brunschvig, *La Berberie orientale sous les Hafşides* (Paris, 1947), ii, 391, aktaran Talbi, “İbn Khaldun,” 831.

27 Bkz. Lacoste, *İbn Haldun*, 92-93.

28 Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü* (A Short History of Classical Arabic Literature), çev. Azmi Yüksel ve Rahmi Er (Ankara: İmaj Yayınları, 1993), 163-165.

29 Örnek olarak bkz. Talbi, “İbn Khaldun,” 825; Fuad Baali, *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun’s Sociological Thought* (Albany: State University of

sela, Ludwig Gumplowicz'in, sosyolojinin on dokuzuncu yüzyıldan çok daha önce mevcut olduğunu ve İbn Haldun'un sadece Auguste Comte'tan değil İtalyanların ilk sosyolog olarak takdim etmekten gurur duydukları Giambattista Vico'dan bile daha önce hem yöntem hem de mahiyet olarak sosyolojiyi benimsediğini ispat etmeye yönelik müstakil bir çalışması mevcuttur.³⁰ Benzer şekilde Nathaniel Schmidt'e göre İbn Haldun, bir tarihçi ve tarih filozofu olmanın yanı sıra bir sosyologdur: "Çok açıktır ki," der Schmidt, "İbn Haldun, sonradan Bodin, Montesquieu ve Buckle'dan Spencer ve Ratzel'e kadar diğer pek çok ilim adamının takip ettiği bir yola koyulmuştu."³¹ J. Von Hammer-Purgstall için İbn Haldun "bir Arap Montesquieu"sudur.³² Benzer şekilde ve daha yakın bir dönemde yapılan bir değerlendirmeye göre, İslamî muhitin ve Ortaçağ aklının bir ürünü olamayacağından, Aristoteles (Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd), Montesquieu, Durkheim ve Bloch çizgisine mensup İbn Haldun, ya "son Yunanlı" ya da "ilk *Annaliste*" tarihçi olarak görülme-lidir.³³ Hatta İbn Haldun Yunan tarihsel düşüncesinin zirve noktasını temsil etmektedir.³⁴ Toplumsal hayatın her alanını bütüncül bir yaklaşımla ele almış olan İbn Haldun'a atfedilen ve "öncülük sendromu"³⁵ olarak nitelendirilebilecek kadar ileri giden bu yakıştırmalar sosyoloji ile sınırlı kalmamıştır elbette. Mesela, Lacoste'a göre, tarihi Tukidides keşfetmiş olabilir, ama onu bir bilime dönüştüren İbn Haldun olmuştur.³⁶ Tarihsel sosyoloji ve tarih felsefesinin ilk örneklerini³⁷ veren İbn Haldun aynı zamanda iktisat biliminin de

New York Press, 1988), ix; Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi* (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998), 28.

30Ludwig Gumplowicz, "İbn Haldun'da İctimaiyat (İbn Chaldun, ein arabischer Sociologe des 14. Jahrhunderts," *İbn Haldun*, ed. Hilmi Ziya Ülken ve Ziyaeddin Fahri (Ankara: Kanaat Kitabevi, 1940), 82-107.

31Schmidt, *Ibn Khaldun: Historian, Sociologist, Philosopher*.

32Simon, *Ibn Khaldun*, 29.

33Stephen Frederic Dale, "Ibn Khaldun: the Last Greek and the First Annaliste Historian," *International Journal of Middle East Studies* 38 (2006): 431-451.

34Dale, "Ibn Khaldun," 439.

35Franz Rosenthal, *Journal of Asian and African Studies* XVIII, 3-4 (1983): 167; Simon, *Ibn Khaldun*, 79.

36Yves Lacoste, *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World* (Londra: Verso, 1984), 142; Suzan Strange, "Political Economy and International Relations," *International Relations Theory Today*, ed. Ken Booth ve Steve Smith (Oxford: Polity Press, 1995), 172.

37Bernard Lewis, *The Arabs in History* (New York: Harper and Row, 1966), 160.

babaları arasında sayılmalıdır.³⁸ Bu bağlamda ilgili literatürde Batılı ve Doğulu araştırmacılar tarafından İbn Haldun, düşünceleri ya da yöntemleri arasındaki yakınlığa binaen, Makyavelli, Hobbes, Locke, Bodin, Viko ve Montesquieu’dan Herder, Hegel, Marks, Durkheim, Weber, Sartre, Heidegger ve Schumpeter’e kadar pek çok modern Batılı mütefekkir ile mukayese edilegelmiştir.³⁹

“Doğu”dan da pek çok araştırmacı İbn Haldun’a atfedilen bu “onurlandırıcı” rolü son derece cazip bulmuş ve benimsemekte bir beis görmemiştir. Sati Husri,⁴⁰ Fuad Köprülü⁴¹ ve Z. K. Ugan⁴² İbn Haldun’u sosyolojinin büyük kurucusu olarak selamlamaktan memnun olmuşlardır. Z. F. Fındıkoğlu, Batı daha “skolastizmin karanlığındaiken” İbn Haldun’un on dördüncü yüzyılda nasıl özgür

38 Baulakia, *Ibn Khaldun*, 1118.

39 F. Rosenthal, “Giriş,” İxvii; Ümit Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, 40-45. Bazı mukayese örnekleri için bkz. Saleh Faghizadel, *Sociology of Sociology: In Search of Ibn Khaldun’s Sociology Then and Now* (Tahran: The Soroush Press, 1982), 109-152; Mohammad Fida, “Ibn Khaldun’s Theory of Social Change: A Comparison with Hegel, Marx, and Durkheim,” *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 2/15 (1998): 25-45; Masudul Alam Choudhury, *The Islamic World-system: A study in polity-market interaction* (New York: RoutledgeCurzon, 2004), 113-140; Mi’raj Muhammad, “Ibn Khaldun and Vico: A Comparative Study,” *Islamic Studies*, 3/XIX (1980): 192-211; Mahmud Dhaouadi, “An Exploration into Ibn Khaldun and Western Classical Sociologists’ Thought on the Dynamics of Change,” *The Islamic Quarterly* 30/3 (1986): 139-158; Mahmud Dhaouadi, “An Exploration into Ibn Khaldun and Western Classical Sociologists’ Thought on the Dynamics of Change II” *The Islamic Quarterly* 30/4 (1986): 248-266; Iskandar Najjar, “Some of Ibn Khaldun’s and Adam Smith’s Economic Ideas – Compared,” *Mecelle el-’Ulum el-İctima’iyye* 1/1 (1973): 32-37; Fuat M. Andic ve Suphan Andic, “An Exploration into Fiscal Sociology: Ibn Khaldun, Schumpeter, and Public Choice,” *The Legacy of Joseph A. Schumpeter*, ed. Horst Hanusch (Northampton, MA: Edward Elgar Publication, 1999), 2:199-214; Vasileios Syros, “Scientific Evolution and Imperial Formation in Islamic and European Political Thought: Ibn Khaldun and Louis Le Roy,” *Storia del Pensiero Politico*, (1/2015): 93-127; Ernest Gellner, *Müslüman Toplum* (İstanbul: Kabaıcı, 2012).

40 Sati Husri, *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar (Dirasat ‘an Muqaddimatı İbn Khaldun)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2001), 107-116.

41 Fuad Köprülü, “İzahlar ve Düzeltmeler,” *İslam Medeniyeti Tarihi* içinde, W. Barthold (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1963), 169.

42 Zakir Kadiri Ugan, “Giriş,” *Mukaddime* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989), xii.

düşünceyi benimsediğini ve Batı’da ancak VIII. ve XIX. yüzyıllarda ortaya çıkan “metodolojik bir zihin” geliştirdiğini ısrarla vurgular.⁴³

İlgili literatürde yaygınca kabul gören bu yaklaşımın örnekleri daha da artırılabilir. Ancak, İbn Haldun’a yönelik özellikle Batılı entelektüel çevrelerde dile getirilen bu “müspet ve içleyici-modernleştirici” görüşlerin altında aslında büyük bir “kimlik” mücadelesi yattığı gözlerden kaçmamalıdır. Nitekim, İbn Haldun’un düşüncesinin XIX. yüzyılın başlarında Avrupa entelektüel çevrelerine tanıtılması ilerlemeci zihinler için büyük bir meydan okumayı da beraberinde getirmiştir. Bilindiği gibi, XIX. yüzyıl, “Avrupalılık” kimliğinin, hassaten doğrusal-ilerlemeci-tarih paradigması ve Romantizm akımı çerçevesinde, “biriciklik” ve hayatın her alanında, özellikle de düşüncede, “insanlık tarihinin en mütekamili olma” vasıflarını içeren bir anlam kazandığı yüzyıldır.⁴⁴ Dolayısıyla İbn Haldun gibi XIV. yüzyıla ve İslam kültür muhitine ait bir zihnin “modern” denilebilecek kuramlar ortaya koyması yükselen “Avrupalılık” paradigmasını temellerinden sarsan bir anomali olmuştur. Franz Rosenthal’ın İngilizceye tercümesini yaptığı *Mukaddime*’nin girişinde de belirttiği gibi “İbn Haldun’un zamanından çok sonra Avrupa’da tartışılan pek çok fikrin, şaşırtıcı bir biçimde, aslında düşünüldüğü kadar yeni olmadığı, en azından iptidai şekilleriyle, *Mukaddime* adlı eserinde ‘yeni bir bilim’ kuran bir XIV. yüzyıl Kuzey Afrika mütefekkeri tarafından zaten bilindiği fark edildi.”⁴⁵ Dolayısıyla böyle bir ciddi meydan okumayı henüz şekillenmiş olan Avrupalılık paradigması çerçevesinde izah etme gayreti beklenilebilecek bir durumdu.⁴⁶ Buna göre, İbn Haldun Orta Çağ zih-

43 Z. Fahri Fındıkoğlu, *İçtimaiyat: Metodoloji Nazariyeleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1950), 69-106.

44 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (New Jersey: Princeton University Press, 2000), 5-11. Artık yaygınca bilinen ve kabullenilen bu çabayı, yer yer eleştirilse de farklı bir bakışla inceleyen bir çalışma için bkz. Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Cilt I (Londra: Free Association Books, 1987).

45 Franz Rosenthal, “Giriş,” *İbn Khaldun’s Muqaddimah: An Introduction to History* (Princeton: Princeton University Press, 1980), Ixvii.

46 “İbn Haldun’un modernliği o kadar ortadadır ki,” der Lacoste, “Avrupalı yorumcular, bilgi eksikleri ya da kötü niyetleri nedeniyle ve İslam’ın değerlerine hor görüyle baktıkları için, bir dönem, onun gerçek bir Müslüman değil özgür düşünceli bir filozof, İbn Rüşd’ün bir takipçisi ya da tarihin bir kaprisi sonucu bir yüzyıl önceden Akdeniz’in öbür kıyısında ortaya çıkmış bir tür Rönesans dönemi İtalyanı olduğunu iddia etmişlerdir.” *İbn Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu*, 17.

niyetini, İslami kökenlerini ve muhitini “tarihin bir tesadüf”⁴⁷ olarak aşabilmiş ve hem yöntem hem de muhteva itibarıyla modern sosyal bilimsel yaklaşımları müjdeleyen bir kuramsal model geliştirmeyi başarmıştır.⁴⁸ Dolayısıyla onun düşüncesi modern bilimsel araştırmaların ve modern dünya görüşünün bir öncülü olarak görülmelidir. Diğer bir deyişle, böyle “bilimsel” bir yaklaşıma ve “modern” kuramlara sahip olan biri, doğrusal-ilerlemeci tarih paradigması uyarınca modern-öncesi bir dönemi temsil eden ve bu nedenle mazide kalması gereken İslami dünya görüşüne nispet edilemez. Neticede, İbn Haldun’un düşüncesi “İslam içerisindeki İslami olmayanı”⁴⁹ temsil etmektedir. Böylelikle, şarkiyatçıların “Müslüman medeniyetindeki her büyük başarı İslam’a rağmen, hatta onunla mücadele içerisinde vücut bulmuştur”⁵⁰ genel kabulünün bir gereği olarak İbn Haldun da tıpkı Müslüman coğrafyalardaki arkeolojik eserlerin XIX. yüzyıl boyunca Avrupa’nın büyük başkentlerindeki müzelere kaçırılması gibi, İslami paradigmadan “modern ve Batılı” paradigmaya kaçırılmaya çalışılmıştır.

İbn Haldun’u “modern bir düşünür” veya modern sosyal bilimlerin bir öncüsü olarak görenlerin üzerinde durdukları temel husus onun siyaset, toplum ve tarihe dair çözümlerinde benimsemiş olduğu “seküler”, “rasyonel” ve “ampirik” yaklaşımdır. E. Rosenthal,⁵¹ K. Ayad,⁵² Z. V. Togan⁵³ ve Ü. Hassan⁵⁴ için İbn Haldun, her ne kadar samimi ve dindar bir Müslüman olsa da ilmî çalışmala-

47 J. David Boulaika, “Ibn Khaldun: A Fourteenth Century Economist,” *Journal of Political Economy*, 5/70 (Eylül-Ekim 1971): 1118, kendisinden aktarılan çalışma S. M. Ghazanfar ve A. Azim Islahi, “Bir Arap Skolastiğinin İktisat Düşüncesi: Ebu Hamid el-Gazzali (450-505 / 1058-1111),” *Ortaçağ İslam İktisat Düşüncesi* içerisinde, ed. Shaikh M. Ghazanfar (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 50.

48 Erwin Rosenthal, *Studia Semitica*, 4.

49 Azmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship*, 71.

50 Bu yaklaşımın bir eleştirisi için bkz. Azmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship*, 71.

51 E. Rosenthal, *Ibn Khaldun's Gedanken über den Staat: Ein Beitrag zur Geschichte der Mittelalterlichen Staatslehre* (München: Verlag von R. Oldenbourg, 1932.)

52 Kamil M. Ayad, *Die Geschichts und Gesellschaftslehre Ibn Halduns* (Stuttgart: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1930).

53 Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1985), 163-164. Togan'ın İbn Haldun yorumuna bir cevap için bkz. Muallim Cevdet, “Şimal Müverrihi Zeki Velidi ve Yarınki Hars,” *Mektep ve Medrese* içinde (İstanbul: Çınar Yayınları, 1978), 150-161.

54 Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, 194-202.

rında “dini dünyadan ayırt edebilmeyi bilmiştir” ki bu “sekülerlik” ve “rasyonellik” de “modern” olmanın en mümeviz vasfı olarak görülmüştür. İslam gibi, yine doğrusal ilerlemeci tarih paradigması bağlamında, “modern öncesi” bir zihinsel aşamaya ait görülen bir dinin ya da Müslüman kültürel çevrenin böyle “seküler, rasyonel ve ampirik” bir düşünür üretebilmesi muhal sayılabileceğine göre geriye tek bir seçenek kalmaktadır: İbn Haldun kültürünü-çağını aşmış ve “modern” düşünürler kervanına katılmıştır.

Burada altı çizilmesi gereken bir diğer mühim husus da şudur: İbn Haldun’u modern toplum bilimlerinin kurucusu veya öncüsü olarak görmek, bir bakıma onun düşüncesinin değerini takdir etmek gibi görünse de aslında onu geçmişe hapsedmek anlamına gelmektedir. Zira bu yaklaşım açısından İbn Haldun’un düşüncesi mahiyeti ya da anlama ve açıklama (alternatif olma) kabiliyeti itibariyle değil de özellikle metodolojik açıdan kendisine benzediği bilimsel paradigma itibariyle değerlidir. Bu da onun konumunu modern toplum bilimlerinin kendi içindeki gelişim sürecine ve değer skalasına tabi kılmaktadır. Nitekim modern toplum bilimleri, kuruluşundan itibaren “ileri” istikamette muazzam mesafeler kat ettiğinden kurucularının ya da öncülerinin düşünceleri çoktan aşılmış vaziyettedir. Bilimsel yöntem açısından güncel sorunlara ilişkin çalışmalarda bu fikir ve modelleri yeniden gündeme getirmek ve araştırmalarda bunlara başvurmak artık mümkün değildir. Zaten bir bilimin gerekli bilimsel olgunluğa ulaşabilmesi için kurucularını unutmaması ya da onları tarihsel bir figüre dönüştürmesi modern toplum-bilimsel yaklaşımlarda yaygınca salık verilen bir durum değil midir?⁵⁵ Alfred North Whitehead’e göre, mesela, “Kurucularını unutmama noktasında tereddüt yaşayan bir bilim kaybolmuş demektir.”⁵⁶ Whitehead’ın bu yargısı her ne kadar tabiat bilimleri ile ilgili olsa da, pek çok akademisyen, özellikle de pozitivizmin etkisi altında kalanlar, sosyal bilimleri de aynı kategoride değerlendirmektedir. Dolayısıyla, İbn Haldun’un düşüncesi de toplum-bilimsel çözümlenmelerde halen kendisine başvurulabilecek geçerliliğini sürdüren bir model olmaktan ziyade, toplum-bilimleri tarihinin güzide bir figürü olarak yad edilmeyi ve bir düşünce tarihi nesnesi olarak anılmayı hak eder.

55 Vefa Saygın Öğüt, “Çevirenin Önsözü,” Max Weber, *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi* içinde (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 12.

56 Alfred North Whitehead, “The Organization of Thought,” *Science* 22 (September 1916): 409–19.

Modern dönemde İbn Haldun’un düşüncesine dair ikinci paradigmatik okuma biçimi birinciye tepki olarak gelişmiş ve büyük ölçüde onun karşısında konumlanmıştır. Bu okumaya göre İbn Haldun tamamen kendi zamanının ve kültürünün, yani İslam medeniyetinin bir çocuğudur. Bu istikametteki argümanı en etkili biçimde savunan büyük müsteşrik düşünür Hamilton A. R. Gibb olmuştur.⁵⁷ Gibb’e göre İbn Haldun’un düşüncesinin orijinalliği ve bağımsızlığı fazla abartılmaktadır. Evet, İbn Haldun değerli bir düşünürdür. Ama onun değeri “modern” bir yöntem ve yaklaşım geliştirmiş olmasında değil, “siyasal birimlerin kuruluşunda ve devletin evriminde etkili olan siyasi, toplumsal ve ekonomik unsurları detaylı ve objektif bir biçimde ele almasında aranmalıdır.”⁵⁸ Ne var ki, bunun ötesinde “[İbn Haldun’un] çalışmasının dayandığı aksiyomlar ve ilkeler daha önceki Sünni fakihlerin ve toplum filozoflarının kullanageldikleri”nden farklı değildir.⁵⁹ İbn Haldun’un *Mukaddime*’de bütün yaptığı, bu düşüncelere, hassaten asabiyet kavramını da sisteme dahil ederek, daha ileri düzeyde bir dakiklik ve sarihlik kazandırmak olmuştur.⁶⁰ Dolayısıyla “İbn Haldun sadece bir Müslüman değil, *Mukaddime*’nin neredeyse her sayfasının tanıklık ettiği üzere, katı Maliki mezhebine mensup bir Müslüman fakih ve mütekellimdir. Onun için din, hayattaki [şüpheye mahal bırakmayacak şekilde] en mühim şeydi ve Şeriat da yegâne hakiki rehberdi.”⁶¹

Fakat bu durum, İbn Haldun’u “modern” bir düşünür addeden diğer müsteşriklerin iddiasına bir cevap olmanın ötesinde, Gibb açısından büyük bir sorun teşkil etmektedir. Zira ona göre, bir dinî süper-sistemle irtibatlı olmak takdire şayan olamaz. Tam aksine takdir edilmesi gereken şey dinî önyargılardan tam bir bağımsızlıktır ki bu İbn Haldun’un düşüncesinde söz konusu değildir.⁶² İbn Haldun’un, yukarıdaki yazarlarca (hassaten E. Rosenthal ve K. Ayad) seküler ve sosyolojik metodolojinin bir göstergesi olarak altı çizilen “tarihsel determinizmi ve pesimizmi”, Gibb’e göre sosyo-

57 Hamilton A. R. Gibb, “The Islamic Background of Ibn Khaldun’s Political Theory,” *Studies on the Civilization of Islam* (New Jersey: Princeton University Press, 1982), 166-175.

58 Gibb, “The Islamic Background,” 167.

59 Gibb, “The Islamic Background,” 167.

60 Gibb, “The Islamic Background,” 169.

61 Gibb, “The Islamic Background,” 171.

62 Gibb, “The Islamic Background,” 169-172.

lojik değil dinî ve ahlakidir.⁶³ Bu nedenle, “devletin evrimini tahlil etme amacının yanı sıra, İbn Haldun’un [asıl] derdinin, zamanının diğer Müslüman fakihleri gibi, Şeriat’ın idealleri ile tarihî gerçeklerin arasını telif etmek olduğu izlenimine kapılmamak mümkün değildir.”⁶⁴ Hasılı kelim, siyasete dair çözümlerindeki yüksek tutarlılık ve dakikliğe rağmen, İbn Haldun son tahlilde zamanının, yani “geçmişe ait olan” İslam kültürü ve muhitinin bir ürünü olarak görülmelidir.

Daha farklı bir paradigmatik motivasyondan hareket etmekle birlikte diğer bazı araştırmacılara göre de İbn Haldun, İslam düşünce birikiminin bir ürünü ve mensubu addedilmelidir. Dolayısıyla onu modern sosyal bilimlerin bir öncüsü kabul etmek mümkün değildir. Ancak bu araştırmacılar, Gibb’den bariz bir biçimde ayrılarak, İbn Haldun’un, İslam düşünce tarihinin ana akımını teşkil etmiş olan fikhî geleneğin değil de sadece Greko-Romen düşüncesinin etkisi altında gelişen felsefî (*Meşşai-Peripatetik*) geleneğin bir takipçisi olduğunu iddia ederler. Bu yaklaşımın tipik temsilcisi, klasik felsefî metinleri batınî (esoterik) bir yaklaşımla okuma konusunda Leo Strauss’un en sadık öğrencilerinden biri olan Muhsin Mahdi’dir. İbn Haldun’un düşüncesine dair kitabının ilk paragrafında ifade ettiği şekliyle, Mahdi’nin çalışmasına başlarkenki sorusu, “Avrupa düşüncesinde XVI. ve XVII. yüzyıllarda yaşanan Sokratik gelenekten kopuşun İbn Haldun örneğinde de yaşanıp yaşanmadığı”dır.⁶⁵ Mahdi’nin çözümlemesinin nihayetinde ulaştığı “şüpheye mahal bırakmayacak”⁶⁶ kanaatine göre, İbn Haldun, onu “modern” bir düşünür olarak tanıtanların iddialarının aksine ne ampiristtir, ne tarihselcidir, ne deterministtir, ne pozitivisttir ne de pragmatisttir.⁶⁷ Tam aksine, İbn Haldun, peygamberliğe, Şeriat’e ve İslam toplumunun karakterine dair çözümlerinin de açıkça gösterdiği gibi İslamî-Eflatuncu siyaset felsefesi çizgisinin tipik bir takipçisidir. Diğer bir deyişle, İbn Haldun, Gibb’in iddiasının aksine, esas itibarıyla bir fakih değil, filozoftur ve felsefeye ve Şeriat’e, Şer’î değil, felsefî bir nokta-i na-

63 Gibb, “The Islamic Background,” 174.

64 Gibb, “The Islamic Background,” 173.

65 Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun’s Philosophy of History* (Chicago: The University of Chicago Press, 1964), 5.

66 Mahdi, *Ibn Khaldun’s Philosophy of History*, 285.

67 Mahdi, *Ibn Khaldun’s Philosophy of History*, 293.

zardan bakmaktadır.⁶⁸ Amacı, Eflatuncu ve Aristocu yaklaşımı Yeni-Eflatuncu, atomist ve mantıksal nominalist akımlara karşı savunmaktır.⁶⁹ Mahdi bununla da kalmaz ve İbn Haldun’un aslında İslam toplumunda felsefî düşünceyi yeniden canlandırmak istediğini iddia eder.⁷⁰ Ne var ki, İbn Haldun bu misyonunu, “bir filozof olarak suçlanmaktan kaçınmak” için son derece dikkatli bir şekilde ifa etmiştir. Özellikle de kavramsal açıdan faydalandığı kaynaklardan bahsetmemesinin sebebi bu endişedir.⁷¹ Dahası, Mahdi’ye göre İbn Haldun, aynı endişe nedeniyle, kitaplarını esoterik bir yöntemle kaleme almış, gerçek felsefî fikirlerini “avam”ı devre dışı bırakarak, sadece “havas”ın anlayabileceği şekilde şifrelemiştir. Dolayısıyla, Mahdi’ye göre, İbn Haldun’u okurken, tıpkı bir dektif gibi Straussçu yaklaşımın diğer klasik felsefî metinleri tahlil etmekte kullandığı yöntemleri kullanmalı, onun ne yazdığına değil ne yazmak istediğine odaklanılmalıdır. Zira, Mahdi’ye göre, İbn Haldun yazdıklarının tam zıddı bir manayı kasdetmiş olabilir.⁷²

Mahdi, başka bir çalışmasında da ifade ettiği gibi, Orta Çağ “siyaset felsefesi”ni kelimacıların, fakihlerin ve diğerlerinin “siyasî düşünceleri”nden ısrarlı bir biçimde ayırıştırır.⁷³ Mahdi’nin, İslam, Yahudilik ve Hristiyanlık arasındaki bazı “mühim” farkları ve filozofların ilgili dinî toplumlarda maruz kaldıkları muhtelif durumları paranteze alarak yaptığı tanıma göre “ortaçağ siyaset felsefesi, belli bir din tarafından şekillendirilmiş bir toplumda yaşayan [bir grup] insanın, içinde yaşadıkları dinî toplumu tesis eden vahyin öğretisi ile belli başlı pagan filozoflarının siyasî öğretileri arasındaki farkı

68 Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, 63-132. Mahdi ile yaptığı sohbetlerden çok istifade ettiğini (1: 436) ve Mahdi’nin ilgili kitabının yayımlanmasıyla birlikte İbn Haldun’a dair yapmış önceki tüm çalışmaların anlamsızlaştığını iddia eden tarihçi Hodgson da bu görüştedir. İbn Haldun’u “İspanyol geleneği”nin son büyük Feylesofu olarak tanımlayan Hodgson’a göre, İbn Haldun’un en büyük başarısı onun pek çok Oksidental toplumsal kuram ve yaklaşımın müjdecisi olması değil, tarihi felsefeye ilhak etmesidir. Bkz. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: The Expansion of Islam in the Middle Periods* (Chicago: Chicago University Press, 1977), 2: 478-484.

69 Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, 285.

70 Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, 97.

71 Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, 125.

72 Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, 113-125.

73 Muhsin Mahdi ve Ralph Lerner, *Medieval Political Philosophy* (New York: Cornell University Press, 1963), viii.

anlama ve imkan nispetinde bu ikisini telif etme çabasıdır.”⁷⁴ Diğer bir deyişle, her ne kadar Orta Çağ filozofları tarafından yeniden yorumlansalar ve kısmen revize edilseler de, siyaset felsefesi özü itibariyle pagan bir düşüncedir. Müslüman, Yahudi ve Hristiyan muhitlerde, muhtelif zihinlerde ve şartlarda da olsa siyaset felsefesi bu ortak özü veya “evrenselliği” muhafaza etmeye devam etmiştir.⁷⁵ Tekrar etmek gerekirse, Mahdi’ye göre İbn Haldun, modern düşünce iklimine değil, İslam felsefesi geleneğine mensuptur. Ancak “İslam felsefesi geleneği” ana hatlarıyla ve özü itibariyle klasik pagan düşüncesine dayalı kalmıştır. Dolayısıyla, Mahdi’nin yapmaya çalıştığı gibi, İbn Haldun’u doğrudan ve uzlaşmaz bir biçimde Sokratik geleneğe mahsus kılmak pekâlâ, yukarıda ele alınan birinci yaklaşıma paralel bir biçimde, onu İslam’ın “otantik” düşünce ikliminden uzaklaştırma çabası şeklinde okunabilir.

Öte taraftan, İbn Haldun’un her şeyden önce ve esas itibariyle bir “feylesof” olduğu iddiası da kolay kolay delillendirilemez. Zira *Mukaddime*’de İbn Haldun, özellikle de “Felsefenin İptaline ve Felsefeyi Meslek Edinenlerin Fesadına Dair” başlıklı bölümde, filozofları ve felsefeyi sert bir dille eleştirmekte ve açıkça reddetmektedir.⁷⁶ Mahdi’nin buna cevabı, İbn Haldun’un reddettiği felsefenin, kendi zamanında yaygın ve “kelamın, mistisizmin ve felsefenin” bir karışımı olan “Yeni-Eflatunculuk, Farabi’nin Yeni-Eflatuncu temayülleri ve İbn Sina’nın Yeni Eflatuncu öğretileri” olduğu; yoksa İbn Haldun’un “hakiki” felsefeyi reddetmediği, tam aksine felsefeyi aslî mecrasına döndürmeye çalıştığı yönündedir.⁷⁷ Hatta, Mahdi’ye göre İbn Haldun tam bir Aristotelesçidir. O kadar ki, İbn Haldun’un toplum ve devlet modeli Aristotelesçi dört sebep yaklaşımı temelinde yeniden formüle edilebilir: Sûrî sebep olarak *devlet*; maddi sebep olarak *umran*; fail sebep olarak *asabiyet* ve gayî sebep olarak ortak iyi.⁷⁸

Ne var ki İbn Haldun’un *Mukaddime*’de tenkit ve reddettiği felsefe sadece Yeni-Eflatuncu ve mistik felsefe ya da temayüller değil, bir yandan evrensel ve yardım görmemiş insan aklının hakikatin tam bilgisine ulaşabileceği, diğer yandan da en yüksek saadetin, mantıksal akıl yürütme yoluyla –ki bu yaklaşımın ustası İbn Haldun’a

74 Mahdi, *Medieval Political Philosophy*, 1.

75 Mahdi, *Medieval Political Philosophy*, 15-16.

76 İbn Haldun, *Mukaddime*.

77 Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, 108-109.

78 Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, 225-284.

göre Aristoteles’ tir– duyumsananlar ve duyu ötesi olanlar da dahil olmak üzere, varlığın tüm bilgisine erişmek olduğu yönündeki klasik filozofların geneli tarafından verili kabul edilen epistemolojik ve aksiyolojik inançlardır.⁷⁹ Hatta, İbn Haldun, kelimelerin giderek felsefîleşmesinden, yani metafizik hakikatlere dair aklı ölçüt almasından dolayı bozulduğunu iddia etmekte, bu konudaki memnuniyetsizliğini dile getirmektedir.⁸⁰ Ayrıca İbn Haldun, son derece sarıh bir şekilde insanoğlu için ebedi saadetin Şâri’in koyduğu çerçeve ile uyumlu salih amel sayesinde olabileceğini vurgulamaktadır. Zira yapısal olarak sınırlı olan insan aklı ve bilgisi, Şeriat’ın yol göstericiliği olmaksızın, faziletleri ve reziletleri tam ve doğru bir şekilde tespit ve tefrik etmekten acizdir. N. Nassar’ın da altını çizdiği gibi, “Evrensel aklın ve bireysel gerçekliğin yetkinliğine karşı duyduğu kuşku, aynı zamanda, İbn Haldun’un o zaman mevcut olan felsefî düşünme yapısının tamamına karşı bir kuşku anlamına gelmektedir.”⁸¹

Şu kadar var ki İbn Haldun’un eleştirilerini yönelttiği felsefî düşünce biçimi, tıpkı *Mukaddime*’nin altıncı kısmında ele aldığı diğer bilim ve sanat dallarında olduğu gibi, İslam toplumlarında yaygın olan düşünce biçimidir. Dolayısıyla, İbn Haldun’un eleştirisinin nesnesinin Eflatun ve Aristoteles gibi Klasik Yunan filozofları olmadığı açıktır. Ancak bu durum, Mahdi’nin iddia ettiği üzere, İbn Haldun’un, Eflatun ve Aristoteles’in düşüncelerini tezkiye etmek, onları sonradan yapılan Yeni-Eflatuncu ya da mistik eklentilerden arındırmak amacını güttüğü anlamına asla gelmemelidir. Zira, İbn Haldun, yukarıda da değinildiği gibi, Felâsife’nin, İslam’ın metafizik ve ahlaki öğretilerinin Kur’an ve Sünnet haricinde bir akıl yürütme yoluyla bilinebileceği yönündeki iddialarını reddeder. Do-

79 Cabirî, İbn Haldun’un reddettiği üç felsefî argümanı şöyle sıralar: “a) Varlık, duyumsananlar ve duyu ötesi olanlar da dahil olmak üzere, tümüyle idrak edilebilir. Varlığın zâtı ve bütün halleri, hedefleri ve illetleriyle beraber aklı kıyas ve derin bakışla anlaşılabilir; b) Varlığın bu tarzda idrak edilişi filozofun etkin [faal] akla ittisalini, onunla ilişki kurmasını sağlar. İşte bu ittisal, mutluluğun ta kendisidir. Bu yüzden felsefenin hedefi mutluluktur; c) Akıl, hakla batıl arasında kesin bir ayrıma götürecek kanun vardır. Bu kanunun (mantığın) filozoflar tarafından tam anlamıyla ilkelere riayet edilerek benimsenmesi; gayeye ulaşmayı sağlayacak, böylece filozoflar, varlığı, ‘esas hali üzere’ idrak edebildikleri gibi ittisal ve saadeti de elde edeceklerdir.” Muhammed Abid Cabirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut (İstanbul: Kitabevi, 2003), 314-315.

80 Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, 820-832.

81 Nassar’dan aktaran M. Talbi, “İbn Haldun”, 830.

layısıyla, Felâsife'nin bu iddialarını çürütmek için yer yer onların da "üstad" addettiği Grek filozofların görüşlerine atıflarda bulunur. Yoksa, amacı "hakiki" Grek felsefesini canlandırmak değildir. Hatta, Aristo'ya atfedilen *Sirru'l-Esrar* isimli çalışmayı esas alarak, filozofların özellikle kozmolojiye ve epistemolojiye dair düşüncelerinin kaynağının, "Mu'allim-i Evvel" olarak da bilinen Aristoteles olduğunu ve Ebu Nasr Farabi ve Ebu Ali b. Sinâ gibi "Allah'ın dalalete düşürmüş olduğu" Felâsife'nin ileri gelenlerinin "çok nadir haller müstesna" bu hususlarda Aristoteles'in görüşlerini adım adım takip ettiklerini söyler.⁸² Dolayısıyla, İbn Haldun'un esas itibarıyla bir "Meşşâi feylesofu" olduğunu ve her şeyden önce Aristotelesçi felsefeyi canlandırma amacını güttüğünü iddia etmek yorumcuya bırakılan alanın sınırlarını aşırı zorlamaktır.

Mahdi'den farklı bir şekilde onu otantik İslam kültür muhitine mensup addetmekle birlikte İbn Haldun'un İbn Rüşd'ün takipçisi olduğunu iddia eden bir diğer önemli yaklaşım M. Abid Cabirî'ye aittir. Cabirî bir yandan *Mukaddime*'nin "eşi bulunmaz tek bir olgu olduğu", diğer yandan da İbn Haldun'un felsefecileri eleştirirken "takiyye" yaptığı savını reddeder. *Mukaddime*'nin, "tarihi, sanat ve edebiyat düzeyinden bilim düzeyine çıkartacak yepyeni bir bilim inşa etmek" amacıyla yazılmış olsa da nihayetinde "ortaçağlardaki Arap-İslam düşüncesinin telif ettiği sıradan bir fenomen olduğunu" söyler.⁸³

Arap-İslam kültürel mirasını Abbasiler döneminde teşekkül etmiş olan "Doğu" ve Muvahhidîler döneminde teşekkül etmiş olan "Batı (Endülüs ve Mağrib)" şeklinde iki ana kısma ayıran Cabirî, bu iki yaklaşım arasında epistemolojik açıdan çok büyük bir uçurum olduğunu iddia eder. Ona göre, Doğulu anlayış büyük ölçüde Harran Felsefe ekolü ve Yeni Eflatunculuktan etkilenmiş olan Farabi'nin ve İbn Sina'nın düşüncelerinde tecessüm etmiştir ve "*istidlâl bi'ş-şahid 'ale'l-gaib*" (insan zihninin erişimi dahilindeki eşyaya, yani akledilenlere dair bilgiyi esas alarak, zihnin yapısal olarak erişiminin olmadığı alanlara, yani akledilemeyenlere –metafiziğe veya ilahiyata– dair akıl yürütmek, hüküm vermek) ilkesine dayalı bir yöntem üzerine kurulmuştur. Buna karşı, gerçekçi rasyonalizmin müdafî İbn Rüşd'ün *Faslu'l-Makâl* adlı eserinde formülasyonunu bulan Batı ekolünde ise böyle bir çaba içine girmekten kaçınılmış, bir taraftan "dinin temel problem ve mevzularını fel-

⁸² İbn Haldun, *Mukaddime*, 1249.

⁸³ Cabirî, *Felsefî Miramısız ve Biz*, 292-294.

sefeye ait mevzular aracılığıyla anlamaya çalışmak veya tartışmaya açmak,” diğer taraftan da “felsefenin yargılarını dinî meseleler aracılığı ile ele almak” yanlış addedilmiştir. Bu şekilde, dinin sınırları ile felsefenin sınırları birbirinden ayrılmış, din felsefeye karşı, felsefe de dine karşı muhafaza altına alınmıştır. Cabirî’ye göre, İbn Haldun bu epistemolojik ayrışmada Batı ekolü içerisinde yer almış, İbn Rüşd ile “aynı ekole, tek bir fikrî problematiğe mensup olmuş” ve adeta “İbn Rüşd’ün yarım kalmış işini tamamlamak istemiştir.” Ne var ki İbn Haldun bu konuda “maalesef” başarılı olmamıştır. İbn Haldun’un epistemolojisi, Cabirî’ye göre, modern bilimsel düşünceden çok temel bir zeminde farklılaşmaktadır. İbn Haldun için, varlığın mahiyetinin algısına paralel biçimde, bilginin iki boyutu vardır: tecrübe ve duylara dayalı düşünce gücünü temsil eden *aklî* boyut ve beşerîlikten soyunup melekliğe (lahutîliğe) doğru yönelen ruhanî gücü temsil eden *nefsî* boyut. Orta Çağ düşüncelerinin temel unsurunu teşkil eden bu çift yönlülük modern bilgi sisteminin karşıt kutbu olduğundan, belli bir potansiyeli ihtiva etmekle birlikte, epistemolojik manada İbn Haldun’a modernlik atfetmek mümkün değildir. Ayrıca, kavramsal çerçevesi itibariyle Aristoculuğa bağlı kalmış olması, İbn Haldun’un modernliğinin önündeki diğer bir engeldir. Zira modernlik, yani tecrübî bilgi sistemi, ancak Aristoculuğun reddi üzerine yükselebilmiştir. Dolayısıyla, der Cabirî, son tahlilde İbn Haldun, sahip olduğu tüm sıçrama ve aşma imkanlarına rağmen, içinde bulunduğu epistemolojik alanda mahpus kalmış, “kendi düşünce çerçevesinin sınırları içinde debelenip durmuştur.”⁸⁴

84 Cabirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 231-370. Bu yaklaşımın karşısında ise İbn Haldun’un epistemolojisinin, gerek felsefe ve felsefecilerle ilgili tutumu açısından gerekse de ilahiyat meselelerine yaklaşımı açısından İbn Rüşd’ün değil de Gazalî’nin düşünce sistemine daha yakın olduğunu savunan görüşler bulunmaktadır. Örnek olarak bkz. Muhammad Mahmoud Rabî, *The Political Theory of Ibn Khaldun* (Leiden: E. J. Brill, 1967), 26; Yves Lacoste, *İbn Haldun*, 208; Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory* (Maryland: University Press of America, 1994), 76; Majid Fakhri, *A History of Islamic Philosophy* (London: Longman, 1983), 325. Başka bir çalışmada Fakhri “İbn Rüşd için ideal devletin kaynağı kısmen felsefî veya Platonik, kısmen de teolojik ya da İslamîyken, İbn Haldun için ideal devlet tamamen teolojik veya İslamîdir.” diyerek İbn Rüşd ile İbn Haldun arasındaki yaklaşım farklılığına dikkat çeker. Bkz. Majid Fakhri, “The Devolution of the Perfect State: Plato, Ibn Rushd, and Ibn Khaldun,” *Arab Civilization: Challenges and Responses*, ed. George N. Atiyeh ve İbrahim M. Oweiss (Albany: State University of New York Press, 1988), 89. Diğer taraftan Fuad Baali

Pragmatik Okumalar

İbn Haldun düşüncesine dair “pragmatik” okumalara gelince, bu çalışmalar, paradigmatik açıdan “modern” olup olmadığı sorunsalı üzerine yoğunlaşmaktan ziyade, İbn Haldun’un düşüncesinin belirli tarihsel gelişmeleri ve toplumsal dinamikleri izah etmede kullanışlı olup olmadığına bakmaktadırlar. Diğer bir deyişle, İbn Haldun’un düşüncesinin, en azından metodolojik açıdan “modern” olduğu kabulünü verili alıp, onu müstakil olay ve olguların incelenmesinde yararlı bir model olarak kullanmaktadırlar. Bu yaklaşıma verilebilecek birkaç örnekten ilki Yves Lacoste’un *İbn Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu* adlı eseridir. Yukarıda özetlenen okuma biçimlerinin aksine, İbn Haldun’un düşüncesinin “bize bu kadar yakın olmasının” yanı sıra güncelliğini de koruduğunu iddia eden Lacoste’a göre “İbn Haldun’un düşüncesini incelemek, zamanımıza sırt çevirmek değil, en önemli güncel sorunlarımızın temelindeki nedenleri çözümlenmeye başlamaktır.”⁸⁵ Bu sorunları-

ve Ali Wardi, “İbn Haldun’un aynı anda hem İbn Rüşdcü hem de Gazalici olarak telakki edilebileceğini” iddia ederler. Bkz. Fuad Baali ve Ali Wardi, *Ibn Khaldun and Islamic Thought-Styles: A Social Perspective* (Boston: G. K. Hall and Co., 1981), 77. Benzer şekilde Ahmet Arslan da İbn Haldun’un *Mukaddime*’de orta yolu bularak İbn Rüşd ile Gazalî’nin bir sentezine ulaştığını söyler. Bkz. Ahmet Arslan, *İbn Haldun: İlim ve Fikir Dünyası* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 455. Öte taraftan, Peripatetik felsefe geleneğinin ayırt edici vasfının onun terminolojisi veya spesifik yargıları değil de epistemolojik ve kozmolojik duruşu olduğu varsayılırsa eğer, bilgi kaynaklarının hiyerarşisi bahsinde “Allah’ın ilahî ve insanüstü bir yolla muhafaza ettiği peygamberlerin haricinde hiç kimsenin hatadan arınmış olmadığını” iddia eden İbn Rüşd’ün (*Tahafut al-Tahafut / The Incoherence of the Incoherence*, İngilizcesi Simon van den Bergh [Cambridge: Gibb Memorial Trust, 1987], I, 213) bile Aristotelesçi-Peripatetik felsefe geleneğinden ayrıştılması gerektiği iddia edilebilir. Bu yönde bir çalışma için bkz. Hüseyin Sarıoğlu, “İbn Rüşd’ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri,” *Divan İlmî Araştırmalar* 10 (2001/1): 173-186.

⁸⁵Yves Lacoste, *İbn Haldun*, 8. Ne var ki, İbn Haldun’un tarihsel çözümlemelerine dair ulaşılan bu müspet yargı, Lacoste’a göre, onun son derece akıldışı ve sofu olan felsefî ve dinî düşüncesine teşmil edilemez. İbn Haldun’un tarihi inceleme yöntemi ile takındığı dinî ve felsefî tavır arasındaki bu fark çözümlenmesi gereken açık bir çelişkiye işaret eder (13). Zira, “Tarih biliminin inceleme konusu, yani insana ilişkin olguların gerçekte oldukları gibi bilinmesi bile, dinsel ideolojiyi bütünüyle karşısına alan akılcı, hatta bir ölçüde maddeci bir düşünce biçimini gerektirir” (158). Bu çelişik durumu göz önüne aldığımızda, ortaya birbiri ile telifi mümkün olmayan iki İbn Haldun çıkar karşımıza: biri son derece modern, akılcı, bilimsel ve hatta tarihî maddeciliğin öncüsü olan İbn Haldun; diğeri ise hassaten metafizik ve felsefî konularda belirginleşen, Gazzalici, sofu ve dindar bir İbn Haldun.

mızdan belki de en önemlisi “az-gelişmişlik” meselesidir. Lacoste’a göre az-gelişmişlik sorunu yaygınca yapıldığı gibi sömürgecilik tecrübesi ile izah edilemez. Bu sorunun cevabı onun da öncesine, geç Orta Çağlara giden bir arka planda aranmalıdır. Toplumsal değişimin/gelişimin Marksist çözümlemesini esas alan Lacoste, Asya ve Afrika’da yoğunlaşan az-gelişmişliğin nedenini, Avrupa’da feodal düzenden kapitalist düzene geçişin anahtarı olarak görülmesi gereken burjuvazinin bu toplumlarda ortaya çıkmamış olmasına bağlar. Burjuvazi feodal toplumsal yapıya özgü bir büyük çelişkinin tabii bir sonucudur. Öte yandan bugün üçüncü dünya dediğimiz toplumların kendine özgü şartları nedeniyle, bu coğrafyalarda Orta Çağlar boyunca toplumsal ilişkiler ağı bu çelişkiyi doğuracak şekilde yapılanmamıştır.⁸⁶ İşte İbn Haldun’un eserinin değeri bu noktada ortaya çıkmaktadır. İbn Haldun bilimsel bir bakış ve yöntemle Kuzey Afrika’nın o dönemdeki toplumsal yapısını incelemiş ve bize bugün gördüğümüz az-gelişmişliğin Orta Çağlardaki arka planını detaylı bir şekilde resmetmiştir. Diğer pek çok toplum üretim tipi açısından Orta Çağ Kuzey Afrika toplumuna yakın olduğu

“Demek ki, İbn Haldun’un düşüncesi tutarlı bir sistem oluşturmaz” (212).

86 Şöyle ki, Avrupa’da parasal ilişkilerin son derece sınırlı olduğu bir dönemde hükümdar tarafından belirli hizmetler karşılığında dağıtılan topraklara ve bu topraklar üzerinde yaşayan insanlara sahip olan bir askerî soylular kastı oluşmuştur. Bu kast öyle katı ve su geçirmez bir yapıya dönüşmüştür ki, parasal ilişkiler ve ticaret yeniden canlandığında Avrupalı tüccarlar bu soylular sınıfına nüfuz edebilecek yol bulamamışlardır. Neticede giderek yükselen ve güçlenen tüccarlar ile bu soylular zümresi arasında kapitalizmi doğuracak derecede keskin ve kuşatıcı sınıf mücadeleleri başlamıştır. Buna karşın, Arap ülkelerinde, özellikle de Kuzey Afrika’da toplumsal kesimler arasında onları bu denli yoğun ve doğurgan bir sınıf mücadelesine götürecek derecede bir toplumsal farklılaşma ve katılama yaşanmamıştır. Kuzey Afrika toplumu feodal bir toplum değildir. Esas itibarıyla kabile yapılanmasına dayalı bu toplumda astla üst arasındaki bağımlılık ilişkileri yapılanmamıştır. Hepsinden önemlisi de bu toplumda özel toprak mülkiyetine rastlanmaz. Para dolaşımı bu coğrafyada hiçbir zaman Ortaçağ Avrupa’sında görüldüğü kadar azalmamış, iktisadi sahipleri ya da kabile önderleri hiçbir zaman feodal beyler gibi kontrolleri altında bulunan topraklara her şeyiyle birlikte sahip olamamışlar, kendileri de ticarete karışabilen kabile önderleri ile tüccarlar arasında bir çıkar çatışması ortaya çıkmamış, hükümdarlar merkezi otoritelerini hiç bir zaman Avrupa’daki hükümdarlar kadar feodal beylerle paylaşmak zorunda kalmamış, dolayısıyla soylularla tüccarlar arasında Avrupa’daki gibi kasta dayalı su geçirmez bir duvar örülmemiştir. Bu da bir yandan müstakil bir burjuvazi sınıfının oluşumunu engellerken, diğer taraftan modern kapitalist sistemi doğuracak sınıf mücadelelerinin önünü kesmiştir. “Kuzey Afrika toplumunda sayısız çatışma vardır,” der Lacoste, “ancak temelde sınıf savaşları söz konusu değildir” (39).

için, İbn Haldun'un çözümlemeleri pek çok diğer az-gelişmişlik örneklerine de teşmil edilebilir ve bizim az-gelişmişlik olgusunu anlayabilmemize katkı oluşturur.

Bununla birlikte, Lacoste, İbn Haldun'un modelinin ve kavramlarının günümüzdeki siyaseti çözümlemede kullanılabilecek şekilde evrensel bir geçerliliği olduğunu varsaymanın mümkün olmadığını iddia eder.⁸⁷ "İbn Haldun'un gerçek amacı genel olarak toplumu incelemek değildir. Başlıca çabası Orta Çağ Afrika'sında artarda kurulmuş ve yıkılmış çeşitli devletlerin yazgısını açıklamaktır."⁸⁸ Bu çerçevede mesela *asabiyeti*, kabile olgusundan ayırarak, ona genel-geçer bir siyasal-toplumsal anlam yüklemek ve onu toplum-bilimsel bir kavrama dönüştürmek yanıltıcıdır. Asabiyet Kuzey Afrika toplumlarına özgü karmaşık bir niteliktir. Başka toplumlarda bulunduğunu varsaymak doğru değildir. Bedevî umran ve hadarî umran kavramlarını da benzer şekilde "göçebeler" ve "yerleşikler" diyerek bağlamlarından koparmak yanıltıcı olur. Kısacası, Lacoste'a göre, İbn Haldun'un düşüncesi bugün geçerliliğini halen koruyor olmakla birlikte, sadece Kuzey Afrika'daki gibi kabilevî toplumların çözümlemelerinde kullanılabilecek sınırlı bir düşüncedir.

İbn Haldun'un düşüncesinin tüm gücüne rağmen genel bir tarih ve toplum felsefesi sunmadığını, tam aksine sınırlı bir tatbikat alanının olduğunu savunan bir diğer düşünür de Robert Simon'dur. Lacoste'tan farklı olarak Simon *Ibn Khaldun: History as Science and the Patrimonial Empire* adlı çalışmasında *Mukaddime*'nin, belli bir dönemin olaylarının incelenmesinden ziyade, steplerin patrimonial imparatorluklarının ideal-tipsel bir formülasyonu olduğunu söyler.⁸⁹ Weberci sosyolojinin terimlerini referans alan Simon'a göre bu patrimonial yapı "patriarkal" kabilecilikte başlayıp "sultanizm" de sona eren ve hassaten Anadolu'da, Orta Asya'da, Orta Doğu'da ve Kuzey Afrika'da görülen diyalektik bir sürecin adıdır.⁹⁰ Patrimonial imparatorluklarda, Weber'in formüle ettiği üzere, tüm siyasal ve toplumsal düzen bir mutlak yöneticinin kontrolü altında ve onun hiçbir şekilde sınırlandırılmamış iradesine bağımlı durumdadır. Bütün imparatorluk bu "karizmatik" yöneticinin

⁸⁷Lacoste, *İbn Haldun*, 108-123.

⁸⁸Lacoste, *İbn Haldun*, 114.

⁸⁹Simon, *Ibn Khaldun*, 126.

⁹⁰Simon, *Ibn Khaldun*, 138-148.

şahsi malı olarak görülür.⁹¹Anadolu ve Orta Asya’dan farklı olarak Orta Doğu ve Kuzey Afrika’da yerleşikler ile göçebeler arasındaki dinamik ilişki XVI ve XVIII. yüzyıllara kadar sürekli kendini tekrar eden döngüsel bir yapı arz etmiştir. İbn Haldun, der Simon, patriarkal (*bedevî*) kabilecilikten neşet eden, gelişen ve sonra da yıkılıp giden patrimonyal (*hadarî*) imparatorlukların döngüsel dinamizminin en büyük teorisyenidir.⁹²

Son olarak, bu minvalde zikredilebilecek diğer bir görüş de Ernest Gellner’e aittir. *Müslüman Toplum*⁹³ adlı çalışmasında Gellner, esas itibarıyla bir “bağlılık kuramcısı”⁹⁴ olarak tanımladığı İbn Haldun’un, temel insanî ve toplumsal dinamikleri çözümleyerek her yer ve zamanda geçerli evrensel toplumsal kaidelere ulaştığını düşünmekle hata yaptığını iddia eder. Halbuki İbn Haldun, gözlemi ne kadar dahiyane olsa da mevcut veya muhtelif dünyalardan sadece birini resmetmiştir ve bu da “bir kabile dünyası ya da daha doğrusu, kırsal yaşamın çoğu ya da en büyük bölümü kabile tarzında geçen bir dünyadır.”⁹⁵ Diğer bir deyişle İbn Haldun İslam’ın sosyoloğudur. “Kurak bölgede, göçebe ya da yarı göçebe kırsal yaşamı öne çıkaran kabile tarzını teşvik eden ve siyasal merkezleşmeyi engelleyen bir çevrede kendini gösterdiği için özellikle İslam sosyoloğu[dur].”⁹⁶ Hatta, Gellner’e göre, İbn Haldun’un modelinin İslam toplumlarının genelini açıklayabildiği iddiası bile tartışılabilir. Zira, Memlük Devleti ve Osmanlı İmparatorluğu tecrübeleri İslam toplumu içerisinde İbn Haldun’unkine alternatif bir modeli temsil eder. Mesela İbn Haldun’unkinden ziyade Eflatun’un modeline yakın olan olgunluk dönemi Osmanlı siyasal sistemi kabile dışı bir elit zümreye dayanmaktaydı. “Devşirme” yöntemi ile oluşturulan ve teknik açıdan “köle” olan bu elitin, kabile örgütlenmesinden farklı olarak, ne akrabaları ne de sonraki nesillere aktara-

91 Simon, *Ibn Khaldun*, 161-162

92 Simon, *Ibn Khaldun*, 191.

93 Ernest Gellner, *Müslüman Toplum (Muslim Society)*, çev. Müfit Günay (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000).

94 Gellner, *Müslüman Toplum*, 163. İbn Haldun’un bu bağlamda, Gellner’e göre, temel problemi şudur: “İnsanları toplumda bir arada tutan nedir? Onları toplumsal bir grupla özdeşleşmeye, onun standartlarını kabul etmeye ve yerine getirmeye, kendi bireysel çıkarlarını ona tabi kılmaya, bir ölçüde onun liderlerinin otoritesini kabul etmeye, onun düşüncelerini göz önüne almaya ve amaçlarını içselleştirmeye yol açan nedir?” 163.

95 Gellner, *Müslüman Toplum*, 61.

96 Gellner, *Müslüman Toplum*, 167-168.

bilecekleri servetleri vardı. Bu elitin devlete ya da hanedana olan siyasal bağılıkları kan bağıyla ya da “kabile yaşamının ortak meşakkatiyle değil, savaş ve yönetim üzerine sistemli talim ve eğitimle biçimlenmiş”ti.⁹⁷ Dolayısıyla, nihai noktada ve uzun vadede İbn Haldun’un modelinin temel öngörülerine direnememiş olsa da Osmanlı siyasal tecrübesi detaylarda bu modelden farklılaşmaktaydı.

Gellner’e göre, modern-öncesi İslam toplumlarını anlamada son derece elverişli bir çerçeve sunan İbn Haldun’un modeli modern toplumlar söz konusu olduğunda pek bir anlam ifade etmez. Zira, modern endüstriyel toplum tamamen farklı bağılık dinamikleri üzerine kurulmuştur. Aşırı uzmanlaşmaya ve ileri derecede iş bölümüne dayalı bu toplumlardaki bağılık ilişkisi, Durkheim’in terimleriyle konuşacak olursak, “organik” bir ilişkidir ve bu dayanışma tarzı iş bölümünün iptidai kaldığı toplumlarda görülen “mekanik” ilişkilerden daha güçlü bir bağılık sistemi oluşturur. Bu durum İbn Haldun’un modeliyle tam bir tezat teşkil eder. Zira İbn Haldun’a göre üretimsel uzmanlaşma ve toplumsal iş bölümünün artmasına paralel olarak siyasal bağılık zayıflamak ve belli bir noktada da tükenmek zorundadır. Ancak modern zamanlarda büyük ölçüde merkezileşmiş bir eğitim sistemi ile tesis edilen “milliyetçilik” temelli bağılık sistemlerinin gücü modern endüstriyel toplumları çözümlenmede Durkheim’in, yetersiz de olsa, İbn Haldun’dan daha iyi bir rehber olduğunu teyit etmektedir.⁹⁸ Kısacası, Gellner’e göre, Lacoste ve Simon’un iddialarına paralel olarak, İbn Haldun’un modeli, yerel bir tecrübeyi mükemmel bir şekilde çözümlenmiş olsa da, evrenselleştirilemez bir çabadır.

İbn Haldun’un düşüncesine dair modern yaklaşımları, aralarındaki nüansları paranteze almak kaydıyla, örnek metinler üzerinden burada anahatlarıyla özetlemeye çalıştığımız kategoriler içerisine yerleştirmek mümkün gibi görünmektedir.

BİR İSLAM DÜŞÜNCESİ KLASİĞİ OLARAK MUKADDİME

Bu bölümde İbn Haldun’un düşüncesinin durumu yukarıdaki değerlendirmelere alternatif bir çerçevede ele alınacaktır. Diğer bir

⁹⁷Gellner, *Müslüman Toplum*, 141.

⁹⁸Gellner, *Müslüman Toplum*, 163-183.

deyişle, İbn Haldun’un İslam medeniyetinin büyük klasiklerinden biri haline gelmiş olan eseri *Mukaddime*’de ortaya koyduğu düşünceyi (kolektif bir düşünceye dönüşüp dönüşmediği) ve motivasyonu (cevap vermeye çalıştığı meydan okuma) incelenecek ve nihayetinde içinde yaşadığı kültürel çevre ile irtibatı tespit edilmeye çalışılacaktır.

İbn Haldun’un Düşüncesinin Özgünlüğünün Bireysel Temelleri

İbn Haldun’un *Mukaddime*’si, sadece bugünden geri dönüp bakıldığında değil, kendi zamanında da algılandığı şekliyle son derece yenilikçi bir eserdir.⁹⁹ Aşağıda biraz daha detaylı göreceğimiz gibi, *Mukaddime*’de ele alınan konular ve zikredilen fikirlerin mühim bir kısmı her ne kadar kendinden önceki pek çok düşünür tarafından muhtelif bağlamlarda dile getirilmiş olsa da, İbn Haldun’un başarısı tüm bu düşünceleri, kendi görüşlerini de katarak, sistematik bir bütün içerisinde mezcetmesinden ve sofistike bir teorik modelin anlamlı parçaları kılmasından kaynaklanmaktadır. İbn Haldun’un emsallerine nispetle bu denli yenilikçi veya yaratıcı olabilmesi büyük ölçüde kişisel iradesini aşan gelişmelerle şekillenmiş hayatının ona kazandırdığı müstesna bir birikim, anlayış ve bakış ile ilgili olsa gerektir. Nitekim bu hayat tecrübesi İbn Haldun’a zamanında hâkim olan bilim paradigması ile mukayyet kalmama ve kurumsallaşmanın beraberinde getirdiği katı kalıpları aşma imkanını vermiştir.

İbn Haldun’un kendini bağımsız kıldığı entelektüel çerçeve kendinden çok önce kurumsallaşmasını tamamlamış ve inhitat ruhunun verdiği tedirginlikle kendisinden kesinlikle taviz verilmemesi gereken muhafazakâr bir yapı idi. Mevcut olan bütün entelektüel gelenekler XI. yüzyıl itibarıyla yeterince olgunlaşmış, XIII. yüzyılın ortalarına kadar da ilgili disiplinlerde kuşatıcı ve tatminkâr (zamanın bütün sorularına cevap verebilen) sentezler kurulmuştu.¹⁰⁰ Toplumsal, siyasal ya da ekonomik düzeyde yaşanan sorunlar genellikle, yeni ve radikal entelektüel arayışlardan ziyade, mevcut ya da önceki kurumsal yapılara ve kalıplara daha fazla bağlanmaya sebebiyet vermekteydi. Cari eğitim anlayışı ve sistemi de bu yaklaşımı hem muhafaza ediyor hem de pekiştiriyordu.

99 Franz Rosenthal, “Ibn Khaldun in his Time,” *Journal of Asian and African Studies* XVIII: 3-4 (1983).

100 Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1977), 2: 153, 371.

İbn Haldun'un erken gençlik döneminden itibaren maruz kaldığı ya da daha ilerleyen yaşlarında tercih ettiği eğitim süreci bu bakımdan istisna sayılmalıdır. İbn Haldun eğitim seviyesi yüksek, bilginin değerini bilen ve eğitime önem veren bir ailede dünyaya geldi. Batı İslam dünyasının siyasal ve entelektüel ileri gelenlerinin eksik olmadığı, ekonomik açıdan müreffeh ve yöneticiler tarafından kollanan bu hane İbn Haldun'un ilk ve doğal dünyasını teşkil etmekteydi.¹⁰¹ Dolayısıyla çocukluğundan itibaren bilgi ve bilenlerle hiçbir zaman arasında mesafe olmadı. İlme ve öğrenmeye olan düşkünlüğü bu ortamda şekillendi. Parlak bir zihne sahip yaşıtları gibi temel eğitimini, otobiyografisinde haklarında tafsilatlı bilgiler verdiği, başta siyaseti bırakarak züht hayatına dönen babası olmak üzere, yakın çevresindeki hocalarından aldı.¹⁰² Ancak profesyonel eğitiminin daha başlarında iken, on yedi yaşında ailesini, yakın akrabalarını ve hocalarını büyük veba salgınında kaybetti. Aralarında Abilî'nin de olduğu geride kalan hocaları ve arkadaşları da Merinî sultanı Ebu İnan'ın daveti ile Tunus'u terk ederek Fez'e gittiler. Böylelikle İbn Haldun'un formel eğitimi yarım kaldı. Bu arada İbn Haldun devlet adamlığının ilk basamağı olan Tunus sarayındaki sekreterlik vazifesine başlamıştı. İbn Haldun hayatının bundan sonraki kısmında, Mağrib'in (Kuzey Afrika ve Endülüs) o çok parçalı ve hareketli siyaset dünyasında, bir sultanın sarayından diğerine seyahat etti; ilmî ve edebî meclislerdeki vazgeçilmez yerinin yanı sıra derin siyasal çatışmaların ve kişisel entrikaların da ortasında kaldı. Tüm bunlara paralel olarak karşılaştığı ve değer verdiği ilim adamlarından ilim tahsil etmeye devam etti. Hayatının son yirmi senesini ise Malikî kadılığı görevini de üstlendiği zamanının ilim merkezi haline gelmiş olan Kahire'de ilme ve talime hasretti.

Bu şekilde İbn Haldun, bölüm pörçük de olsa, zamanının standartlarına göre iyi bir eğitim almıştı. Ancak bu eğitim, emsallerinin tecrübelerinden farklı olarak, kurumsallaşmamış, bağımsız ve özgür bir eğitimdi. A. J. Fromherz'in İbn Haldun'un biyografisine dair çalışmasında ısrarla not ettiği gibi İbn Haldun "kendi yolunu kendi çizmişti. ... Tahsil hayatı resmî sınırlara hapsolme[mişti]. ... Bir kuruma ya da okula mahkûm olmadan elde ettiği dereceleri bizzat hocalarından alan ve kendisini kabul edecek herhangi bir hocayı seçme hürriyetine sahip olan İbn Haldun çok farklı dallarda tahsil

101 Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, 27, 28.

102 İbn Haldun, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Dergah Yayınları, 2004), 24-51.

görmüştü.”¹⁰³ Bu bağımsız eğitim İbn Haldun’a bir yandan kurumsal düşünme kalıplarının dışına çıkma özgürlüğünü ve cesaretini verdi, diğer yandan da standart bir ilim adamının bilebileceğinden çok daha fazla ve çeşitli alanda bilgi sahibi olmasını sağladı. Böylelikle İbn Haldun disiplinlerüstü bir yaklaşımla ve bütüncül bir bakış açısı ile olay ve olguları değerlendirebilme melekesi kazanmış oldu. Yaratıcı düşünce için elzem olan bu eklektik zihin oluşumunun dezavantajı ise belli ve kurumsallaşmış bir bilgi disiplini ya da dar alanda derinleşmeye müsaade etmemesidir. Nitekim İbn Haldun da zamanındaki ilim paradigmasının herhangi bir dalında otorite olacak kadar uzmanlaşmış değildi. *Mukaddime*’nin ilimlere dair olan altıncı kitabında İbn Haldun’un bu bütüncül ve yüksekten bakış becerisi açıkça görülmektedir. Emsallerinin belki de hiçbirinin cesaret edip girişmeyeceği ya da girişse bile hakkıyla üstesinden gelemeyeceği bu bütüncül ve yukarıdan bakışa rağmen, İbn Haldun burada zikrettiği ve haklarında büyük bir liyakatle izahat verdiği hiçbir disiplinde zamanının kriterlerine göre uzman addedilmiyordu.

İbn Haldun’un yaratıcı düşüncesini besleyen ve tahsil hayatına eşlik eden diğer bir mühim unsur ise siyasetle ve toplumla iç içe geçen hayat tecrübesi oldu. Yüksek bir gözlem ve soyutlama yeteneğine sahip olduğu anlaşılan İbn Haldun’un mukayeseli bakışını dokuyan diğer iki husus onun bitmek tükenmek bilmeyen seyahatleri ve normal bir bilim adamının yaşaması pek muhtemel olmayan müstesna tecrübeleridir.¹⁰⁴ Siyasal değişimlerin, yükseliş ve düşüşlerin baş döndürücü bir hızda yaşandığı XIV. yüzyılın Mağrib’inde İbn Haldun, olayları ve gelişmeleri bizzat gözleme, hatta bazılarının aktörlerinden olma ayrıcalığına sahipti. Birinci sınıf siyasetçilerle ve ilim adamları ile yeterince uzun teşriki mesaisi olmuştu. Endülüs’teki ve kısıtlı da olsa Hristiyan Avrupa’daki hayatı yakından görmüştü. Ayrıca, şehirlerin ve sarayların konforlu hayatına zaten aşina olan İbn Haldun, üstlendiği arabuluculuk görevi gereği, bedevileri ve bedâvet hayatını da yakından tanıma fırsatı elde etmişti. Tüm bunlar onun bir yandan siyaseti ve toplumu kendi dinamizmi içerisinde çok daha iyi anlamasına diğer yandan da mevcut anlayışlardaki hataları tespit edebilmesine imkân vermişti.

Tüm bunları yaparken de bir toplum bilimcinin “kendi test tüpünün içinde yaşama” durumundan kaynaklanan büyük metodo-

103A. J. Fromherz, *İbn Haldun: Hayatı ve Dönemi*, çev. Y. S. İnanç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018), 75, 81, 83.

104Fromherz, *İbn Haldun*, 87.

lojik ikilemi nispeten aşmayı başarabilmişti. Zira ne Yemen'den Endülü's'e, oradan da Tunus'a göçmüş olan ailesinin geçmişi ne de kendi hayat tecrübesi İbn Haldun'un belli bir yerde yerleşip, kök salmasına müsaade etmiştir. Hayatının en uzun dönemini geçirdiği Kahire'de bile Mağribilere has kıyafeti ile yabancı ve muhalif kalmayı tercih etmiştir.¹⁰⁵ Dolayısıyla İbn Haldun kendini içinde yaşadığı çok parçalı dünyada hiçbir toplumsal ve siyasal birime ya da gruba ait veya taraftar olarak görmedi. Nitekim, tarihçi Sehavî'nin belirttiği üzere, İbn Haldun'un "her şeyde muhalif olmak" gibi bir huyu vardı.¹⁰⁶ Asabiyet (veya aidiyet) fikrinin tarihteki en büyük teorisyeni açıkça bir asabiyet yoksunu idi. Bu "yurtsuzluk" hali, İbn Haldun'un hayatı boyunca kurtulamayacağı bir yalnızlık duygusuna kaynaklık etmiş olsa da onun olay ve olgulara dışarıdan bakabilmesini, onları nispeten önyargısız ve tarafsız bir şekilde tahlil edebilmesini sağlamıştır.

Özgür ve objektif düşünmeyi mümkün kılan diğer bir unsur ise mukayeseli incelemelerdir. Kurumlar, toplumlar ya da durumlar arasındaki benzerliklerin ve benzemezliklerin bir arada ele alınması, tarafgirlikten ya da kurumsal körlükten ileri gelen önyargıların aşılmasına yardımcı olur. Zira bir şeyin ne olduğunu bilmek esas itibarıyla onun ne olmadığını anlamaya bağlıdır. Bu da başka olay ve olguların eşzamanlı olarak dikkate alınmasını gerekli kılar. İngiliz şair Rudyard Kipling'in farklı bir bağlamda dile getirdiği bir ifade ile söylemek gerekirse "Yalnızca İngiltere'yi bilen, ne bilsin İngiltere'yi!" İbn Haldun'un hem zihinsel yatkınlığı hem de yaşadığı hayat tecrübesi mukayeseli analizi onun için vazgeçilmez bir araştırma yöntemi haline getirmiştir. Ayrıca tarihe olan derin vukufiyeti bu mukayeseli tahlillerin sadece yatay değil dikey, yani eşzamanlı farklı toplumsal birimler ve zümreler arasında değil, farklı zamansal birimler arasında da yapılabilmesine imkân vermişti.

İbn Haldun'un Cevap Vermeye Çalıştığı Meydan Okuma

Yukarıda düşünceleri bir cevap verme aktivitesi olarak tanımlamıştık. Bunun ise soruların ve meydan okumaların varlığını gerekli kıldığını söylemiştik. İbn Haldun'un düşüncesini doğuran sorusu ve meydan okuması, genelde bir süredir Arap İslam dünyasında

105Süleyman Uludağ, "Giriş," *Mukaddime* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2015), 50.

106Franz Rosenthal, "Ibn Khaldun in his Time," 168.

yaşanmakta olan derin ve kapsamlı tarihsel dönüşüm, özelde ise bu dönüşümün mahiyeti idi. Biraz uzun da olsa, kendi ifadeleriyle belirtmek gerekirse:

Zamanımıza gelince şimdi tarih VIII. (XIV.) asrın sonudur. Bizim müşahede ettiğimiz Mağrib’in ahvâlinde inkılap oldu, toptan ve kökten tebeddül vukua geldi. V. (XI.) asırdan itibaren Mağrib’e gelen Arap kabileleri ile, buranın eski ahali olan Berberîler yer değiştirdi. Araplar onları kırıp geçirmişler, kendilerine galip gelmişler, umumiyetle yurtlarını ellerinden çekip almışlar, ellerinde kalan kısmının da idaresini onlarla paylaşmışlardı. Bu durum, içinde yaşadığımız VIII. Asrın ortalarında, doğu ve batının umranına ve mamur bölgelerine veba musibeti inene kadar devam etti. Tahrip edici bir musibet olan veba kavimleri mahvetti, bir nesli alıp götürdü, umranın güzelliklerinden birçoğunu dürdü, büktü ve mahvetti. Devletlerin ihtiyarlayıp ulaşabildiği son hadine ulaştığı bir sırada veba zuhur etti ve devletlerin gölgesini (şanını ve şevketini) küçülttü, gerilettiler, kılıçlarını keskin yerinden körelttiler, kuvvetlerini zaafa uğrattı, devletleri dağılmaya ve çökmeye sürükledi, mal ve mülklerinin yok olmasına sebep oldu. İnsanların azalmasıyla arzdaki umran da eksildi. Şehirler, iş ve sanat yerleri harap oldu, yollar ve işaretler yok oldu, ülkeler ve meskenler ıssız ve kimsesiz kaldı, devletler ve kabileler zaafa duçar oldu, ülkelerde yaşayan insanlar değişti. Batının başına gelen şeyin doğunun başına da geldiğini tahmin ediyorum. Fakat bu da oranın kendi ölçüsüne ve umrandaki miktarına göredir. Şimdi varlığın dili alemde “Sön ve kabuğuna çekil!” diye nida etmiş, o da derhal bu çağrıya icabet etmişti. ... Ahvâl toptan tebeddül edince, halk da kökten tebeddül, alem baştan başa tahavvül etmiş gibi oldu. Sanki yeni bir halk, taze bir oluş ve önce var olmayan bir alem meydana gelmişti. Böyle olunca mahlukların, yer yüzünün, burada yaşayan kavimlerin onlara ait adet, anane ve dinlerin ahvâlini tedvin edecek olan bir tarihçiye bu çağda ihtiyaç vardır. Bu tarihçi kendi asrında, Mesûdî’nin o vakit tuttuğu usulü takip edecek, böylece kendisinden sonra gelen tarihçilerin tâbi oldukları bir asıl ve kaynak olacaktır.¹⁰⁷

“Ahvâlin tebeddülü ve âlemin tahavvülü” içinden geçilmekte olan zamanın bir tarihçi gözüyle yeniden değerlendirilmesini ve koordinatlarının çıkarılmasını gerekli kılmaktaydı. Ancak durum bundan ibaret değildi. Zira, Kuzey Afrika’da büyük bir yıkıma neden olan söz konusu veba salgını zaten yaşanmakta olan büyük ve köklü bir değişimin üzerine gelmiş, halihazırda belli bir istika-

107 İbn Haldun, *Mukaddime*, 195, 196. Bu pasajda Uludağ “devletler” şeklinde çoğul olarak tercüme edilmesi gereken kelimeyi tekil olarak “devlet” şeklinde tercüme etmiştir. Biz de aslına uygun olarak “*li’-d-düvel*” kelimesini ve ona yapılan atıfları “devletler” şeklinde çoğul olarak kullandık.

mette ilerlemekte olan sürecin sonunun gelişini hızlandırmaktan ve derinleştirmekten öte bir etkide bulunmamıştı. Nitekim, İbn Haldun'un da ifade ettiği gibi, veba musibeti o zamandaki "devletlerin ihtiyarlayıp ulaşabildiği son haddine ulaştığı bir sırada" zuhur etmişti. Ayrıca bu ihtiyarlık durumu sadece Batı İslam dünyası için değil, Doğu İslam dünyası için de geçerli idi. Abbasi devletinin son döneminde Arap asabiyeti ve hilafeti zaten son bulmuştu. "Artık iktidar ve hükümet etme, şarkta Arap olmayan hükümdarlarda olduğu gibi halis hükümdarlık ve saltanat şeklinde varlığını sürdürmüştü. Bu sultanlar sadece teberrüken halifeye itaat etme yolunu tutmuşlardı. Mülk ise bütün unvanları ve icapları ile kendilerine aitti, halifenin bunda hiçbir tesiri yoktu."¹⁰⁸ Diğer bir deyişle İslam dünyası (özellikle de Arap toplumu) uzun bir süredir çok derin bir buhran içerisindeydi ve tarihsel bir perspektife sahip gözlemciler için bu buhran genel bir inhitata ve bozulmaya tekabül ediyordu.¹⁰⁹ Bu bakımdan İbn Haldun'un düşüncesini tahrik eden yakın etmen "Mağrib'in XIV. yüzyılda karşı karşıya kaldığı bunalımın bilincine varması"¹¹⁰ olsa da, esas saik bu durumu da içine alacak şekilde Müslüman Arap umranının kapsamlı düşüşü idi. İşte söz konusu değişimin istikameti ya da bu genel inhitat algısı İbn Haldun'un cevap vermeye çalıştığı meydan okumanın mahiyetini teşkil etmekteydi. İbn Haldun'un zamanına kadar, giderek yoğunlaşan bu bozulma ve çöküş durumunun basit ve geçici bir buhran olmadığı, mukadder sona doğru ilerleyen ve geri çevrilmesi artık imkânsız bir süreç olduğu kanaati büyük bir yaygınlık kazanmıştı. İslam düşüncesinde pek çok tartışmaya neden olmuş olan ve tarihin sonu ile irtibatlı "Mehdiyet" inancının ve olağan dışı güçlere ve haberlere tevessülün halk arasında bu dönemde revaç bulmuş olması ve İbn Haldun'un bu meselelere Mukaddime'de reddiye mahiyetinde uzun bölümler ayırması söz konusu kanaatin etkisini ve yaygınlık derecesini göstermektedir.¹¹¹ Kısacası İbn Haldun, Cox'un deyişiy-le, kapsamlı bir "düşüş sorunu ile yüzleşmek zorunda kalmıştı:"

Reconquista İspanya'daki İslami varlığı Granada'ya sıkıştırmıştı. Kuzey Afrika devletleri bir yandan göçebe kabilelerin diğer yandan da Akde-

108 İbn Haldun, *Mukaddime*, 446.

109 Dhaouadi, M., "The Part Ibn Khaldun's Personality Traits and his Social Milieu Played in Shaping his Pioneering Social Thought," *İslam Araştırmaları Dergisi* 2 (1998): 40.

110 Yves Lacoste, *İbn Haldun*, 78.

111 İbn Haldun, *Mukaddime*, 581-604.

niz’deki deniz yollarını kontrol altına almış olan kuzeydeki Hristiyan devletlerin sıkı baskısı altındalardı. Hristiyanlar ve Yahudiler uluslararası ticaretin başlıca simsarları haline gelmişlerdi. Doğu’da ise, Moğol istilası, sonunda istilacılar İslami kültür içinde asimile olmuşlarsa da mevcut yapıları darmadağın etmişti. Başlıca şehirler tahrip edilmiş, sulama sistemleri ya bozulmuş ya da tamamen mahvolmuş; aşırı vergiler ve iltizam uygulamaları iktidarı parçalamış ve idarî teşkilatın altını oymuştu. Her ne kadar İslam’ın kültürel üstünlüğü devam etmekteydiyse de İslam egemenliğinin maddi temelleri son derece zayıflamıştı.¹¹²

Nitekim, İbn Haldun’un yaşadığı yılları (1332-1406) da içine alan 1300-1450 arası dönem modernlik öncesi İslam tarihinin “en karanlık” dönemi olarak kayıtlara geçmiştir.¹¹³ Kabaca 1500 yılından itibaren görülen ve 1700’lü yıllara kadar sürecek olan toparlanma ve ikinci atılım dönemi ise İbn Haldun’un ve çağdaşlarının öngöremeyeceği kadar uzaktaydı. Dolayısıyla İbn Haldun’un da mensup olduğu nesillerin nezdinde kolektif varoluş düzeyinde geleceğe dair ümitvâr olmak için pek bir maddî neden bulunmamaktaydı. Burada altının çizilmesi gereken asıl husus özellikle siyasal ve ekonomik alanlarda hissedilen söz konusu buhranın ve inhitat durumunun psiko-ontolojik ve teolojik yansımalarının da olduğu dur. Zira özünü Arap halklarının oluşturduğu Müslüman topluma mensup bir birey için “ideal” ile “reel” arasındaki makas daha önce hiç olmadığı kadar açılmıştı. İnsanlar arasından çıkarılmış “en hayırlı ümmet”¹¹⁴ nasıl böyle bir zillet içinde olabilirdi? Üstelik bu zillet hali, erken dönem Hristiyan düşüncesinin aksine, İslam’ın müminlerin bireysel iç dünyalarına ilaveten kolektif dış dünyalarını da tanzim etmeyi ve müreffeh kılmayı vadetmesine rağmen yaşanmaktaydı. Daha davetinin ilk günlerinde, İslam Peygamberi, Mekkeli müşriklere “Sizi öyle bir söze çağırıyorum ki, o kelimeyi söylediğiniz takdirde Araplara hâkim olacak, Arap olmayanlara üstünlük sağlayacaksınız.” derken tebliğ ettiği dinin uhrevî kurtuluşun yanı sıra dünyevî hâkimiyeti de getireceğinin güçlü işaretlerini vermekteydi. “İnananların üstün geleceği” ise Kur’an tarafından tescil edilmişti.¹¹⁵ Ayrıca o zamana kadarki tarihî akışın seyri de bunu doğrular mahiyetteydi. Müslüman Arap toplumunun kendi

112 Robert Cox, *Approaches to World Order* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 157.

113 Hodgson, *The Venture of Islam*, 2: 372.

114 Ali İmran Suresi, 110. ayet.

115 Ali İmran Suresi, 139. ayet.

içinde yaşadığı tüm gelgitlere ve kargaşalara rağmen, İslam dini ve siyasal düzeni coğrafi olarak sürekli bir yayılma içerisindeydi. Müslüman Arapların genel siyasal hâkimiyetinin tarihte eşine ender rastlanır bir hızda ve kapsamda gerçekleşmiş olması ve dünyanın geri kalanına nispetle İslam dünyasında tecrübe edilen refah ve bayındırlık durumu Müslümanlara kendi toplumlarının dünya tarihinde bir istisna teşkil ettiğini ve ilahî bir desteğe mazhar olduklarını hissettirmekteydi. Ne var ki, XIV. yüzyıla gelene kadar siyasal düzen ve hakimiyete dair her şey tersine dönmüştü. Bu meydan okumaya öyle bir cevap bulunmalıydı ki söz konusu cevap sadece yaşanmakta olan köklü değişimi tespit etmekle kalmamalı, “ideal” ile “reel” arasındaki büyük mesafeden kaynaklanan bu psiko-ontolojik gerilimi de temel İslami ilkeler doğrultusunda ve evrensel tecrübe ve makuliyet çerçevesinde izah edebilmeliydi.

Böyle bir meydan okumaya tarihin herhangi bir safhasında ve dünyanın herhangi bir yerinde verilebilecek tepkiler ve/ya cevaplar arasında üç tanesi özellikle öne çıkmaktadır: İlki, bireysel düzeyde bir “kaçış” ve “geri çekilme” tepkisidir. İnsanların kendi hayatları üzerindeki kontrollerini kaybettikleri ve sorunlarla baş edebilme kudretinden yoksun oldukları hissinden beslenen kadercilik, tabiat-üstü güçlere meyletme, içe kapanma, dünya hayatını küçümseme ve dolayısıyla onunla ilgili kayıpların etkilerini görmezden gelme bu tepkinin başlıca tezahürleridir. Bu tepkinin İslam kültür iklimindeki kurumsal görünümü ise batınî düşüncenin ve tavrın farklı toplum katmanları arasında yaygınlaşmasıdır.

İkincisi, toplumsal düzeydeki “suçluluk” algısı ve bu algıya verilen “selefi” tepkidir. Bu tepki önceki nesillere kıyasla şimdiki nesillerin ilahî mesajın anlaşılması ve yaşanması noktasında kapsamlı ve derin bir zaaf ve yanlış içerisine düştükleri inancına dayalıdır. Söz konusu tarihsel inhitatın ve kötü gidişatın müsebbibi zaman içerisinde “gerçek din”den uzaklaşmak, yani ahlaki ve zihinsel dejenerasyondur. Nitekim, “üstün gelme”yi Allah Kur’an’da “inanma”ya ve Hz. Peygamber de muhtelif hadislerinde “Kur’an’a ve Sünnet’e sımsıkı sarılma” şartına bağlamıştır. Müslümanlar Kur’an’dan ve Sünnet’ten ayrıldıklarından dolayı zillet içerisinde dirlirler. Düşünsel düzeyde “selef-i sâlihîn”in yoluna dönme ve eylem düzeyinde “sünnet”e sarılma çağrıları bu “suçluluk” tepkisinin entelektüel tezahürleri olarak okunabilir. Kurumsal düzeyde görülen “muhafazakârlık” ve “yeniliklere kapalı olma durumu” da yine aynı tepkinin bir uzantısı olarak değerlendirilebilir.

Bu meydan okumaya verilebilecek diğer bir tepki ise, tarihte benzer buhran dönemlerinde yaşamış siyaset filozoflarının pek çoğunun düşüncesinde de görülebileceği gibi, kanunvârî genellemelere dayalı “realizm”dir ki İbn Haldun’un düşüncesinin bu tepkinin birecessümü olduğu açıkça görülmektedir. İbn Haldun diğer psikolojik ve zihinsel tepkileri yadsımaz, tam aksine bu izahları ve tepkileri bir ölçüde benimsediği bile söylenebilir. Ancak o bu izahlarla yetinmemekte, onların da ardını görmek istemektedir. Mesela, yöneticilerin ya da halkın ahlaki dejenerasyonu veya siyasal ve toplumsal birliğin erozyonu birer hakikat ve kötü gidişatın yakın nedenleri arasında sayılabilir elbette. Ancak, İbn Haldun’a göre bu durumun sebeplerini incelemek ve sorunun kökenini teşhis etmek, altta yatan gerçek hastalığın ne olduğunu anlamadan semptomların tedavisine odaklanan kötü doktorlar gibi insanları Sünnet’e ve ahlaklı olmaya çağırmaktan daha önemli ve daha faydalıdır. Tarihte ve farklı toplum birimlerinde gayrı iradî yapısal unsurları ve kendini tekrar eden düzenlilikleri görmeye mütemayil olan İbn Haldun, İslam tarihine bu gözle baktığında, büyük ve küllî bir toplumsal enerji (asabiyet) ile tarihsel yolculuğuna çıkan Müslüman Arap toplumunun bu enerjisini tedricen yitirdiğini, bu süreç içerisinde art arda yaşanan safhaların her birinin bir önceki tarafından belirlendiğini, sürecin son derece yavaş ve derin bir akışa sahip olduğunu, bu nedenle de insanlar tarafından kolaylıkla fark edilemediğini, en önemlisi de bu sürecin geri döndürülmesinin imkansız olduğunu görmüştü. Netice itibarıyla, İslam dünyasında yaşanmakta olan sürecin insanlık durumunun mutad bir modeli olduğuna kanaat getirmişti. Diğer bir deyişle İbn Haldun, söz konusu inhitat durumunu ve ideal ile reel arasındaki gerilimi, Müslüman Arapların tarihsel tecrübesini “sıradanlaştırarak” izah etme yolunu tercih etmiştir.

Siyaset ve toplum söz konusu olduğunda “İslam istisnacılığı” diye bir şeyden bahsedilemez. Zira, “Şer’î bir kural ya da husus kolay kolay varlığın gerekliliklerine muhalif olmaz.”¹¹⁶ İnsanlık tarihi boyunca her yerde ve zamanda olduğu gibi Müslüman Arapların umranı da siyaset ve toplum alanlarında mevcut olan Sünnetullah’a, yani evrensel ve değişmez kanunlara tabidir. İslam’ın en mükemmel din olması ya da Müslümanların en hayırlı ümmet olması

116İbn Haldun, *Mukaddime*, 432. (Uludağ “*il-emri’l-vücûdiyyi*” ifadesini tabikat ve vakıalar” olarak tercüme etmiştir. Bu ifadeyi “varlığın gereklilikleri” şeklinde karşılamayı daha uygun buluyoruz.)

onları Allah'ın koyduğu bu evrensel yasalardan azade kılmaz. Bu yaklaşımın en bariz tezahürlerinden biri genel olarak dinî davetin ve hatta nübüvvetin dahi başarıya ulaşmak için asabiyete duyduğu ihtiyaçtır.¹¹⁷ Nübüvvetin başarıya ulaşmaması diye bir şey söz konusu olamayacağından, asabiyet nübüvvetin zatî bir unsuru olarak telakki edilmiş ve daha en başında Allah nebî olarak içinde yaşadıkları toplumda hasep ve asabe sahibi olan insanları seçmiştir.¹¹⁸ Ancak, peygamberlerin dışındaki insanlar için, davalarında ne kadar haklı ve doğru olurlarsa olsunlar, asabiyete yaslanmayan bir mücadele veya hareket başarısız kalmaya mahkumdur. Böyle bir şeye yeltenenler de kendilerini “helak ve felaket uçurumuna yuvarlanmış olurlar.” Nitekim, “harikulade hallere sahip olma en çok kendilerine yaraşan peygamberler için bile bu durum [asabiyet ihtiyacı] söz konusu oluyorsa, normal kimselerin asabiyet olmadan galip gelebilecekleri nasıl düşünülebilir?”¹¹⁹ İbn Haldun'un “İmamlar Kureyş'tendir” hadisine¹²⁰ veya Hz. Osman'ın halifelüğünden itibaren Emevî devletinde yaşanan duruma¹²¹ dair asabiyete dayalı yorumları da aynı yaklaşımı yansıtır. Diğer bütün toplumsal birimler için geçerli olduğu gibi “İslam cemiyeti için [de] asabiyet zaruridir. Allah'ın dinî emri asabiyetin mevcut olması halinde gerçekleşir.”¹²²

Tüm bunlar, İbn Haldun'un düşüncesine göre, Müslüman Arap toplumunun başına gelenlerin, yani yaşanan inhitat halinin, onun “müstesna” olmadığını, tam aksine evrensel düzeydeki toplumsal ve siyasal kanunlara tabi olduğunu göstermektedir. Diğer bir deyişle söz konusu inhitat hali son derece normal, sıradan ve tam da olması gerektiği gibidir. Bunda hayret edilecek bir şey yoktur.

İbn Haldun'un Çözümlemesi Ne Kadar Evrenselidir?

İbn Haldun *Mukaddime*'deki toplumsal-siyasal çözümlemesinin evrensel olduğunu düşünür. Merkezine asabiyet kavramını yerleştirdiği modeli ile sadece Mağrib'deki prensliklerin veya daha geniş ölçekte Müslüman toplumların değil, Roma ve İran tecrübelerini de içine alan büyük siyasal düzenlerin mahiyetini açıkladığına inanmaktadır. Örneğin “Asabiyetin devam etmesi şartı ile, bir milletin bir boyundan giden mülk mutlaka öbür boya avdet eder” başlıklı

117 İbn Haldun, *Mukaddime*, 334, 379.

118 İbn Haldun, *Mukaddime*, 278, 279.

119 İbn Haldun, *Mukaddime*, 379, 380.

120 İbn Haldun, *Mukaddime*, 430, 431.

121 İbn Haldun, *Mukaddime*, 443.

122 İbn Haldun, *Mukaddime*, 439.

bölümde milletlerin (ümmetlerin) sahip olduğu genel bir asabiyeti ve bu asabiyetten pay almış olan boyların da birbirlerini müteakip mülke sahip olmalarını ele alır. Bu bağlamda sadece Mağrib’deki Berberîlerden, mesela Sinhâce’den veya Zenâte’den bahsetmekle kalmaz, Âd, Semud, Amalika, Himyerîler, Ezvâ ve Mudar boylarında sırasıyla tecessüm etmiş ve çok uzun bir süreye yayılmış olan bir genel Arap asabiyetinden ya da Yunan-Roma ve Keyyânî-Sasânî asabiyetlerinden örnekler verir.¹²³ Bununla birlikte bazı çağdaş araştırmacılara göre, yukarıda “pragmatik okumalar” örneğinde görüldüğü gibi, İbn Haldun’un teknik bir terim olarak formüle ettiği “asabiyet, Kuzey Afrika’ya özgü bir niteliktir ve burada gördüğümüz kabile olgusunun kalıcılığını ve siyasal kararsızlığını açıklar.”¹²⁴ Bu bakımdan “İbn Haldun’un kuramları ne evrensel bir uygulama alanına ne de öncesiz ve sonrasız bir değere sahiptir.”¹²⁵

Söz konusu araştırmacıları böyle düşünmeye sevk eden unsur, büyük ölçüde, İbn Haldun’un kavramsallaştırma sürecinde benimsediği yöntemi iyi anlamamakla alakalıdır. Şöyle ki: *Mukaddime*’yi ilk defa okuyanlar genelde İbn Haldun’un eklektik bakış açısından, çözümlemesine olan güveninden, zihninin berraklığından ve *Mukaddime*’deki kavramsal örüntünün gücünden ziyadesiyle etkilendirler. Ancak, biraz daha dikkatli ve derin okumalar beraberinde birtakım muğlaklıklar ve soru işaretleri getirir. Bunun nedeni; “asabiyet,” “umran,” “hadâret” ve “bedâvet” gibi İbn Haldun’un düşünce sisteminin omurgasını teşkil eden bazı terim veya kavramların taşıdığı çok katmanlı veya çok boyutlu anlam yüküdür. Bununla birlikte, suya atılan taşın oluşturduğu iç içe geçmiş halkalar misali, bu anlamlar birbirleriyle tenakuz oluşturmada derinleşirler veya farklılaşırlar.

Mukaddime’de İbn Haldun’un çıkış noktası bu kavramların kendi zamanında ve mekânında bilinen konvansiyonel manalarıdır. Fakat modelin inşası ilerledikçe ve detaylara girildikçe İbn Haldun kullandığı kavramları ilk hallerinden daha geniş alanları işaret edecek biçimde kullanır ve onları teknik terimlere dönüştürür. Evrensellik, söz konusu kavramların bu teknik terime dönüşmüş halleri ile sağlanır. Bu değişikliği yaparken, kavramların özüne ve işlevine sadık kalır görünür. Örneğin, başlangıç aşamasında asabiyet, İbn Haldun’a göre, “sadece nesep birliğinden ya da [*velâ*

123İbn Haldun, *Mukaddime*, 359-361.

124Lacoste, *İbn Haldun*, 121.

125Lacoste, *İbn Haldun*, 185.

ve *hîlf* gibi] o manadaki bir şeyden hasıl olur.”¹²⁶ Bu tanımı esas aldığımızda asabiyetin yegâne kaynağının kan bağı ya da onunla irtibatlı bir ilişki olduğu düşünülebilir. Bu da asabiyet kavramının yerel ve sınırlı bir kullanım alanı olduğuna delalet eder. Nitekim, on dördüncü yüzyıl Kuzey Afrika’sında ve kabile-temelli toplum anlayışında asabiyet tam da budur, yani akrabalar arasındaki kan bağının doğurduğu bir hususiyettir. Öte yandan, modelin daha ilerleyen safhalarında İbn Haldun asabiyeti doğuran esas amilin kan bağı (nesepe) değil, insanlar arasında oluşan birlik (*ittihâd*) ve kaynaşma (*iltihâm*) hali olduğunu söyler. Zira, “nesebin faydası da söz konusu bağdan ve kaynaşmadan ibarettir.”¹²⁷ Kan bağının en başta zikredilmesinin nedeni ise söz konusu kaynaşmayı, özellikle tarım toplumunda, en doğal ve yaygın şekilde sağladığı içindir. Zaten, nesepler genişleyip de kan bağı ilişkisi açık seçik olma vasfını yitirirse, biyolojik olarak kan bağı mevcudiyetini sürdürse bile, asabiyet zayıflar.¹²⁸ Halbuki, “kaynaşmanın husule gelmesine esas olan husus, bir arada yaşama, yekdiğerini savunma, uzun süren temas, birlikte yetişme ve süt emme durumunun meydana getirdiği rabita ile hayat ve mematla ilgili olan sair hallerden ibarettir.”¹²⁹ Bu bakımdan, kaynaşma halini ortaya çıkaran her ilişki sebebi asabiyetin kaynağı olabilir. “Tek bir nesepten gelmeseler dahi beşer tabiatında kaynaşma ve birleşme hususiyeti mevcuttur.” Bu kaynaşma ve birleşme de asabiyet oluşturabilir. Nitekim, bazen başı bozuk ve ayak takımı toplulukların üyeleri arasında da asabiyet görülebilmektedir.¹³⁰ “Nesepteki semereler mevcut olunca,” der İbn Haldun, “nesepe de gerçekten mevcut olmuş gibidir. Çünkü bir kimsenin bunlardan veya şunlardan olmasının, onlara ait ahkâmın ve ahvalin onun üzerinde de cari olmasından başka bir manası yoktur.”¹³¹ Hem ayrıca insan “nesebinin değil, adetlerinin çocuğu ve ürünüdür.”¹³²

Asabiyet özelinde görülen bu işlevsel anlam genişletmesi ve teknik bir terime dönüştürme işlemi umran, hadaret, bedavet ve mülk gibi diğer bazı merkezi kavramlarda da görülmektedir. Ne var ki İbn Haldun yaptığı bu kritik müdahalelere ilişkin okuyucuyu açık-

126 İbn Haldun, *Mukaddime*, 334.127 İbn Haldun, *Mukaddime*, 335.128 İbn Haldun, *Mukaddime*, 335.129 İbn Haldun, *Mukaddime*, 413.130 İbn Haldun, *Mukaddime*, 684, 685.131 İbn Haldun, *Mukaddime*, 337.132 İbn Haldun, *Mukaddime*, 700.

ça uyarımaz. Bu kavramlardaki esnekliğin ve muğlaklığın, siyaset ve topluma ilişkin burada zikredilmeyen potansiyel sorunsalları var-sayarak, ucu açık şekilde sürmesini ister gibidir. Tabii söz konusu kavramların anlamlarını bulup çıkarmak bir görev olarak okuyucuya kalır.¹³³ Bunun için de bu kavramları birbirlerinden kopuk bir biçimde değil de *Mukaddime*’nin genel bütünlüğü içerisinde ve İbn Haldun’un bakış açısını göz önünde bulundurarak ele almak zorunludur.

İşte bu esneklik ya da anlam zenginliği fark edilmezse *Mukaddime*’nin anahtar kavramları belli bir zamanın ve mekânın nevi şahsına münhasır özelliklerini imlemekten öte gidemezler. Bu da İbn Haldun’un modelinin ya da düşüncesinin XIV. yüzyıl Kuzey Afrika’sına ya da aynı şartları taşıyan sınırlı sayıdaki başka örneklerle hapsolmasına neden olur. Oysaki İbn Haldun’un düşüncesi, dünya genelinde pek çok gözlemcinin de takdir ettiği gibi, dar bir zamana ve mekâna indirgenemeyecek kadar zengindir. Ayrıca günümüzde toplum bilimleri alanında her zamankinden çok ihtiyaç duyulan açılımın imkanlarını barındırmaktadır. Bu nedenle *Mukaddime*’deki kavramları kendi çok katmanlılığı içinde değerlendirebilmek İbn Haldun’un düşüncesini anlamak açısından elzemdir. Özetle, kavramsallaştırma yöntemi dikkate alındığında, İbn Haldun’un düşüncesinin evrensel düzeyde siyasal ve toplumsal ilişkilerin tabiatını anlamak ve açıklamak için gerekli araçları sunduğu söylenebilir.

İbn Haldun’un Düşüncesinin İstisnailiği (Öncesizliği ve Sonrasızlığı) Meselesi

Mukaddime’yi sonlandırırken İbn Haldun samimi bir dilekte bulunur:

Umulur ki bizden sonra gelip de Allah’ın sıhhatli bir fikir ve açık bir ilimle teyid ettiği kimseler, umranın meselelerinde bizim yazmış olduklarımızdan daha fazla derinlere dalarlar. Belli bir fenni meselelerini (noksansız olarak tadad ve) tesbit etmek, o fenni ilk olarak kuran kimsenin üzerine düşmez. Onun üzerine düşen yegâne şey, ilmin konusunu tayin, bölümlerini tasnif ve bahislerini tesbit etmekten ibaret-

¹³³Örnek olarak son zamanlarda yapılmış özgün bir asabiyet okuması için bkz. Kamuran Gökdağ, *İktidar Teleolojisi: İbn Haldun’un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyet* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019).

tir. Ondan sonra gelenler, kemale erinceye kadar peyderpey bu ilme yeni birtakım meseleler ilave ederler.¹³⁴

Ne var ki bugünden geri dönüp bakıldığında İbn Haldun'un bu dileğinin ciddi bir karşılık bulmadığı aşikardır. Hatta, yukarıdaki literatür taramasından da görülebileceği gibi, bu takipsizlik durumu bazen kendinden önceki düşünce hayatına da teşmil edilerek İbn Haldun, "biricik, Orta Çağ düzenine ve zihniyetine nispet edilemeyen, son Yunanlı ya da ilk Avrupalı (Annalist), modern, İslam içinde İslam olmayan, yalnız dahi, müstesna bir düşünür, kendi semasında tek yıldız" şeklinde tavsif edilmiştir. Farklı niyetler ve arka planlara sahip bu nitelermelerin hepsini aynı kefeye koymak doğru olmasa da İbn Haldun'un İslam medeniyetinde "öncesiz ve sonrası" olduğuna dair yaygın ama sorunlu bir algının varlığı inkâr edilemez. İbn Haldun'un düşüncesinin son derece özgün ve yenilikçi olduğu konusunda bir şüphe yoktur. Öte yandan bu durum onu İslam düşünce muhitinden ya da "İslam Orta Çağı"ndan kopararak başka bir düşünce muhitine eklemlenmeyi gerektirecek derecede bir istisnailik oluşturmaz. Daha doğru bir nitelmeyle, İbn Haldun toplumsal ve siyasal düşünce ile tarih yazımı söz konusu olduğunda klasik İslam düşüncesinin zirve ismidir, denebilir. Bu nitelme bir yandan ona hak ettiği itibarı teslim etmek, diğer yandan da onu İslam düşünce muhitinden kaçırmak veya dışlamak gibi tarihsel gerçeklere ve mantığa sığmayan bir yorumdan kaçınmak için daha isabetlidir. Nitekim İslam medeniyeti birikimi bu gözle kabaca bile taransa dahi hakikatin söz konusu algıdan daha farklı olacağı görülecektir. Zaten kendisi de "bu fennin bazı meselelerini ilim adamlarının kendi ilimleri ile ilgili delilleri arasında, dolaylı olarak bahis konusu ettiklerini" ifade eder.¹³⁵

Franz Rosenthal'in vurguladığı gibi, tek tek ele alındığında İbn Haldun'un dine dair herhangi bir yönelimi ya da düşüncesi öncesiz, dolayısıyla da geleneğin, hassaten de ehli sünnet çizgisinin dışında değildir.¹³⁶ Her ne kadar muhtelif nüanslar dikkat çekici olsa da İbn Haldun'un Allah-âlem arasındaki mutlak farklılığa dayalı varlık anlayışı ve "nefs kuramı"na dayalı insan ve bilgi tasavvuru Eş'arî (özellikle Gazzâlî ve Fahreddin Râzî gibi) kelamcılarının görüş-

134İbn Haldun, *Mukaddime*, 1090.

135İbn Haldun, *Mukaddime*, 205.

136Franz Rosenthal, "Ibn Khaldun in his Time," 173.

lerine paraleldir.¹³⁷ Nitekim kendisi de insan aklının (*havâssı zâhire* ve *havâssı bâtine*) sınırları dışında kalan ve metafiziğe ilişkin konularda bilginin yegâne kaynağının “haber,” yani nübüvvet olduğu hususunda bu çizgiyle uyumlu bir bakış açısına sahip olduğunu izhar eder.¹³⁸ Hatta çağdaşı ve ehli sünnet çizgisinin başlıca mümes-sillerinden olan Taftazânî’ye duyduğu derin saygıyı birkaç yerde tekrarlar.¹³⁹ İbn Haldun, Gazzâlî’yi takiben, âlemdeki var olan her şeyin yaratıcısının ve sebebinin Allah olduğunu ifade eden “Fâil-i Muhtar” anlayışıyla birlikte,¹⁴⁰ bilgiyi ve bilim yapmayı mümkün kılan ve “âdetullah” ve “sunnetullah” ifadelerinde temsil edilen “âdet kuramı”nı da benimser.¹⁴¹ Ona göre âlem, mesela İbn Miskeveyh ve düşüncesini yakından tanıdığı Nasıruddin Tûsî gibi feylesofların daha önce tafsilatını aktardıkları üzere, varlıklar arasındaki mükemmel bir tertip ve düzen üzerine yaratılmıştır.¹⁴² Hatta sufîyâne bir yaklaşımla âleme içkin, sadece ehlinin anlayabileceği, ilahî bir birliğin mevcut olduğunu söyler.¹⁴³ Düşünce ve ilim bu birliğe, oradan da âlemin delalet ettiği Yaratıcı’sına açılan kapıdır.¹⁴⁴ Zira insan, düşünce sayesinde “mabuduna ve resullerin O’nun nezdinden getirdiklerine dair nazar” eder ve istidalde bulunur.¹⁴⁵ Böylelikle İbn Haldun, kendinden önceki (Câbir ibn Hayyân, Kindî, Farabî, İbn Sinâ, Cahız, Mesudî ve Birunî’den İbn Miskeveyh, Tusî, Gazzâlî ve İbn Rüşd’e kadar) pek çok Müslüman ilim adamı ile birlikte âlemdeki her varlığın ve oluşun bilgisinin nihayetinde Allah’ın mutlak varlığına, birliğine ve kudretine işaret ettiği, bu bakımdan

137 Genel olarak kelimcilerin görüşleri, felsefecilerden hangi hususlarda farklılaştıkları ve geç dönem (müteahhirûn) kelimciler ile erken dönem (mütekaddimûn) kelimciler arasındaki farklar hakkında bkz. Ömer Türker, “Giriş,” *Şerhu’l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 17-89.

138 İbn Haldun, *Mukaddime*, 835-849.

139 İbn Haldun, *Mukaddime*, 874, 997.

140 İbn Haldun, *Mukaddime*, 823, 824.

141 Bkz. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. M. Kaya ve H. Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 166-177.

142 İbn Haldun, *Mukaddime*, 283, 284, 773.

143 İbn Haldun, *Mukaddime*, 756.

144 Cuveynî’nin de altını çizdiği gibi “alemin ‘alem’ olarak isimlendirilmesinin nedeni onun alemin sahibine delalet etmek üzere yaratılmış olmasındandır.” Bkz. Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: Brill, 2007), 19.

145 İbn Haldun, *Mukaddime*, 765

da ilim ile iştigal etmenin bu dünyadaki en şerefli görev olduğu anlayışına dayalı İslamî ilim atmosferine dahil olmuştur.¹⁴⁶

İbn Haldun'un coğrafyaya ilişkin görüş ve düşüncelerinin neredeyse tamamı –çevre koşullarının insanın fiziksel, psikolojik ve ahlâkî özelliklerine etkisi de dahil olmak üzere– kendinden önceki İdrîsî ve Mesudî gibi Müslüman coğrafyacıların ve Câhız ve Yakubî gibi edep geleneğine mensup düşünürlerin eserlerinde zaten mevcuttu.¹⁴⁷ İbn Haldun'un özellikle methedildiği tarih yazımı konusu da benzer bir hususiyet arz eder. Her ne kadar bu alanın klasik dönemdeki zirve ismi İbn Haldun olsa da İslam tarihinde kendinden önceki tarih yazıcılığını küçümsemek büyük bir hata olur. Nitekim, yer yer eleştirse de Mesudî gibi tarihçilere duyduğu hayranlığı İbn Haldun dahi gizlemez.¹⁴⁸ Tarif Khalidî'nin İbn Haldun'a gelene değin İslam tarih yazıcılığının serencamını anlattığı çalışması¹⁴⁹ bilimsel tarihçilik konusunda Müslüman tarihçilerin kat ettiği mesafeyi açıkça gözler önüne sermektedir. Ayrıca XIV ve XV. yüzyıllar İslam dünyasında tarih yazımına meylin yüksek olduğu bir dönemdir ve bu zamanda İbn Haldun dışındaki bazı tarihçilerin de tarih yazımı metodolojisine ilişkin önceliklere nispetle daha hacimli ve müstakil eserler verdikleri bilinmektedir.¹⁵⁰

Tikel bilgi ya da fikir anlamında İslam düşüncesindeki fıkıh, kelam, tasavvuf, edep ve felsefe geleneklerine yaslanan İbn Haldun'un dehası bu bilgi ve düşünceleri, özgün kavramsallaştırmalar eşliğinde, toplumsal ve siyasal fenomenleri izah etmek üzere sistematik bir bütün içerisinde bir araya getirerek *ampirik bir bilimsel model* inşa etmesinde kendini gösterir. Söz konusu model inşası toplumsal ve siyasal alanda daha önce bu ölçekte ve bu tutarlılıkla yapılmamıştır. Onu emsalleri arasında zirveye taşıyan ve bugün itibarıyla önemli kılan husus da budur. Ancak, tekrar etmek gerekirse, İbn Haldun hiçbir şekilde İslam kültür muhitine aykırı

146Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, çev. N. Avcı, K. Turhan, A. Ünal (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008).

147Bkz. Tarif Khalidî, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 116.

148İbn Haldun, *Mukaddime*, 196.

149Khalidî, *Arabic Historical Thought*.

150Bkz. Franz Rosenthal, "Ibn Khaldun in his Time," 171. İbn Haldun'un çağdaşı olan İcî (Muhammed b. İbrahim) ve ondan sonra gelen Kâfiyeci ve Sehavi örnek olarak verilebilir. Bkz. Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* (Leiden: Brill, 1968).

ve tikel düşünceler söz konusu olduğunda öncesiz bir düşünür değildir.

Öte yandan, toplumsal ve siyasal fenomenlerin sistematik olarak çalışılması açısından İbn Haldun’un dikkate değer düzeyde bir takipçisinin olmadığı bir hakikattir. Diğer bir deyişle, *Mukaddime* gibi muhteşem bir altyapının ve girişimin varlığına rağmen modern dönemlere kadar İslam dünyasında umran ilminin ya da onun muadili sayılabilecek toplum bilimlerinin geliştiği söylenebilir. Ne var ki bu durum da onun İslam kültür muhitinden koparılması için bir mazeret oluşturamaz; ancak makul bir izahı gerekli kılar. Bu açıdan bakıldığında, umran ilminin İbn Haldun’dan sonra kurumsal bir kimlik veya varlık kazanamamasının öne çıkan üç boyutu bulunmaktadır. Bunlardan ilki, on dördüncü yüzyılda İslam dünyasında İbn Haldun’un düşüncesinin muhatabı olan epistemik cemaatin genel durumu, daha doğrusu yaratıcı ve yenilikçi girişimlere bakışı ile ilgilidir. Bunun içinse İslam dünyasının her yerine bakmaya gerek yoktur. Zira İbn Haldun’un da ifade ettiği gibi zamanının ilim merkezi Mısır’dır. Irak, Horasan ve Maveraunnehir gibi bir zamanlar bilim ve sanatlarla meşhur olmuş yerler “harap olup ilim ve sanatların husulünde Allah’ın sırrı olan oralardaki hadaret ortadan kalkınca acemlerdeki ilim de tamamıyla yok olup” gitmiştir. “Şimdi hadaretçe Mısır’dan daha zengin bir yer yoktur. Burası âlemin anası, İslam’ın merkezi, ilim ve sanatların kaynağı durumunda bulunmaktadır.”¹⁵¹

Gerek yaklaşımı gerekse de ele aldığı konular itibariyle *Mukaddime*’nin yenilikçi yönünün İbn Haldun daha hayatta iken fark edilmiş olduğu konusunda bir şüphe bulunmamaktadır. Ayrıca İbn Haldun’un *Mukaddime*’yi *Kitabu’l-İber*’den ayrı bir şekilde ders olarak okuttuğu kaynaklarda zikredilmektedir. Ancak bunun özel dersler şeklinde mi yoksa ders verdiği medresenin müfredatının bir parçası şeklinde mi olduğuna dair bir netlik bulunmamaktadır.¹⁵² Diğer taraftan, söz konusu farkındalığa rağmen, İbn Haldun’un çağdaşları nezdinde umran ilmi ana-akım ilmî müfredata veya medrese sistemine dahil edilebilecek kadar değerli ve faydalı bulunmamıştır. Bunun bir nedeni, toplumsal süper-sistemlerin dönüşümünde sıklıkla görülen ve döneme hâkim olan muhafazakâr ruh gibi görünmektedir.

151 İbn Haldun, *Mukaddime*, 997.

152F. Rosenthal, “İbn Khaldun in his Time,” 174.

Bir sosyo-kültürel süper-sistemdeki entelektüel dönüşümün en önemli safhalarından biri kurumsallaşmadır. Kurumsallaşma iyice olgunlaşmış (kemale ermiş) bir düşüncenin belli başlı kalıplar içerisinde derinleştirilmesini ve yaşatılıp yaygınlaştırılmasını sağlar. Bu yönüyle kurumsallaşma söz konusu düşüncenin pratik sonuçlarının devşirilmesini kolaylaştırırken, ilgili toplumun zihinsel yapısını da şekillendirir. Bu safha “ders kitabı” safhasıdır. Üzerinde uzlaşmış ve kemale ermiş bilgi ve modeller ilgili eğitim kurumlarında onaylanmış ders kitapları üzerinden kitleleşir. Kurumsallaşmış düşünce, Kuhn’un yukarıda değinilen ifadesiyle, “normal bilim” dönemidir. Bununla birlikte, kurumsallaşma yaratıcı düşüncenin duraklamasına da neden olabilmektedir. Nitekim, kurumsallaşmış bir düşünce dünyasında neyin “bilimsel” olup, neyin olmadığı; neyin “faydalı” olup, neyin olmadığı; hangi soruların sorulup, hangilerinin sorulamayacağı; hangi yöntemin kullanımının “meşru” olup, hangisinin olmadığı; kimlerin “otorite” sayılıp, kimlerin sayılmayacağı gibi pek çok mesele karara bağlanmış, “ders kitapları” yoluyla ilgili kesimler arasında yayılmış ve eğitim kurumlarında “ana-akım (ortodoks) yol” olarak hayata geçirilmiştir. Bu bakımdan kurumsallaşma, özellikle de nispi gerileme ve buhran dönemlerinde görülen muhafazakâr bir tutumla birleşince, kolektif düzeydeki yaratıcı açılımları imkânsız hale bile getirebilir.¹⁵³ “Kabul edilmelidir ki” der Marshall Hodgson,

muhafazakâr ruh belirli hamlelerin tek tek ihtiyatla karşılanmalarının toplamından daha fazladır. En iyisinin eski ve denenmiş yolların tekrarlanması olduğu, muhtemel bir yeniliğin değerinin ispatının onun mucidinin sorumluluğuna bırakılması ve değişimin basitçe bir gelişme değil de bir yozlaşma olarak görülmesi gerektiği ön kabullerine dayalı genel bir haleti ruhiye olarak muhafazakâr ruh, henüz detaylı bir değerlendirme aşamasına geçmeden bütün kararlara belirleyici bir şekilde nüfuz eder.¹⁵⁴

Muhafazakâr bilincin en önemli vasfı, mevcut olanı koruma refleksinin bir sonucu olarak değişime karşı takındığı tedirgin tutu-

153Huston Smith, Lincoln Steffens’tan naklen, kurumsallaşmaya dair hoş bir fıkra anlatır: Hakikat arayışında olan bir adam bir dağa tırmanmaktadır. Adamın gidişinden şüphelenen Şeytan bir yardımcısını adamın peşine tatar. Yardımcı bir süre sonra telaş içerisinde adamın zirveye ulaştığını ve Hakikat’e ulaştığını haber verir. Ancak Şeytan çok sakindir. “Üzülme,” der esneyerek, “onun aklına girer ve Hakikat’i kurumsallaştırmasını sağlarım.” Huston Smith, *The World’s Religions* (New York: HarperCollins, 1991), 5.

154Hodgson, *The Venture of Islam*, 2: 380.

mudur. Tahmin edilebileceği gibi bu temayül daha ziyade buhran ve inhitat dönemlerinin nispeten erken safhalarında yaygındır. On birinci yüzyıl itibariyle kuruluşunu tamamlamış olan ana akım Sünni paradigma, geç Orta Çağ’a kadar iyice pekişmiş, sayıları nihayetinde dört olarak istikrar bulmuş olan fikhî mezheplerin otoriteleri ve el kitapları kurumsal bir şekilde tebellür etmişti. Hukuk alanında öyle bir zirveye ulaşılmıştı ki “içtihad” devrinin sona erdiği ve artık “taklid” devrinin başladığı inancı, açıkça ifade edilmese bile, büyük ölçüde benimsenmekteydi. Nitekim, “çeşitli mezhep saliklerinin birbiri ardında namaz kılmalarının cevazı” gibi tartışmalarda kendini gösteren mezhep taassubu bu kurumsallaşma sürecinin bir yan ürünü olarak görülebilir.¹⁵⁵ Benzer bir kurumsal kemikleşme Eşârî ve Mâturîdî okullarının bazı genel kabul görmüş pozisyonlarının tahakkümünde kelam ilminde de yaşanmıştı.¹⁵⁶ İbn Haldun kendi zamanına gelene değin bu ilmin, faydalarını kabul etmekle birlikte, büyük ölçüde miadının dolduğunu, “çünkü mülhidler[in] ve bid’atçılar[in] yok olup gitti[ğini]” ifade etmektedir.¹⁵⁷ Tasavvufta bile tarikata giriş ritüellerinden tutun da tâbi olunan silsileye ve nefsin yükseliş mertebelerine kadar pek çok hususta bir standardizasyona ulaşılmıştı.¹⁵⁸ Özellikle şer’î ilimler alanında görülen bu kemale erme ve kurumsal katılaşıma halinin on birinci ve on ikinci yüzyıllarda yaygınlaşmaya başlayan medrese merkezli eğitim süreçlerinde yansımalarının olması elbette ki kaçınılmazdı. Fıkıh ilmini merkeze alan medrese sistemi içerisinde meşru kabul edilen sınırlı sayıdaki dinî ilimlerin zaman içerisinde otorite olarak istikrar bulmuş kitapları, ya da onların muhtasarları yetkin bir hocanın nezaretinde satır satır okunmakta, hatta ezberlenmekte ve hocanın önünde sesli olarak tekrarlanmaktaydı.¹⁵⁹ Bu otorite geleneğinin sürdürülmesi bir icazet mekanizması ile de garanti altına alınmıştı. Buhran dönemi kendini dayatıp da inhitat atmosferi her tarafı kapladığında, icazet mekanizmasında görülen dejenerasyona rağmen, söz konusu sisteme sadakat ve bundan taviz verilmemesi gerektiği hususu epistemik cemaat için hayati de-

155 Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 256.

156 Hodgson, *The Venture of Islam*, 2: 448, 449; ayrıca bkz. David S. Powers, *Hukuk, Toplum ve Kültür: Kuzey Afrika 1300-1500*, çev. İsmail Eriş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 16, 17.

157 İbn Haldun, *Mukaddime*, 832.

158 Hodgson, *The Venture of Islam*, 2: 449.

159 Jonothan P. Berkey, *Ortaçağ Kahire’sinde Bilginin İntikali*, çev. İsmail Eriş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 43.

recede önemli addedilir olmuştu. Amaç tevarüs edilen ilmî yapıyı herhangi bir zarara (yani değişikliğe) uğratmadan bir sonraki nesle aktarmaktı.¹⁶⁰ O zaman meşhur olan bir hikmetli sözün ifade ettiği gibi “İyi bir öğretmen kendisine neler öğretildiyse onları nakleder; ne eksik ne fazla.”¹⁶¹ İbn Haldun’un doğumundan bir sene sonra (1333’te) vefat etmiş olan ve “gerçek ilmin kitaplardan değil sadece âlim bir şahıstan alındığında ısrarcı” olan Bedreddin İbn Cemaa’ya göre “eğitimlerini sadece yazılı metinlere dayandırmaya teşebbüs edenler ‘en utanılacak fiillerden birini’ işlemekteydiler.”¹⁶² Standart medrese müfredatında başından beri kendine istikrarlı bir yer bulamayan aklî ilimler içinse söz konusu buhran döneminde durum daha da karanlıktır. Zira, İbn Haldun’un da belirttiği gibi, dönemin Avrupa’sının aksine, “Mağrib’de ve Endülüs’te esen umran rüzgârı kesilip umranın gerilemesiyle aklî ilimler de gerilemiş, çok azı müstesna aklî ilimler yok olup git[mıştır]. Bakiyesine şurada burada ve Sünnî ulemanın kontrolü altında rastlanmaktadır.”¹⁶³ İşte İbn Haldun’un büyük açılımı, ehlinin nazarında eldekini muhafaza etmekten ve gelecek nesillere aynıyle aktarmaktan daha önemli hiçbir şeyin olmadığı böyle bir döneme denk gelmişti. Bu durumda, söz konusu muhafazakâr tutumun umran ilmi gibi yeni bir ilmî disiplini bağrına basmaması ya da bu ilmin meselelerine sistematik bir şekilde ve derinlikli olarak eğilmemesi pek yadırganacak bir durum olmasa gerektir.

Umran ilminin kendinden sonra İbn Haldun’un beklediği yankıyı bulamaması hususunda öne çıkan ikinci amil, düşüncenin muharrik gücü olan meydan okuma ile ilgilidir. Yukarıda düşüncenin kolektif düzeyde harekete geçmesi için kapsamlı bir meydan okumaya duyulan ihtiyaçtan bahsetmiştik. Özelde ise İbn Haldun’un düşüncesinin içeriğini (tarih felsefesini) şekillendiren muharrik kuvvetin İslam dünyasının klasik merkezlerini (Arap havzasını) saran inhitat hali olduğunu söylemiştik. Ne var ki bu inhitat algısının süresi bir kıvılcım çıkarmaya yetmiş olsa da süregidecek bir ateşi yakmaya ve beslemeye kâfi gelmemiş görünüyor. “Bir sanatçı [veya ilim adamı] çok yaratıcı olsa da” diye gözler Hodgson, “takipçilerin onun yeni tarzına alışmaları zaman alır ve herhangi bir gelenek, yaratıcılığın kendisi kadar yaratıcı momente verilen tepkiye de ba-

160Hodgson, *The Venture of Islam*, 2: 442-444.

161Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 18.

162Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 38.

163İbn Haldun, *Mukaddime*, 874.

ğımlı olduğundan, takipçilerin tepki verme süresi belirleyicidir.”¹⁶⁴ Diğer bir deyişle, söz konusu buhran dönemi ve onun öne çıkardığı sorular İbn Haldun’un düşüncesinin ya da cevabının belli bir izleyici kitlesi tarafından benimsenmesine müsaade etmeyecek kadar kısa sürmüştür. Zira, İbn Haldun’un vefatından çok kısa bir süre sonra, İslam medeniyetinin yaklaşık iki yüzyıla yayılan buhranı sona ermiş, inhitat temayülü tersine dönmüş ve farklı merkezler siyâsî, ekonomik ve kültürel açıdan muazzam bir ivme ve kapsamla yükselişe geçmişti. Nihayetinde İslam medeniyetinin klasik kalpgâhını da içeren büyük ve o zamana kadar emsali görülmemiş bir siyâsal düzen kurulmuştu. Dünya ve insanlık tarihinin sonraki üç yüz yılına damgasını vuracak olan ve İslam medeniyetinin en parlak dönemini temsil eden bu uluslararası siyâsal düzenin başlıca aktörleri Batı’da Osmanlı İmparatorluğu, İran’da Safevî İmparatorluğu, Hindistan’da Babür İmparatorluğu ve Orta Asya’da Özbek İmparatorluğu’dur. Uluğ Bey Medresesi’nde, İstanbul’un fethinde, Semerkant ve İstanbul rasathanelerinde, Pîrî Reis’in haritalarında, Tac Mahal’de, Süleymaniye ve Selimiye camilerinde ve Semerkand, İsfahan, Bursa, Edirne ve İstanbul gibi şehirlerde tecessüm etmiş olan askerî gücün, siyâsal istikrarın ve ekonomik refahın zirve yaptığı bu dönemde inhitat hissini ve İbn Haldun’un buna verdiği cevabın düşünürlerin gündemini meşgul etmemesi de son derece beklendik bir durumdur. Nitekim, *Mukaddime*’nin ilgili epistemik cemaat içerisinde, özellikle de Osmanlı aydınları arasında, çok daha öncesinde biliniyor olmasına rağmen, yeniden meşhur olmasının (mesela Türkçeye tercüme edilmesinin) yeni bir buhran ve hesaplaşma döneminin başladığı XVIII ve XIX. yüzyılları bekleme bir tesadüf değildir.

İslam dünyasında İbn Haldun’un düşüncesinin kendisinden sonra niçin hak ettiği karşılığı bulmadığına ve *Mukaddime* gibi bir öncü girişime rağmen toplum bilimlerinin niçin gelişmediğine dair not edilmesi gereken üçüncü amil yine kolektif düşünceyi tahrik edecek meydan okuma, daha doğrusu böyle bir meydan okumanın yokluğu ile alakalıdır. Diğer bir deyişle Avrupa’da bilim devrimi, endüstri devrimi, kapitalizmin ve piyasa ekonomisinin yükselişi, hızlı nüfus artışı, kentleşme ve işçi sınıfının oluşumu, 1789, 1830 ve 1848 halk devrimleri ve nihayet kitle toplumunun, kitle siyasetinin, kitle iletişim araçlarının ve kitle kültürünün ortaya çıkışı gibi radikal gelişme ve değişmelerin ardı adına veya iç içe yaşandığı on sekizinci ve on

¹⁶⁴Hodgson, *The Venture of Islam*, 2: 383.

dokuzuncu yüzyıla kadar “toplum” kendisini dünyanın hiçbir yerinde ilgili düşünürler için çalışılması, anlaşılması, kontrol edilmesi ve yönlendirilmesi elzem müstakil bir araştırma nesnesi olarak dayatmamıştı. Bu nedenle “on sekizinci yüzyılın sonlarına dek, bugünkü anlamda bir sosyolojiden bahsetmek” mümkün olmamıştır.¹⁶⁵

1800 yılında Avrupa'nın (Rusya dahil) nüfusu 190 milyon iken 1900 yılına gelindiğinde bu rakam 400 milyona ulaşmıştı. Hızlı nüfus artışının ardındaki en önemli sebep tabii ki tıp alanındaki bilimsel ve teknolojik gelişmelere, özellikle de mikrop ile hastalık arasındaki ilişkinin keşfine bağlı olarak ölüm oranlarındaki radikal düşüş idi. Yine endüstrileşme ve kentleşmeye bağlı olarak büyük insan kitlelerinin bir arada yaşadığı kentler ortaya çıkmıştı. Avrupa'da 1800 yılında nüfusu yüz binin üzerindeki şehirlerin sayısı 70 civarında iken bu rakam yüzyılın sonuna değin 200'e ulaşmıştı. Kitle toplumlarının ortaya çıkışı hükümetleri de bir dizi önlem almaya itti. Bu minvalde Avrupa'da yaşanmış en önemli gelişmelerden biri kitlesel eğitim süreçlerinin tasarlanması ve yapılandırılması oldu. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Almanya (Prusya), Fransa ve İngiltere başta olmak üzere Avrupa'nın hemen her tarafında ilk öğretim giderek artan bir etkinlikle zorunlu hale getirilmişti. Kitlelerin endoktrinasyonu hükümetin yanı sıra pek çok menfaat grubunun da ilgisini çekmekteydi. Bu durum kitlelere ulaşmanın en etkili ve kolay yolu olan gazete ve dergi gibi kitle iletişim araçlarının insanların günlük hayatının vazgeçilmez bir parçası haline gelmesine neden oldu. Yine XIX. yüzyılın ikinci yarısında tüm Avrupa'da (Türkiye de dahil) parlamentoların açılması, siyasal partilerin kurulması, herkese oy hakkı düşüncesinin yükselişi söz konusu kitleleşmenin siyasal alandaki tezahürü olarak görülebilir.¹⁶⁶

Öte yandan, Avrupa için XVIII ve XIX. yüzyıllar Eski Rejim'in giderek artan oranda yok olup modern dünyanın aynı hızda onun yerini aldığı dönemdir. Ne var ki, bu geçiş süreci onu tecrübe edenler için son derece sancılı ve travmatik olmuştur. Toplumla birey arasındaki geleneksel bağların koptuğu ama modern bağların henüz onların yerini almadığı bu ara dönemin toplumsal yapısı, mensupları için Durkheim'ın tabiriyle tam bir “anomie” durumunu yansıtmaktaydı. Yani iyinin, doğrunun ve güzelin kriteri olan geleneksel

165Rudolf Richter, *Sosyolojik Paradigmalar*, çev. Necmeddin Doğan (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 27.

166Michael D. Biddiss, *The Age of the Masses: Ideas and Society in Europe since 1870* (New Jersey: Humanities Press, 1977), 29-45.

ahlâkî değerler ve standartlar kaybolmuş, tatmin edilemez bir irade benliklere hâkim hale gelmişti. Nitekim, hızlı kentleşme, endüstrileşme, makineleşme ve sekülerleşmeye paralel olarak köksüzlük, yabancılaşma, oryantasyon bozukluğu gibi büyük şehirlerde sıklıkla rastlanan kitlesel rahatsızlıklar ilgili düşünce adamlarını en fazla meşgul eden hususlar olmuştur. İşte Marx, Engels, Tönnies, Simmel, Durkheim ve Weber başta olmak üzere toplum bilimlerinin kurucu düşünürlerinin cevap vermeye çalıştığı meydan okuma özellikle XIX. yüzyıl Avrupa’sına hâkim olan söz konusu derin ve kapsamlı psiko-ontolojik buhrandır.¹⁶⁷ Bu büyük yıkımı önce anmanın, sonra da aşmanın yolunun toplumun müstakil bir cevher olarak yeniden keşfine dayandığı noktasında on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru giderek artan bir mutabakat şekillenmekteydi. Nitekim, sosyolojinin bir akademik disiplin olarak kurucusu olma payesine layık görülen Durkheim, on dokuzuncu yüzyıldaki derin toplumsal meydan okumaya bir cevap olarak o zamanlarda henüz şekillenmekte olan sosyoloji disiplinini önerir:

Tek efendinin kamuoyu olduğu bir ülkede yaşamaktayız. Bu efendinin akılsız bir despot haline gelmemesi için ise onu aydınlatmalıyız. Peki, bu bilimle yapılmayacaksa neyle yapılabilir ki? Bizde, şu an incelemesi gereksizce uzun sürecek sebepler neticesinde, topluluk bilinci zayıflamıştır. ... Toplumumuz organik bütünlüğünün yeniden farkına varmalı; birey, onu saran ve anlayan bu toplumsal kitleyi hissetmeli, onun hazır ve etkin olduğunun bilincinde olmalıdır. ... Pekâlâ baylar! Sanıyorum ki sosyoloji, bu fikirleri bütün diğer bilimlerden daha fazla benimsetebilecek olandır. Bireye toplumun ne olduğunu, toplumun onu nasıl tamamladığını ve onun yalnızca kendi gücüyle ne kadar yetersiz olduğunu anlatacak olan sosyolojidir. Sosyoloji bireye onun imparatorluk içinde bir imparatorluk değil, bir vücudun organlarından biri olduğunu öğretecek; ona, bu vazifesini özenle yerine getirmenin güzel yanlarını gösterecektir. Bireye yalnızca ve bütünüyle kendine değil, başkalarına da ait ve bağlı olmanın hiç de alçaltıcı bir şey olmadığını hissettirecektir. Kuşkusuz ki bu fikirler, halkın en iç tabakalarına kadar ulaşmadıkça gerçekten etkili olmayacaklardır. Fakat bunun için de öncelikle bu fikirleri üniversitelerde bilimsel olarak hazır hale getirmemiz gerekmektedir.¹⁶⁸

167Kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Bruce Mazlish, *A New Science: The Breakdown of Connections and the Birth of Sociology* (New York: Oxford University Press, 1989).

168Jacques Coenen-Huther, *Durkheim’i Anlamak*, çev. Serra Akyüz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 17.

Dolayısıyla, İslam dünyasında İbn Haldun'u müteakiben toplumbilim disiplinlerinin gelişmemesinin en büyük nedenlerinden biri "toplum"un, XIX. yüzyıl Avrupa'sında olduğu gibi, kendini inceleme ve anlaşılması elzem müstakil bir cevher olarak dayatmamış olmasıdır, diyebiliriz. Bu noktada, "eğer durum böyleyse, İbn Haldun'un hangi motivasyon ya da saikle *Mukaddime*'de toplumu kendisine bir araştırma nesnesi olarak seçtiği" sorulabilir. İbn Haldun'un toplumu (*el-ictimâ"ull-insanî*) müstakil bir nesne olarak konu edinmesinin ana gayesi tarih yazımı usulü bağlamında doğru haberleri yanlışlarından tefrik edebilmek için bir kıstas bulma ihtiyacıdır. Diğer bir deyişle, İbn Haldun toplumun tabiatının anlaşılmasının yanlış ya da yalan haberlerin ayklanmasının en etkili yolu olduğunu düşünür. İbn Haldun kitabının girişinde toplumun tabiatını inceleme yönündeki ilgisinin tarih yazıcılığında güvenilir bir yöntem arayışına müteallik olduğunu şüpheye mahal bırakmayacak derecede net ifadelerle ve tekrar tekrar belirtir.¹⁶⁹

Durum bu olunca, imkân ve istihale itibariyle (tarihi rivayetler ve) haberlerde hak olanın batıl olandan ayırt edilmesi konusundaki kanun ve kaide; umrandan ibaret olan beşerî içtimaa (ve insan cemiyetinin yapısına) bakmak, tabiatının icabı olarak ve bizatihi hallerinden olmak üzere umrana ilhak olunan şeyle, ârizî olduğu için ondan sayılmayan şeyi ve bir de umrana hiç âriz olmayan hususları birbirinden ayırt etmektir. Bu, (tarihi rivayet ve) haberlerde hakkı batıldan, doğruyu yalandan ayırt etme hususunda, hakkında şüphe edilmeyen bir burhan olma yönünden bizim için bir kanun olur. Bu takdirde umranda vaki olan hallerle ilgili bir şey işittiğimiz zaman doğruluğuna hükmedip kabul etmemiz lazım gelen şeyle, asılsız olduğuna hükmedip reddetmemiz icap eden şeyi öğrenmiş oluruz. Bizim için bu sıhhatli bir kıstas olur. Tarihçiler, naklettikleri haberlerde doğru ve isabetli yolu bu miyar ile araştırırlar. İşte bu birinci kitabı yazmamızın gayesi de bu kıstası tesbit etmektir. Bu husus haddizatında müstakil bir ilim gibidir. Çünkü özel bir konusu vardır. Bu konu beşerî umran ve insanî içtimadır.¹⁷⁰

Klasik düşüncenin İbn Haldun'un da benimsediği yöntemsel ilkesine göre, bir çalışma alanının müstakil bir ilim olabilmesi için

169“Lakin, haberleri aktaranlardan hangilerinin sahte, hangilerinin güvenilir oldukları hususunda kıstas, basiret sahibi olan tenkitçinin bizzat kendisidir. İmdi halleri itibariyle umranın birtakım tabiatları vardır. Haberler (ve doğru olup olmamaları husus) ona bağlıdır. Rivayetler ve eserler bu tabiatlarla açıklanır. (159) ... Onun için bu ilimle uğraşan, siyasetin kaideleri ve varlıkların tabiatlarını bilmeye muhtaçtır. (189)”

170İbn Haldun, *Mukaddime*, 204.

mevzusunun, mebâdisinin, mesâilinin, garazının ve faydasının bulunması icap eder. Umran ilminin mevzusu toplum (insanî iç-tima), mebadîsi birinci bölümde zikredilen öncüller veya mukad-demeler, mesaili umrana ârız olan haller, garazı umranın tabiatını bilmek ve faydası da tarih yazımında doğruyu yanlıştan ve yalandan ayırt etmeye yarayan bir kıstas sahibi olmaktır. İbn Haldun kendinden önce ulemanın veya hukemanın bu ilimle müstakil olarak niçin iştigal etmedikleri sorusuna cevap verirken söz konusu faydasının az veya önemsiz görüldüğü hususunun altını çizer: “Lakin hukema ilimlerin semeresi ve faydası açık olanlarını nazar-ı dikkate almış (ve onu tedvin etmiş) olmalıdır. Bizim bahsettiğimiz beşerî umran ve insanî içtimanın semeresi ve faydası –görüldüğü gibi– sadece haberlerdedir. Her ne kadar bu ilmin meseleleri esas ve özellikleri itibariyle şerefli ise de semeresi ve faydası haberlerin sıhhatini tesbit etmektir. Bu ise zayıftır. Onun için hukema bu ilmi terk etmiş ve üzerinde durmamıştır.”¹⁷¹ Açıkça görüldüğü gibi İbn Haldun toplumu inceleme nesnesi olarak benimsemesindeki esas gayenin tarih yazımında haberlerin sıhhatini tespit etmek olduğunu belirtir. Bu da söz konusu dönemin düşünürleri için toplumun müstakil bir inceleme nesnesi olmasını gerektirecek hayatî (acil ve elzem) bir motivasyonun tarihsel olarak henüz ortaya çıkmadığını göstermektedir. Bununla birlikte, motivasyonunun farklı olması, İbn Haldun’un yaptığı işin değerini düşürmez elbette. Hangi saikle bu yola girmiş olursa olsun İbn Haldun son derece başarılı bir şekilde ve evrensel düzeyde karşılığı olan bir yöntemle toplumu tahlil etmiş ve toplumsal meseleleri tartışmıştır.¹⁷²

171 İbn Haldun, *Mukaddime*, 205.

172 Söz konusu durumun bir diğer tezahürü de çağdaşlarının İbn Haldun ile ilgili değerlendirmelerde umran ilminin önemine dair göze çarpan bir değerlendirilmelerinin olmaması, *Mukaddime*’de tartışılan toplumla ilgili sorunsalların ilgili epistemik cemaat içerisinde neredeyse tamamen görmezden gelinmesidir. Yani günümüz okuyucusunu kendine hayran bırakan İbn Haldun’un toplum araştırması, Makrızî ve Sehâvî gibi birkaç istisnaî tarihçi haricinde, çağdaşı veya kendisinden sonraki düşünürlerin dikkatini cezbedecek ölçüde etkili olmamıştır. Umranın tabiatını anlama gayretine pek değinilmemesine rağmen İbn Haldun’un düşüncesi daha ziyade onun Hz. Hüseyin ve Fatımiler hakkında yazdığı ve genel yaklaşıma aykırı görülen birkaç cümle veya benzeri tali hususlar üzerinden değerlendirilmiştir. Bu durum, kısmen döneme hâkim olan tutucu ve muhafazakâr ruh hali ile izah edilebilirse de esas amilin söz konusu zaman diliminde toplumsal yapının ve ilişkilerin müstakil olarak incelenmesine ihtiyaç duyulmayacak derecede yalın, anlaşılır ve sorunsuz görülmesi olduğu söylenebilir.

SONUÇ YERİNE: PARADİGMATİK BİR ALTERNATİF OLARAK İBN HALDUN'UN DÜŞÜNCESİ

Günümüzde ise, son yıllarda bütün dünyada hakkında yapılan çalışmaların sayısına bakılarak bile açıkça görüleceği üzere, İbn Haldun'un düşüncesi bir bütün olarak son derece değerli adedilmektedir. Bu değer İbn Haldun'un düşüncesinin, kimilerince modern toplum bilimlerinin erken bir habercisi olmasından, kimilerince Orta Çağ düzeninde eşine ender rastlanır bir "bilimsellik" taşımasından, kimilerince de *Mukaddime*'de geliştirilen toplumsal-siyasal modelin bugün bile bazı olay ve olguları açıklama kabiliyetinden ileri gelir. Bizim açımızdan ise İbn Haldun'un düşüncesinin değeri daha ziyade onun yaklaşımı ve kavramsal haritası itibariyle modern toplum bilimlerine alternatif bir paradigmatik çerçeve geliştirme imkânı taşımasında aranmalıdır.

Nitekim, İbn Haldun'un düşüncesine dair pragmatik okumalar söz konusu olduğunda, öncelikle kabul etmeliyiz ki, modern endüstriyel (ya da post-endüstriyel) toplumun yapısının ve dönüşümünün dinamiklerinin İbn Haldun'un önerdiği model ile bire bir örtüştüğünü düşünmek büyük bir hatadır. Aradan geçen yüzyılların siyasal birikimi ya da coğrafi ve kültürel çeşitliliğin ortaya çıkardığı farklı siyasal ve toplumsal tecrübeler bir yana, sırf ulaşım ve iletişim teknolojisindeki gelişmeler bile tek başına modelin günümüz dünyasına birebir aktarımını imkânsız kılmaktadır. Ancak İbn Haldun'un modelinin yaslandığı temel kavramları (*umran, bedavet, hadaret, asabiyet* vs.) tamamen "modern-öncesi" Kuzey Afrika tecrübesine ya da kabilevî veya patriarkal-patrimonyal toplum yapısına hasretmek de aynı ölçüde yanlış ve kısır bir tutumdur. Ayrıca bu, İbn Haldun'un hem yöntem hem de muhteva açısından *Mukaddime*'de çizdiği çerçeveye ve benimsediği yaklaşıma da uymaz.

İbn Haldun'un modelinin bir bütün olarak ya da bu modelle oluşturan temel kavramların tek tek en somut ve bariz biçimde kabile yapısına dayalı tarım toplumlarında karşılık bulduğu hususunda bir şüphe yoktur. Ne var ki hem modelin kendisi hem temel kavramlar hem de modelin önerdiği zamansal aralıklar, İbn Haldun'un akıl yürütme alışkanlığına da paralel düşecek şekilde soyutlanarak, esnetilerek ya da kısmen yenilenecek daha evrensel toplum-bilimsel araçlara dönüştürülebilir. Diğer bir deyişle, toplumsal olay ve olguların arızî nitelikleri göz ardı edilerek, özsel

nitelikleri esas alınabilir. Örneğin, modern endüstriyel toplumlarda coğrafi olarak birbirinden ayrılmış gruplara dayalı bir *bedavet-hadaret* kutuplaşmasından bahsedilemez. Ancak bu, modern toplumlarda sosyal-politik-ekonomik farklılaşmaların olmadığı ve bu farklılaşmaların bedavet-hadaret kutuplaşmasınıninkine benzer sonuçlar doğurmadığı anlamına gelmez. Zira, İbn Haldun’un düşüncesinde bedevileri hadarilerden ayıran işlevsel unsur bu iki zümre arasındaki coğrafi ayrışma ve buna bağlı olarak ortaya çıkan meslekî farklar değildir. Buradaki özsel dinamik, bedevilerin siyasal iktidara (*mülk*) nispetle toplumsal konumları ve bu konumdan neşet eden sistematik mahrumiyettir.¹⁷³ Dolayısıyla bu mahrumiyet dinamiğinin bulunduğu her yer ve zamanda, farklı ölçeklerde ve yoğunluklarda olsa da bir bedavet-hadaret ilişkisinden söz edilemez mi?¹⁷⁴ Kaldı ki, İbn Haldun’un insan tabiatının dönüşümüne dair çözümlemelerinin, tüketim ve üretim kalıplarının nesiller arası dönüşümüne dair değerlendirmelerinin, ya da *umran* veya *asabiyet* kavramlarına atfettiği anlamların sosyal-bilimsel açıdan bugün de kullanışlı kılınması için böyle bir anlam genişletmesine dahi ihtiyaç yoktur.

Paradigmatik okumalara gelince, İbn Haldun’un düşüncesinin “modern” olup olmadığı gibi Avrupa-merkezci kısır bir tartışmanın tahrikine kapılmadan, onun “kendisi” olarak nasıl bir paradigmatik çerçeve sunduğuna bakılmalıdır. Ana hatlarıyla yukarıda özetlenen bu tartışma, dikkat edilirse, bütün insanlık düşüncesi tarihinin Avrupa tecrübesine indirgenmesi neticesinde elde edilen ve “modern-öncesi”nden “modern”e doğru tek yönlü doğrusal bir akışı esas alan teleolojik bir tarih felsefesine yaslanmaktadır. Zira, Avrupa-merkezci olmayan bir perspektiften bakıldığında, İbn Haldun’un düşüncesi ne “modern” ile ne de “modern-öncesi” ile kastedilen zihniyet dünyalarına uymaktadır. Zaten, ilgili literatürde İbn Haldun’un düşüncesinin paradigmatik koordinatları

173 İbn Haldun, *Mukaddime*, 666.

174 Böyle bir akıl yürütmeyi mesela Arnold Toynbee’nin çalışmalarında görmekteyiz. Toynbee “bedevi” yerine “proleterya” kelimesini kullanır ve onu şöyle tanımlar: “Bir toplumun tarihinin herhangi bir aşamasında o toplumun bir şekilde ‘içinde’ (*in*) olan ama onun ‘parçası’ (*of*) olmayan toplumsal bir unsur ya da grup. ... Proleteryanın ayırt edici vasfı ne yoksulluk ne de sıradan (asil olmayan) bir doğumdur; bilakis ecdadından intikal etmiş olan toplumsal konumundan mahrum edilmiş olma bilinci ve bu bilinçten neşet eden hınçtır.” Arnold, Toynbee, *A Study of History*, muhtasar D. C. Somerwell (London: Oxford University Press, 1956), 1: 377.

üzerine bu denli ihtilafli görüşlerin ileri sürülmesinin nedeni de bu sunî tarihsel modelin içerisinde bakma ve her fikri “modern” olana nispetle tanımlama ısrarıdır. Bununla birlikte, bu itiraz, insanlık düşünce tarihinde evrensel anlamda ya da kültürel birimler içerisinde bir değişim dönüşüm yaşanmadığı şeklinde anlaşılmalıdır. Bilakis, buradaki itiraz, bu değişim ve dönüşümün, büyük ölçüde on dokuzuncu asırdan itibaren kabul edildiği şekliyle, “modern-öncesi”nden “modern”e doğru, doğrusal, tek yönlü ve evrensel (alemşümül) olduğu iddiasıdır.

İbn Haldun’un sosyal ve siyasî düşüncesi “modern” olarak nitelendirilemez, çünkü gerek yöntemsel olarak gerekse de ulaştığı sonuçlar itibarıyla yer yer ve zahiren modern hüküm, kuram ve modellerle paralellikler gösteriyor olsa da onun düşüncesinin yapıldığı ontolojik ve epistemolojik öncüller seti “modern” siyaset tasavvurunun öncüllerinden mühim oranda farklılaşmaktadır.¹⁷⁵ Diğer taraftan, İbn Haldun’un siyaset modeli yanlışlanmış ya da artık miadını doldurmuş ve “modern-öncesi”ne ait bir düşünce olarak da görülemez. Zira, İbn Haldun, modern düşünürlerce “modern-öncesi” ile özdeşleştirilen ve on yedinci yüzyıldaki “Bilim Devrimi” ile geri dönüşsüz bir şekilde yanlışlanan Aristotelesçi dünya görüşünün de müntesibi değildir. Dolayısıyla bu hususta, Aristotelesçi kozmolojiyi ve “tabî hukuk” anlayışını merkeze alan Yeni-Eflatuncu Hristiyan ve Müslüman filozoflardan da farklılaşır. İbn Haldun’un organizmacı toplum ve siyaset anlayışı veya yer yer kullandığı Aristotelesçi terminoloji bizi bu konuda yanıltmamalıdır. Zira, Aristoteles’in düşüncesi, her bir bileşenin bir değerine sıkı bir şekilde irtibatlı olduğu büyük bir felsefi-kozmozolojik sistemdir. Hiyerarşik, teleolojik ve özcü tabiat (*physis*) anlayışı, fizikten metafiziğe, biyolojiden siyaset ve ahlaka kadar Aristoteles’in düşüncesini yatay kesen temel kozmozolojik ilkedir. Yani, Ay-üstü dünyanın ezeli ve ebedi kürelerinin mükemmel dairevi hareketinden, ay-altı dünyanın dört unsuruna, insanoğluna, toplumsal-siyasi örgütlere ve bunların oluş ve bozulmasına kadar bütün varlıklar ve hareket bu tabiat ilkesine ve bu ilkeden neşet eden kanunlara tabi-

¹⁷⁵İbn Haldun’un düşüncesi ile modern sosyal bilimler düşüncesinin paradigmatik mukayesesi için bkz. Nuruhan Ardiç, “Beyond ‘Science as a Vocation’: Civilizational Epistemology in Weber and Ibn Khaldun,” *Asian Journal of Social Science* 36 (2008): 434-464; L. Sunar ve F. Yalçın, “The Possibilities of New Perspectives for Social Sciences: An analysis Based on Ibn Khaldun’s Theory of Umran,” *Asian Journal of Social Science* 36 (2008): 408-433.

dir. Öte yandan bu kozmolojik ilkenin arkasında da kadim Yunan zihninin “ezeli, ebedi, kendi kendine hareket eden canlı bir gerçeklik” ya da “canlı ve akıllı devasa bir hayvan” olarak algıladığı sınırlı ve nispeten küçük evren fikri yatmaktadır.¹⁷⁶ Bu arka planı olduğu gibi devralan Aristoteles’in sisteminde de evrendeki tüm hareket ve düzen, tabiatın kendinden menkul bu “canlı” ve “akıllı” mahiyetine atfedilirken, kozmik düzen siyasî-ahlâkî açıdan “anlam” ve “değer”in kaynağı olarak görülmüştür. Bu nedenle, iç içe geçmiş “mükemmel” kürelerden oluşan “sınırlı” ve “hiyerarşik” evren¹⁷⁷ Aristoteles için fiziksel bir uzam olmanın ötesinde metafizik ve ahlâkî bir sistemdir. Dolayısıyla, Aristoteles’in toplumsal ve siyasî

176J. D. Logan, “The Aristotelian Concept of Physis,” *The Philosophical Review* 1/6 No:1 (Ocak, 1897): 21. Ayrıca bkz. R. G. Collingwood, *The Idea of Nature* (New York: Oxford University Press, 1981), 3.

177Daha önceki bir çalışmamızda Richard Dewitt’in bir çalışmasından hareketle Aristotelesçi evren resmini şu şekilde özetlemiştik: “Bu evrende: (a) Yeryüzü hareketsiz bir biçimde evrenin merkezinde durmaktadır. (b) Ay, gezegenler ve güneş, yer kürenin etrafında, dairevi bir yörüngede, sabit bir hızla ve her bir dönüş yirmi dört saatte tamamlanacak şekilde sürekli hareket etmektedir. (c) Yeryüzü ile ay arasında (yeryüzü dahil) kalan ve “ay-altı alem” olarak adlandırılan bölge dört elementten (toprak, su, hava, ateş) oluşmaktadır. (d) “Ay-üstü alem” olarak adlandırılan ve ayın ötesinde (ay dahil), sabit yıldızlar küresinin dış çemberine kadar olan bölgede ise “esir” denilen beşinci bir elementten oluşmuş diğer gezegenler, güneş ve yıldızlar yer almaktadır. (e) Her bir elementin kendine özgü bir tabiatı mevcuttur ve bu elementlerin hareketlerinin sebebi bu özsel tabiatlardır. (f) Elementlerin özsel tabiatları elementlerin hareket temayülleri olarak tezahür eder. (g) Toprak elementi tabiatı gereği evrenin merkezine doğru hareket etme temayülüne sahiptir. (h) Su elementi de tabiatı gereği evrenin merkezine doğru hareket etme temayülüne sahiptir. Ama onun bu temayülü toprağı kadar kuvvetli değildir. (i) Hava elementi tabiatı itibarıyla toprak ve su ile ateş elementleri arasındaki bölgeye doğru hareket etme temayülüne sahiptir. (j) Ateş elementi tabiatı itibarıyla evrenin merkezinden uzaklaşma temayülüne sahiptir. (k) Gezegenlerin, güneşin ve yıldızların ana-maddesi olan esir elementinin özsel ve tabii hususiyeti ebedi, sabit hızla ve mükemmel dairevi harekettir. (l) En dış kürede yer alan yıldızlar yer küreden eşit uzaklıktadır. (m) Ay-altı alemde var olan nesnelere tabiatları birbirine aykırı ve birbirini nakzeden dört elementten müteşekkil olduğu için, buradaki nesnelere oluş-bozulmuş sürecine tabiidir. (n) Ay-altı alemde, hareket halindeki bir nesne tabiatı itibarıyla durmaya mütemayildir. (o) Duran bir nesne, onu hareket ettiren harici bir nesne olmadığı sürece, durmaya devam eder. (p) Evren bir tanedir ve sınırlıdır. Bazı eklemeler ve çıkarmalarla iktibas ettiğimiz bu özet için bkz. Richard Dewitt, *Worldviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science* (MA: Blackwell Publishing, 2004), 4.” Bkz. Kayapınar, “Modern Siyaset Tasavvurunun Mekanizmacı Arka Planı,” *Divan* 35 (2013): 20.

organizmacılığı, (salt metaforik değil) büyük ölçüde metafizik ya da “kök-metaforik” bir mahiyet arz eder.¹⁷⁸ Nitekim, on yedinci yüzyılın sonlarında Newton ile kemale eren modern mekanik kozmoloji Aristotelesçi organik kozmolojiyi yanlışlayarak devre dışı bıraktığında, sisteminin iç bağıntılarının kuvvetinden dolayı, fizik ve metafiziğinin yanı sıra, Aristoteles’in siyaset ve ahlakı da gözden düşmek durumunda kalmıştır.

İbn Haldun’un siyaset ve toplum anlayışı ise Aristoteles’inki gibi organizmacı bir kozmolojiye yaslanmaz. Aristoteles’in organizmacılığı metafizik ya da “kök-metaforik” iken, İbn Haldun’un organizmacılığı sadece “metaforik”tir. Diğer bir deyişle, İbn Haldun, sosyal-siyasi düşüncesini varlığı ve değeri kendinden menkul bir organik evren tasavvurundan istinbat etmemiştir. Dolayısıyla, bu evren resminin bilimsel tecrübeler neticesinde yanlışlanarak tamamen devre dışı kalmış olması İbn Haldun’un sosyal-siyasi düşüncesini kategorik olarak etkilememiştir. Şurası muhakkaktır ki, içinde yaşadığı fiziksel evrene dair İbn Haldun’un bilgisi çağdaşlarının bilgisinin ötesinde değildi. Ancak İbn Haldun bu evren modeline, Aristoteles ya da Aristotelesçiler gibi metafizik, siyasî ve ahlâkî bir anlam atfetmedi. Nitekim, İbn Haldun, evrenin canlı ve akıllı, dolayısıyla kudreti kendinden menkul düzenleyici bir varlık olduğunu asla düşünmemiştir. Bu anlamda, Tanrı-merkezli bir kozmolojinin Eş’arî versiyonunu benimsemiş olan İbn Haldun’un¹⁷⁹ evreni,

178Kök metafor anlamayı kolaylaştırmak için başvurulan dilsel tezyin araçları olmanın ötesinde, ontolojik bir işleve sahip kurucu yapılardır. “Kök metafor, modellerden ya da metaforun diğer türlerinden özellikle iki açıdan farklılaşır: Birincisi, kök metafor genellikle bilinç ve/ya farkındalık düzeyinin altında bulunur ve düşünürün düşüncesinin ilham kaynağı ya da arka planı olarak zımnî bir model gibi işlev görür. Daha doğrusu, kök metaforlar, diğer küçük ölçekli modellerin ya da söylem biçimlerinin verili aldığı ve üzerine inşa edildiği gizli meta-modellerdir. İkinci olarak, kök metafor kapsayıcı ya da kuşatıcıdır. Zira, modeller bir dünya ‘içindeki’ tikel nesne, eylem ya da süreçleri tasvir etmek için üretilmişken, kök metaforlar ‘dünyaları’ tanımlamaya matuftur. Yani, kök metafor ‘bir söylem alanının çerçevesini belirleme ve belli bir iç-tutarlılık içerisinde bu alanda üretilen alt-teorilerin sınırlarını tayin etme işlevlerini görür (Brown).’ Dolayısıyla kök metafor, dünyayı oluşturan bileşenlere, bu bileşenlerin hareketine, birbirleri ile ilişkisine ve hangi yollarla ne ölçüde bilinebileceklerine dair zımnî ön kabuller seti ve varsayımlar bütünü olarak da tanımlanabilir. Bu yönüyle, kök metafor, dünyaya ya da herhangi bir alt-alana ilişkin söylemin nihai çerçevesini oluşturur.” Bkz. Kayapınar, “Modern Siyaset Tasavvurunun Mekanizmacı Arka Planı,” 14.

179İbn Haldun, *Mukaddime*, 820-826.

Felâsife’nin diğer pek çok temsilcisinin aksine, klasik kozmoloji ile modern mekanik kozmolojinin arasında bir yerde, büyük ölçüde “büyüsü bozulmuş” (*disenchanted*) bir evrendir. Bu nedenle de on yedinci yüzyılın mekanik devriminin İbn Haldun’un düşüncesini ya da bu düşüncenin nihai anlamda içinde geliştiği kozmolojiyi yanlışlamış olduğu iddia edilemez. Kaldı ki, İbn Haldun’un sosyal-siyasi çözümlemesi kozmolojik ve fiziksel bir belirlenimden ziyade tarihî, toplumsal-siyasî bir gözleme dayanmaktadır. O nedenle de İbn Haldun’un düşüncesi paradigmatik açıdan “modern-öncesi”ne itilerek, devreden çıkarılamaz. Daha detaylı bir izahı gerektiren bu hususu başka bir çalışmaya bırakarak özetlememiz gerekirse, insanlık düşünce tarihinin devinimini ya da dönüşümünü esir alan “modern-öncesi – modern” Avrupa-merkezci tasnifin aksine, İbn Haldun’un düşüncesinin paradigmatik açıdan “modern-dışı” ya da “modern-ötesi” olduğu varsayılmalıdır.¹⁸⁰

İbn Haldun’un düşüncesinin “modern-ötesi” olması fikri ise onun halen canlı olduğu ve bugün toplum bilimlerinin yüz yüze kaldığı açmazlara karşı alternatif bir çerçeve sunabileceği imalarını içerir. İnsanlık olarak büyük değişim ve dolayısıyla kargaşa dönemlerinden birinin içinden geçmekte olduğumuz izahtan vareste bir hakikattir. Bunun en bariz işareti gerek Batı’da gerekse de Batı-dışı toplumlarda standart konvansiyonel kavramların ve modellerin toplumsal-siyasal gerçekliği artık etkin bir şekilde izah edemediği yönündeki giderek yaygınlaşan inançtır.¹⁸¹ Modern dönemde inşa

180 “Modern”in ya da “modernite”nin ne olduğu üzerine evrensel bir uzlaşma yoktur. Ancak, İbn Haldun’un düşüncesi üzerine yapılan tartışmanın verili aldığı varsaydığımız bir tarife ulaşmanın da mümkün olduğunu düşünüyoruz. Bu durumda “modernite,” ana hatlarıyla ilk olarak on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda Avrupa’da tebellür etmiş, ardından Avrupa’nın siyasi ve ekonomik genişlemesiyle birlikte dünya sathına yayılmış ve yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren artık bir “sorun” haline geldiği yaygın bir şekilde kabul edilene kadar sürekli gelişmiş, düşünsel düzlemde Aristotelesçi gelenekten ve Musevi-İsevi dünya görüşünden, sosyo-ekonomik düzlemde ise feodal düzenden ve tarım-toplumu yapısından kopuşu ifade eden, Newtoncu-mekanizmacı kozmolojiyi, sekülerliği, insan-merkezçiliği, araçsal rasyonelliği, ilerleme düşüncesini, evrenselliği, mutlaklığı, piyasa ekonomisini ve endüstrileşmeyi içkin tarihsel bir dönem, bir hayat formu ve dünya görüşüdür.” Bkz. Kayapınar, “Modern Siyaset Tasavvurunun Paradigmatik Öncülleri,” 1-50.

181 Örnek olarak bkz. Bryan Magee, “The Language of Politics,” *Encounter*, cilt LXVI, no. 5 (1986): 20; David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope* (San Francisco: Harper and Row, 1987); Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1991), 1.

edilen cari toplumsal-siyasal kavram ve modellerimiz ile bunların açıklamayı amaçladığı gerçeklik arasındaki makas giderek açılmakta, ortaya çıkan bu boşluk da köklü bir epistemolojik buhrana işaret etmektedir. Ancak çalışmamızın giriş kısmında iktibas ettiğimiz sözlerinde Wolin'in vurguladığı gibi buhran aynı zamanda bir açılım ve yenilenme imkânı demektir.

Nitekim, modern siyasal lügatimizde yaşanan buhranın derinleşmesi, doğal olarak, çıkış yolları ve alternatif yaklaşım arayışlarını da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda, siyasal akademik dünyada modernitenin “dışı”na ya da “öncesi”ne duyulan ilgide bir mahiyet farklılaşması yaşandığı; “öteki”ne bakışta, henüz çok cılız olsa da düşünce tarihçiliğinin ya da antropolojisinin ötesine geçilerek etnosantrik ve mütekebbir olmayan, sahici bir arayış içerisine girildiği söylenebilir. Bu minvalde, özellikle de siyaset felsefesi söz konusu olduğunda belki Aristoteles'ten sonra adı en fazla telaffuz edilen ve çok farklı mecralarda ilmî bir tecessüsle yeniden okunan isimlerin başında İbn Haldun gelmektedir. Aradan geçen ve “bilim devrimi” ile “sanayi devrimi” gibi insanlık tarihinin belki de en kapsamlı kırılmalarına şahadet etmiş yedi asırlık fasılıya rağmen dünya çapında İbn Haldun'a yönelik gittikçe artan bu ilginin ardında yatan hissiyat basit bir düşünce tarihçiliği merakına indirgenemez. Farklı bir metafiziğe ve kozmolojiye yaslanıyor olmakla birlikte, benimsediği tarihselci ve tecrübî (*ampirik*) ilmî yöntem İbn Haldun'un, belki de Aristoteles'ten daha fazla, modern siyaset tasavvuru ile anlamlı ve doğurgan bir diyaloga girmesini mümkün kılmaktadır. Ayrıca kendisi de kapsamlı bir buhran ya da inhitat olgusu ile hesaplaşmak durumunda kaldığı için, İbn Haldun'un toplumsal ve siyasal dönüşümün dinamiklerini terakki algısı üzerine kurulu modernitenin siyaset yaklaşımından daha “gerçekçi” bir tarzda kavradığı iddia edilebilir.

Öte taraftan, mutlak ve homojen (*aspatial-atemporal*) bir uzay-zaman algısına ve buna koşut bir şekilde metodolojik bireyciliğe¹⁸² dayalı ana-akım modern siyaset tasavvurundan¹⁸³ farklı olarak İbn

182 Özellikle modern sosyal-bilim anlayışının temel önkabullerinin şekillendiği XVII. yüzyılda Descartes, Galileo ve Hobbes gibi modernitenin kurucu düşünürleri tarafından benimsenmiş ve zamanımıza değin sosyal-siyasi çalışmalarda ana-akım yöntemsel yaklaşımı teşkil etmiş olan bu model aynı zamanda “parçalayıcı-bütünleyici (*resolutive-compositive*)” yöntem olarak da bilinmektedir. Bkz. Scott Gordon, *The History and Philosophy of Social Science* (Londra: Routledge, 1997), 68-73.

183 Modern siyaset tasavvuru ile ilgili çözümlerimiz için bkz. M. Akif Kayapınar, “Modern Siyaset Tasavvurunun Mekanizmacı Arkaplanı,” 1-42; Kayapınar, “Modern Siyaset Tasavvurunun Paradigmatik Öncülleri,” 1-50.

Haldun’un toplumsal-siyasal düşüncesi bütüncül bir metodolojik çerçeveyi ve heterojen (farklılaşmış) bir uzay-zaman anlayışını esas almaktadır. Bu bağlamda, modern siyaset tasavvurunda ortaya çıkan muhtelif metodolojik ve epistemolojik dikotomiler, İbn Haldun’un düşüncesinde çelişkisiz bir çok-boyutluluğa ve metamorfik bir sürekliliğe işaret etmektedir.¹⁸⁴ Mesela, ona göre siyasetin özünü bir taraftan erdem, asabiyet ve iktidar arasında yapısal olarak var olan bağımlılık ilişkisi, diğer taraftan da toplumsal ve siyasal birimlerin yanı sıra düşünceye, bilimlere ve insan tabiatına sirayet eden daimî dönüşüm oluşturmaktadır. İlkinde erdem, dinî ya da normatif kaygılarla sisteme dayatılan dışsal bir unsur değil, sistemin özünde bulunan içsel (endojen) bir değişkendir. Bu anlamda, normatif çözümleme ile ampirik çözümleme, yani “ne olmalı” sorusuyla “nedir” sorusu arasındaki dikotomik karşıtlık İbn Haldun’un düşüncesinde büyük ölçüde anlamını yitirmektedir. Benzer şekilde, İbn Haldun için toplumsal-siyasi değişim ve dönüşüm, modern mekanik tasavvurun öne sürdüğü şekilde optimum denge noktasından bir sapma ya da iki sabit durum arasındaki arazi hareket değildir. Tam aksine, toplumsal ve siyasi değişim süregündür ve toplumsal varoluşun bizzat kendini oluşturmaktadır. Dolayısıyla İbn Haldun’un modelinde harici bir muharrik kuvvet uygulanmadığı sürece sabit kalması mukadder bir teleolojik toplumsal-siyasi denge noktasından bahsedilemez. Bunun için, İbn Haldun’un zihin dünyasında “siyaset” aslında “tarih”tir. Medeniyet, bilimler, toplum ve devlet belli bir “durum”u (*state*) temsil eden bir “isim” olmaktan çıkıp bir “fiil”e dönüşür.¹⁸⁵

Özetle, İbn Haldun’un düşüncesi, modern toplum bilimlerinin verili kabullerini ve kurulu sınırlarını ihlal ederek, tarihselci, bütüncül ve pozitivism-dışı bir paradigmayı temsil etmektedir.¹⁸⁶ Bu bakımdan İbn Haldun’un toplum ve siyaset

184 İbn Haldun’un düşüncesindeki çok boyutluluğu mukayeseli olarak ve geniş bir bağlam içerisinde değerlendiren, aynı zamanda da bir “ders kitabı” niteliği taşıyan yeni bir çalışma için bkz. *Comparative Theories and Methods: Between Uniplexity and Multiplexity*, editör Recep Şentürk vdğr. (İstanbul: İbn Haldun University Press, 2020).

185 Bu ifade, farklı bir bağlamda medeniyet kavramını bir fiil olarak niteleyen Fred Dallmayr’dan alınmıştır. Bkz. *Dialogue Among Civilizations* (New York: Palgrave Macmillan, 2002), 17.

186 Mustapha Kamal Pasha, “Ibn Khaldun and World Order,” *Innovation and Transformation in International Studies*, ed. Stephen Gill ve James Mittelman (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 57-58.

teorisini modern tasavvur ile diyalog içerisinde yeniden okumak çağdaş toplum-bilimsel tartışmalar için büyük önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

- Alatas, Syed Farid. *Applying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology*. London: Routledge, 2014.
- Al-Azmeh, Aziz. *Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism*. Londra: Third World Centre for Research and Publishing, 1981.
- Andic, Fuat M. ve Suphan Andic, "An Exploration into Fiscal Sociology: Ibn Khaldun, Schumpeter, and Public Choice." *The Legacy of Joseph A. Schumpeter*, ed. Horst Hanusch. Northampton, MA: Edward Elgar Publication, 1999, II. Cilt, 199-214.
- Ardıç, Nurullah. "Beyond 'Science as a Vocation': Civilizational Epistemology in Weber and Ibn Khaldun." *Asian Journal of Social Science*, 36 (2008): 434-464.
- Arslan, Ahmet. *Ibn Haldun: İlim ve Fikir Dünyası*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Ayad, Kamil M. *Die Geschichts und Gesellschaftslehre Ibn Halduns*. Stuttgart: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1930.
- Baali, Fuad ve Ali Wardi. *Ibn Khaldun and Islamic Thought-Styles: A Social Perspective*. Boston: G. K. Hall and Co., 1981.
- Baali, Fuad. *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*. Albany: State University of New York Press, 1988.
- Barnes, H. E., H. Becker ve F. B. Becker. *Contemporary Social Theory*. New York: D. Appleton-Century Company Incorporated, 1940.
- Berkey, Jonothan P. *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, çev. İsmail Eriş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Bernal, Martin. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. Londra: Free Association Books, 1987.
- Biddiss, Michael D. *The Age of the Masses: Ideas and Society in Europe since 1870*. New Jersey: Humanities Press, 1977.
- Cabiri, Muhammed Abid. *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut. İstanbul: Kitabevi, 2003.
- Cevdet, Muallim. "Şimal Müverrihi Zeki Velidi ve Yarınki Hars." *Mektep ve Medrese*. İstanbul: Çınar Yayınları, 1978.

- Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- Choudhury, Masudul Alam. *The Islamic World-system: A study in polity-market interaction*. New York: RoutledgeCurzon, 2004.
- Coenen-Huther, Jacques. *Durkheim’i Anlamak*, çev. Serra Akyüz. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Collingwood, R. G. *The Idea of Nature*. New York: Oxford University Press, 1981.
- Cox, Robert. *Approaches to World Order*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Dale, Stephen Frederic. “Ibn Khaldun: the Last Greek and the First Annalistic Historian.” *International Journal of Middle East Studies*, 38 (2006): 431-451.
- Dallmayr, Fred. *Dialogue Among Civilizations*. New York: Palgrave Macmillan, 2002.
- Davutoğlu, Ahmet. *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*. Maryland: University Press of America, 1994.
- De Boer, T. J. *İslamda Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay. Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık, 1960.
- Dewitt, Richard. *Worldviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science*. MA: Blackwell Publishing, 2004.
- Dhaouadi, M., “The Part Ibn Khaldun’s Personality Traits and his Social Milieu Played in Shaping his Pioneering Social Thought,” *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2 (1998): 23-47.
- Dhaouadi, Mahmud. “An Exploration into Ibn Khaldun and Western Classical Sociologists’ Thought on the Dynamics of Change.” *The Islamic Quarterly*, 30/3 (1986): 139-158.
- Dhaouadi, Mahmud. “An Exploration into Ibn Khaldun and Western Classical Sociologists’ Thought on the Dynamics of Change II.” *The Islamic Quarterly*, 30/4 (1986): 248-266.
- Faghirzadel, Saleh. *Sociology of Sociology: In Search of Ibn Khaldun’s Sociology Then and Now*. Tahran: The Soroush Press, 1982.
- Fakhri, Majid. “The Devolution of the Perfect State: Plato, Ibn Rushd, and Ibn Khaldun.” *Arab Civilization: Challenges and Responses*, ed. George N. Atiyeh ve İbrahim M. Oweiss. Albany: State University of New York Press, 1988.
- Fakhri, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. London: Longman, 1983.

- Fındıkoğlu, Z. Fahri. *İctimaiyat: Metodoloji Nazariyeleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1950.
- Fida, Mohammad. "Ibn Khaldun's Theory of Social Change: A Comparison with Hegel, Marx, and Durkheim." *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Cilt 15, No. 2 (1998): 25-45.
- Fleischer, Cornell. "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and 'Ibn Khaldunism' in Sixteenth-Century Ottoman Letters." *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, ed. Bruce B. Lawrence. Leiden: E. J. Brill, 1984.
- Fromherz, A. J. *Ibn Haldun: Hayatı ve Dönemi*, çev. Y. S. İnanç. İstanbul: Ke-tebe Yayınları, 2018.
- Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. M. Kaya ve H. Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Gellner, Ernest. *Müslüman Toplum (Muslim Society)*, çev. Müfit Günay. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000.
- Ghazanfar, S. M. ve A. Azim Islahi. "Bir Arap Skolastiğinin İktisat Düşüncesi: Ebu Hamid el-Gazzali (450-505 / 1058-1111)." *Ortaçağ İslam İktisat Düşüncesi*, ed. S. M. Ghazanfar. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Gibb, Hamilton A. R. "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory." *Studies on the Civilization of Islam*. New Jersey: Princeton University Press, 1982.
- Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1991.
- Goldziher, Ignace. *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel ve Rahmi Er. Ankara: İmaj Yayınları, 1993.
- Gordon, Scott. *The History and Philosophy of Social Science*. Londra: Routledge, 1997.
- Gökdağ, Kamuran. *İktidar Teleolojisi: İbn Haldun'un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyet*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Gumilev, L. N. *Etnogenez: Halkların Şekillenışı, Yükseliş ve Düşüşleri*, çev. D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2003.
- Gumplowicz, Ludwig. "İbn Haldun'da İctimaiyat." *Ibn Haldun*, Hilmi Ziya Ülken ve Ziyaeddin Fahri. Ankara: Kanaat Kitabevi, 1940.
- Hassan, Ümit. *Ibn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998.
- Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: The Expansion of Islam in the Middle Periods*, Chicago: Chicago University Press, 1977.
- Höffe, Otfried. *Felsefenin Kısa Tarihi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2008.
- Husri, Sati. *Ibn Haldun Üzerine Araştırmalar*, çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2001.

- İbn Haldun. *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergah Yayınları, 2004.
- İbn Haldun. *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.
- Karaman, Hayrettin. *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Kayapınar, M. A. “Modern Siyaset Tasavvurunun Mekanızmacı Arka Planı.” *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Cilt 18, Sayı 35 (2013/2): 1-42
- Kayapınar, M. A. “Modern Siyaset Tasavvurunun Paradigmatik Öncülleri.” *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Cilt 19, Sayı 37 (2014/2): 1-50.
- Khalidî, Tarif. *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Kindleberger, Charles P. *World Economic Primacy: 1500-1990*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Köprülü, Fuad. “İzahlar ve Düzeltmeler.” *İslam Medeniyeti Tarihi*, W. Barthold. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1963.
- Kroeber, A. L. *Configurations of Culture Growth*. Los Angeles: The University of California Press, 1944.
- Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- Lacoste, Yves. *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World*. Londra: Verso, 1984.
- Lacoste, Yves. *İbn Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu*, çev. Mehmet Sert. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Lawrence, Bruce B. “Introduction: Ibn Khaldun and Islamic Ideology.” *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, ed. Bruce B. Lawrence. Leiden: E. J. Brill, 1984.
- Lewis, Bernard. *The Arabs in History*. New York: Harper and Row, 1966.
- Logan, J. D. “The Aristotelian Concept of Physis,” *The Philosophical Review*, Cilt 6, No:1 (Ocak, 1897): 18-42.
- Magee, Bryan. “The Language of Politics.” *Encounter*. Cilt LXVI, no. 5 (1986): 20-26.
- Mahdi, Muhsin ve Ralph Lerner. *Medieval Political Philosophy*. New York: Cornell University Press, 1963.
- Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldun’s Philosophy of History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1964.
- Mazlish, Bruce. *A New Science: The Breakdown of Connections and the Birth of Sociology*. New York: Oxford University Press, 1989.

- Muhammad, Mi'raj. "Ibn Khaldun and Vico: A Comparative Study." *Islamic Studies*, Cilt XIX, No. 3 (1980): 192-211.
- Najjar, Iskandar. "Some of Ibn Khaldun's and Adam Smith's Economic Ideas – Compared." *Mecelle el-'Ulum el-İctima'iyye*, Cilt 1, No. 1 (1973): 32-37.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, çev. N. Avci, K. Turhan, A. Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Öğütle, Vefa Saygın. "Çevirenin Önsözü." Max Weber, *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*, çev. V. S. Öğütle. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- Pasha, Mustapha Kamal. "Ibn Khaldun and World Order." *Innovation and Transformation in International Studies*, ed. Stephen Gill ve James Mittelman. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Powers, David S. *Hukuk, Toplum ve Kültür: Kuzey Afrika 1300-1500*, çev. İsmail Eriş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Rabî, Muhammad Mahmoud. *The Political Theory of Ibn Khaldun*. Leiden: E. J. Brill, 1967.
- Richter, Rudolf. *Sosyolojik Paradigmalar*, çev. Necmeddin Doğan. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- Rosenthal, Erwin. *Ibn Khaldun's Gedanken über den Staat: Ein Beitrag zur Geschichte der Mittelalterlichen Staatslehre*. München: Verlag von R. Oldenbourg, 1932.
- Rosenthal, Erwin. *Studia Semitica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Rosenthal, Franz. "Giriş." *Ibn Khaldun's Muqaddimah: An Introduction to History*. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Rosenthal, Franz. "Ibn Khaldun in his Time." *Journal of Asian and African Studies*, XVIII, 3-4 (1983): 189-197.
- Rosenthal, Franz. *A History of Muslim Historiography*. Leiden: Brill, 1968.
- Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: Brill, 2007.
- Sarıoğlu, Hüseyin. "İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkileri." *Divan İlmî Araştırmalar*, 10 (2001/1): 173-186.
- Schmidt, Nathaniel. *Ibn Khaldun: Historian, Sociologist and Philosopher*. New York: AMS Press, 1967.
- Simon, Robert. *Ibn Khaldun: History as Science and the Patrimonial Empire*. Budapeşte: Akademiai Kiado, 2002.
- Smith, Huston. *The World's Religions*. New York: Harper Collins, 1991.
- Sorokin, P. *Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships*. Boston: Porter Sargent Publisher, 1970.

- Sorokin, P. *Social Philosophies of an Age of Crisis*. Boston: The Beacon Press, 1951.
- Strange, Suzan. “Political Economy and International Relations.” *International Relations Theory Today*, ed. Ken Booth ve Steve Smith. Oxford: Polity Press, 1995.
- Sunar L. ve F. Yashçimen. “The Possibilities of New Perspectives for Social Sciences: An analysis Based on Ibn Khaldun’s Theory of Umran.” *Asian Journal of Social Science*, 36 (2008): 408-433.
- Syros, Vasileios. “Scientific Evolution and Imperial Formation in Islamic and European Political Thought: Ibn Khaldun and Louis Le Roy.” *Storia del Pensiero Politico*, (1/2015): 93-127.
- Şentürk, Recep et al. *Comparative Theories and Methods: Between Uniplexity and Multiplexity*. İstanbul: İbn Haldun University Press, 2020.
- Talbi, Mohamed. “İbn Khaldun” maddesi. *Encyclopedia of Islam* (yeni edisyon). Cilt 3.
- Togan, Zeki Velidi. *Tarihte Usul*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1985.
- Toynbee, Arnold. *A Study of History*, ihtisar D. C. Somerwell. London: Oxford University Press, 1956.
- Tracy, David. *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*. San Francisco: Harper and Row, 1987.
- Turchin, Peter. *War and Peace and War: The Rise and Fall of Empires*. New York: Pi Press, 2006.
- Türker, Ömer. “Giriş.” *Şerhu’l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Ugan, Zakir Kadiri. “Giriş,” *Mukaddime*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Uludağ, Süleyman. “Giriş.” *Mukaddime*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.
- Voegelin, Eric. *The New Science of Politics: An Introduction*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- Whitehead, Alfred North. “The Organization of Thought,” *Science*, 22 (September, 1916): 409-419.
- Wolin, Sheldon S. *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. New Jersey: Princeton University Press, 2004.
- Yıldırım, Yavuz. “Türkçe’de İbn Haldun Üzerine Yapılan Çalışmalar.” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2001): 139-174.
- Z. Fahri Fındıkoğlu. “Türkiye’de İbn Haldunizm.” *Fuad Köprülü Armağanı*. İstanbul: 1953, s. 153-163.

IBN KHALDUN'S THOUGHT BEYOND THE "MODERN AND PRE-MODERN"

ABSTRACT:

Ibn Khaldun, one of the classical Muslim thinkers who received the greatest interest in modern times, is also the one with the most disagreement about his thought. The most important reason for this diversity is that his social and political thought developed in the *Muqaddima* was neither a continuation of a previous disciplinary tradition nor became a point of departure for the generation of a new tradition after it. As a matter of fact, according to an approach that is very famous especially in the West and still finds supporters, Ibn Khaldun has a "modern," "scientific" and "secular" mind that cannot be attached to the medieval order or Islamic cultural environment. However, when looked closely and evaluated from a historical perspective, neither the relative originality of Ibn Khaldun's thought nor the fact that it did not have serious followers to be turned into a tradition would not constitute a justification enough to separate him from the tradition of Islamic thought and add it to the tradition of Western thought. It is a fact beyond doubt that Ibn Khaldun was the greatest mind of Islamic thought in terms of historiography and social-political research. Nevertheless, like every great thinker, Ibn Khaldun was ultimately the child of his time and the cultural world into which he was born. It will be sufficient to consider the character and dynamics of collective thought in order to explain both the originality and uniqueness of his thought. On the other hand, the fact that Ibn Khaldun's thought, in terms of its fundamental elements, belongs to Islamic metaphysical and epistemological framework does not render it an historical artefact no longer alive. Contrarily, as a living approach, his social and political thought provides principles of constructing an alternative paradigm in the contemporary world.

Key Words: Ibn Khaldun, the *Muqaddima*, the nature of thought, modern social sciences, the science of umran, Eurocentrism.

THE ONTOLOGY OF GLOBALIZATION: THE LOSS OF WORLDS IN THE FACE OF RISING A UNIFORM GLOBE

Erdal Yılmaz

Marmara University
erdal.yilmaz@marmara.edu.tr
orcid: 0000-0002-2270-8224

ABSTRACT

Up until Kant's critical philosophy, it was not easy to speak of the "world" itself as distinct from "nature". After Kant, the world began to be considered from a historical perspective. Therefore, the world came to be considered as historical rather than natural, which is why it is possible to speak of different worlds in the history of thought. However, globalization more and more drives these different worlds into a uniform historical globe. In this paper, I consider the question of globalization as a passage "from multiple historical worlds to a uniform historical globe". By analyzing the passages from "nature" to the "world" and from the "world" to the "globe," I focus on how the idea of "dwelling in the world" and of "saving the earth" has increasingly transformed into the idea of "dominating the world" and of "owning the earth".

Keywords: Nature, World, Globalization, "Dwelling in the world", "Saving the earth", "Dominating the world", "Owning the earth".

161

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*
Makale

Cilt 26 sayı 50 (2021/1): 161-182
Gün. tar.: 08.01.2021
Yay. tar. : 30.06.2021

INTRODUCTION

It is the first time in history that virtually every individual at every level of society can sense the impact of international changes. That is why, over the last few decades, an extensive debate goes on about globalization and its effects upon the future of human beings. While some thinkers express opinions in favor of globalization, others hold contrary views. Moreover, these thinkers also wonder whether the world is turning into a globe or not. Concerning globalization, we encounter three distinctive perspectives. These are the hyperglobalist, the skeptic and the transformationalist.

The hyperglobalists “have tended to regard globalization as the single important contemporary history.”¹ According to this perspective, “contemporary globalization defines a new era in which people everywhere are increasingly subject to the disciplines of the global marketplace.”² This viewpoint “generally privileges an economic logic.”³ Briefly, for a hyperglobalist, people are moving towards “a borderless world characterized by perfectly integrated international markets.”⁴

In contrast to the hyperglobalist view, the skeptical view is that “all globe-talk is empty jargon, hype, myth, and rhetoric.”⁵ The skeptics defend the idea that “the state-centered Westphalia model still holds, governments continue to remain powerful in the economic sphere, and the national origins of multinational enterprises remain important for both business strategy and public policy.”⁶ For them, globalization is “more a myth than a reality because the world economy is still determined by competitive pressures and products generated at the national level, and they are dependent upon national, social and political institutions.”⁷ Thus, the world

1 Jan A. Scholte, *Globalization: A Critical Introduction* (London: Macmillan Press, 2000), 17.

2 David Held and others, *Global Transformations: Politics, Economics and Culture* (Cambridge: Polity Press, 1999), 2.

3 *Ibid.*, 3.

4 Kenichi Ohmae, ed., *The Evolving Global Economy: Making Sense of the New World Order* (Harvard: Harvard Business School Press, 1995), xviii.

5 Scholte, *Globalization*, 18.

6 Muhammad Ijaz Latif, ‘Globalization: Myth or Reality?’, *Pakistan Horizon* 63, no.4 (2010): 38.

7 Paul Hirst, *From Statism to Pluralism: Democracy, Civil Society and Global Politics* (London: UCL Press, 1997), 239.

economy is “not truly global but centered in the developed countries”⁸, which is why the skeptic emphasizes that the world is more regionalized than globalized. For the skeptical approach, the historical evidence of globalization confirms nothing but the increasing level of *internationalization* of the predominantly national economies.

The third perspective is the transformationalist perspective, which holds a middle ground between the above mentioned two approaches. The transformationalists consider globalization as a significant trend but one that coexists with other developments. For them, the nation-state will neither vanish nor remain unchanged; “states and societies across the globe are experiencing a process of profound change as they try to adapt to a more interconnected but highly uncertain world.”⁹ Thus, according to the transformationalist perspective, “human interaction networks are now penetrating the globe, but in multiple, variable and uneven fashion.”¹⁰ Moreover, its analysis and measurements of globalization are far more complex and multiple than what is presented by both the hyperglobalists and the skeptics.

From these perspectives, one may conclude that although proponents and critics may differ in their definitions, globalization signifies a historical process of becoming, as well as an economic and cultural result. These three perspectives analyze globalization in terms of its political, economic and cultural aspects. In my paper, I will try to analyze the phenomenon of globalization from a phenomenological point of view. Thus, this paper will not be directly concerned with the political and economic aspects of globalization. I will not define globalization; rather, I will attempt to describe how we arrive at globalization, and how globalization reveals itself in the contemporary world. For this purpose, I will sketch a phenomenology of globalization. In other words, I will analyze the mode of being of globalization. For this reason, the purpose of this paper is to analyze the ontological structure of globalization. I share here Heidegger’s idea: “ontology is possible only as phenomenology.”¹¹

8 James H. Mittelman, *The Globalization Syndrome: Transformation and Resistance* (Princeton: Princeton University Press, 2000), 20.

9 *Ibid.*, 2.

10 Michael Mann, “Has Globalization Ended the Rise and Rise of Nation-state?”. *Review of International Political Economy* 4, no 3 (1997), 496.

11 Martin Heidegger, *Being and Time*, tr. Joan Stambaugh (New York: SUNY, 1996), §7:36.

Thus, the title of my paper can be reformulated as *The Phenomenology of Globalization: the loss of worlds in the face of rising uniform globe* as I shall attempt to phenomenologically describe the mode of being in which globalization reveals itself.

The second part of the title, “the loss of the worlds in the face of rising uniform globe”, reflects my perspective concerning globalization. I will argue that the world has lost its worldliness (*Weltlichkeit/Mondanéité*) as an outcome of globalization. In order to explain how the world has lost its worldliness, I will focus on three concepts: nature, the world and the globe. Firstly, I will explain how and when conceptions regarding nature and the world changed; secondly, I will analyze the idea of “dwelling in the world” and of “saving the earth,” and finally I will display how the world is becoming more and more a globe by losing its worldliness. In other words, in the last part of my paper I will explain how the idea of “dwelling in the world” has increasingly morphed into the idea of “dominating the world”, and how the idea of “saving the earth” has turned into the idea of “owning the earth”. Accordingly, I shall first consider the concepts of nature and the world.

TOWARDS A PHENOMENON OF THE WORLD AS DISTINCT FROM NATURE

Prior to Kant’s *critical philosophy*, it was not easy to speak of the world itself, that is, to speak of the world as distinct from nature. The conception of the world as *kosmos*, *mundus* and *universitas* has always played a significant role in (Western) philosophy. However, before Kant, philosophical reflections paid little attention to the concept of the world itself. If one looks at Ancient Greek philosophy, one can see that the Greeks could doubt everything except “the reality of the rationality of the objective [natural] world.”¹² For the Greeks, the universe was a *kosmos* that was ordered in a perfect and harmonic totality. The *kosmos* was that by which all existence became possible.¹³ The highest object to which all beings could be

¹²Kostas Papaioannou, “Nature et Histoire dans la Conception Grecque du Cosmos”, *Diogenes*, (1959), 6.

¹³What the Greeks opposed to nature was not the spirit or the history, but *art* (τέχνη). Moreover, their concept of art as “imitation” indicates quite clearly the relations of subordination they establish between the human

attached was the eternal *kosmos*. The universe as a *kosmos* had no origin and would have no end. In short, for the Greeks, the *kosmos* was broadly defined as an “ordered whole” or a “world ordered and contained within the universe”. Plato offers such an account of *kosmos* in the *Gorgias*. It reads: “Wise men say, Callicles, that heaven and earth, gods and men, are held together by the bonds of community and friendship and order and discipline and righteousness, and that is why the universe, my friend, is called an ordered whole or cosmos and not a state of disorder and licence.”¹⁴

It follows, the universe as a whole contains no disorder or discord but order and harmony. In medieval times, this conception of the *kosmos* as an “ordered whole” was preserved by thinkers even though they thought that it was created by God, contrary to the conception of the Greeks. This way, until Kant the notion of *kosmos* as a rational explanation of the world was preserved. Like Sean Gaston¹⁵, I call this classical worldview the *metaphysical* world. According to this conception of the world, there is no difference between nature and the world. The *metaphysical* world encompasses views on the world from Plato and Aristotle up to Kant’s pre-critical writings. Collectively, they defend the idea that the world is a “timeless essence” and “an ordered whole”.¹⁶ The world is a “timeless essence” because it is not changed by any historical events; it is an ordered whole because the world as a whole contains no disharmony.

Kant’s *Critique of Pure Reason* changed this conception of the world in philosophy because it transformed the epistemological status of the world. In this regard, there is a similarity between his own philosophical position and the Copernican revolution. Philosophers before Kant assumed that our knowledge must conform to the world; in contrast to this conception, for Kant, we should

world and the natural world. The human work acquires “form, intelligibility, value insofar as it fits into the organizing productivity of nature, and manifests the teleology that is immanent to it”. Papaioannou, *Nature et Histoire*, 23. Art imitates nature so that, according to Aristotle, if things made by nature are made not only by nature but also by art, they come to be in the same way as by nature. Aristotle, *Complete Works*, ed. Jonathan Barnes, vol. 1, ‘Physics’ (Princeton: Princeton University Press, 1991), 199a.

¹⁴ Plato, *Gorgias*, tr. Walter Hamilton and Chris Emlyn-Jones (London: Penguin Classics, 2004), 107.

¹⁵ Sean Gaston, *The Concept of World from Kant to Derrida* (London & New York: Rowman & Littlefield, 2013), xi.

¹⁶ Ibid.

assume that the world must conform to the a priori forms of our knowledge. In other words, we must give up the assumption that the world is entirely independent from the character of experience. According to Kant, giving up this assumption involves adopting *transcendental idealism* (a term he coins to refer to his own philosophy). Kant uses the term “transcendental” to refer to the a priori conditions of all our cognition. As such, the term refers not to the objects of cognition, but to our way of cognizing insofar as it is to be possible a priori.

Kantian idealism, that is, transcendental idealism, announces a new perspective to the world and nature. It involves drawing a distinction between things as they appear to us, that is, *appearances* (*Erscheinungen*) or *phenomena*; and things as they are in themselves, that is, *things in themselves* (*Dinge-an-sich*) or *noumena*.¹⁷ It means that we only ever know the world of things as they appear to us, and we never know how things are in themselves. Transcendental idealism involves abandoning the assumption that the world is transcendently real. In other words, the world is not composed of things as they are in themselves. This is one aspect of Kant’s rejection of the idea that the world is “a timeless essence and an ordered whole”. The other aspect of his rejection is that, for him, the world is transcendently ideal because the world is not independent of the subject. All worldly things appear to the subject only within the spatio-temporal relation. As time and space are within the subject, we might say that the appearances of all worldly things partially depend on the subject. I say “partially” because Kant does not reject the existence of sensible data outside the subject. Hence, he says that the world is transcendently ideal.

According to Kant, we cannot say that the world is a whole. This is because, for Kant, we perceive only parts of the phenomenal world, not its totality. Our experience is always phenomenal and partial. In other words, our experience is always conditioned. However, this is not to say that we do not strive to know the unconditioned. Kant maintains that reason strives to ponder the unconditioned.¹⁸

17Even though Kant uses *phenomenon* and *appearance* interchangeably, there is a difference between them. Whereas appearance is an undetermined object, phenomenon is a determined object through the concepts of the faculty of understanding. One can see the same Kantian approach to *thing-in-itself* and *noumenon*. To him, if they refer, they refer to the same thing. However, whereas noumenon refers epistemologically to it, thing in itself refers ontologically to it.

18Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), A307-B364.

When we think about the phenomenal world, reason seeks some type of completeness or totality. The world as a whole is thus nothing but an idea.¹⁹ It is an idea that signifies that the world is neither given ontologically, nor known discursively. The world as a whole is only a *regulative* idea of reason. It is this idea of the world as the principle of reason that enables us to speak of phenomena as a whole. Since, for Kant, the function of ideas is *regulative*.²⁰ Following Season Gaston, I call this critical solution the *regulative* world²¹.

The *regulative* world is contrary to the metaphysical world, in that it does not conceive of the world as a timeless essence and an ordered whole. We understand the world as a regulative and a systematic unity through the exercise of our reason. It is clear that, for Kant, phenomenologically the world as a whole is only an idea. But, if the world is an idea of pure reason, what is nature? As for nature, it is reduced by *critical* philosophy to “a domain of external necessity comprising a mechanism of material lawfulness.”²² Kant’s approach may be appropriate to “the most abstract and elementary domain of nature, which involves the purely material being of the universe, as a field of matter and motion without further qualification.”²³ One can gather from these statements that, for Kant, nature and the world are not the same thing. This implies a revolutionary change in the traditional theory of the world because it is no longer considered as a ready-made whole or as a *timeless essence*, but as *regulative* world, which contains the contributions of its inhabitants and gains its wholeness thanks to subjective rational thinking.

Through Kant’s conception of the *regulative* world, we clearly saw the difference between nature and the world. However, still his conception of the world does not give us the historical world that creates the possibility of globalization. Nevertheless the ideas of “dwelling in the world” and of “saving the earth”, which are related to the historical world, and the idea of “dominating the world” and of “owning the earth”, which are related to globalization, are based on this horizon opened by Kant. Thus, Kant’s conception of

19 Ibid., A408-B434-5.

20 Ibid., A644-B672.

21 Gaston, *The Concept of World from Kant to Derrida*, xi.

22 Richard Dien Winfield, *Conceiving Nature after Aristotle, Kant, and Hegel* (London: Palgrave Macmillan, 2017), 9.

23 Ibid., 12.

the world remains significant. Next, I shall explain how Kant's conception of the world makes it possible for the ideas of "dwelling in the world" and of "saving the earth" to appear in the history of thought. In other words, I shall explain how Kant's abstract and "subjective" world becomes a concrete and historical world.

THE IDEAS OF "DWELLING IN THE WORLD" AND OF "SAVING THE EARTH"

As I have already mentioned, with the conception of the *regulative* world, Kant's *critical* philosophy profoundly changed the understanding of the concept of the world in the history of philosophy. This change influenced relevant philosophical research throughout the nineteenth century. Philosophers like Schopenhauer and Hegel were among those who were influenced. An extreme version of Kant's conception of the world could be seen in Schopenhauer's philosophy. The title of Schopenhauer's major work, *The World as Will and Representation*, aptly summarizes his conception of the world. For him, the world is the world of representation, that is, it is a world constituted by our own cognitive apparatus.

Hegel, on the other hand, found Kant's idea of the *regulative* world to be too subjective. In explaining the world as an idea of pure reason, Kant refers to the cognitive faculties of the subject. In response to this, Hegel attempted to establish a more concrete conception of the world. He argues that it is only when the world is as spirit –not as a concept or an idea– that one can grasp the actual world. It was in this sense that Hegel found Kant's conception of the world to be too subjective and, hence, ill-equipped at explaining this *actual* world.

According to Hegel, the world is "confused with nature, since it is a collection of what is spiritual and natural."²⁴ The natural aspect of the world is sublated more and more in the spiritual aspect of the world by the process of history. Indeed, history of spirit (mind, *Geist*) is for him a process of liberty.²⁵ The activity of spirit consists of several steps towards its liberation. "In the full liberation is given

24 G.W. Hegel, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, vol. 2, 'Philosophie de la Nature', tr. Bernard Bourgeois (Paris: J. Vrin, 2004), §247 Add.

25 G.W. Hegel, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, vol. 3, 'Philosophie de l'Esprit', tr. Bernard Bourgeois (Paris: J. Vrin, 2006), §385.

the identification of the three stages: (1) ‘finding a world presupposed before us’, (2) ‘generating a world as our own creation’, and (3) ‘gaining freedom from it and in it’.”²⁶

In the first stage, the world is not totally separated from nature. It is both natural and historical; in fact, it is more natural than historical (spiritual) because the world is still a world presupposed before us, not generated by us. In the second stage, the world is a world created by human beings. In other words, the world is constituted by language, science, religion, art, philosophy, economics, law and the like. These fields are not the creation of an individual mind but necessarily inscribed in a community, values and knowledge. Thus, for Hegel, the world is no longer “the world presupposed before us” or nature. Instead, it is generated by our own creation.²⁷ In the third stage, spirit (mind, *Geist*) gains freedom from it and in it through art, religion and philosophy. This last step renders the world more historical because the spirit totally liberates itself from the world, while still remaining in the world.

From the above-mentioned analysis, one realizes that, for Hegel, it is only when the world is taken as a spirit that it is possible to grasp the world truly. For this reason, the world is first and foremost an *inherited* world, a set of moral values *already realized*; which is to say, the world is a “tradition”. To distinguish the world from nature, according to Hegel, one must emphasize that it is through history that the world is created. Thus, for Hegel, the world unfolds by “history” and by “freedom”, which is at the core of history. In other words, human history is the realization of freedom, which constitutes the world. That is why, the world is not natural, but historical (spiritual).

An *existential* version of Hegel’s conception of the world can be encountered in Heidegger’s thought. Heidegger criticizes the Cartesian conception of subject/object distinction. According to him, I am not a thing that thinks, but I am “being-in-the-world” (*in-der-Welt-sein*). Being-in-the-world is not a concept but a phenomenon, which Heidegger places beyond the traditional Cartesian dichotomy between subject and object. *Dasein*, which is used by Heidegger in place of the concept of subject²⁸, cannot know it-

26 Ibid., § 386.

27 Ibid.

28 Heidegger does not prefer to use the concept “subject,” instead he uses the concept of “*Dasein*”. In contrast to the dichotomy between subject and object, *Dasein* has an essential relation with the world.

self before the world, nor the world before itself. *Dasein* recognizes both itself and the world at the same time, because the essence of *Dasein* is being-in-the-world. “Being-in” (*in- Sein*) reveals a type of relation. “Being-in is not a ‘quality’ which *Dasein* sometimes has and sometimes does not have”... “*Dasein* is never ‘initially’ a sort of a being which is free from being-in”, but which has a “relation” to the world.²⁹ If *Dasein* has a deeper relation to the world, one should here ask the following question: what does Heidegger mean by the word “world”?

The word “world” has a variety of meanings in Heidegger’s thought.³⁰ To him, the world is, above all, not that which is seen as a kind of reservoir in which various objects occur. This conception of the world is given by scientific analysis of the character of inner-worldly beings. The scientist sees inner-worldly beings independently of their function, their use, or their value. To Heidegger, this kind of conception of the world is not primary. The world in his thought basically signifies the fundamental character of the being of *Dasein*, not the character of inner-worldly beings. On this note, he says, “The world is essentially disclosed with the being of *Dasein*.”³¹ It follows, inner-worldly beings can be discovered with the disclosedness of world. However, the world does not “become something subjective”. Heidegger, as a phenomenologist, analyses the world based on the surrounding world of the everyday *Dasein*.³² Based on this analysis, he argues that the world is not a sole entity or a series of entities, but the world is a horizon in which entities reveal themselves. Therefore, the world is not an entity *per se*, but a network produced by social and cultural relations. It can be gathered from these that the world is not an extended thing, as Descartes thinks. For Heidegger, insofar as the world is considered as the fundamental character of the being of *Dasein*, there is no *Dasein* without world and there is no world without *Dasein*. Because of this, the analysis of being of *Dasein* is important for better explaining the world. *Dasein* is not a completed being, but *Dasein* is always becoming. Heidegger says: “The ‘essence’ of this being [*Dasein*] lies in its to be. The whatness (*essentia*) of this being must be understood in terms of its being (*existentia*).”³³ If *Dasein* has not

29 Heidegger, *Being and Time*, §12: 57.

30 Ibid., §14: 64.

31 Ibid., §43: 203.

32 Ibid., §14: 66.

33 Ibid., §9: 42.

a fixed essence, the existence of *Dasein* is temporal, and hence its existence is constituted historically. As Heidegger says, *Dasein* has, in every instance, its “history” because the being of this entity is constituted historically. Following these explanations, it can be said that, for Heidegger, *Dasein* is temporal and historical. Since the world is essentially disclosed with the being of *Dasein*, the world is also temporal and historical. As for nature, nature is also “historical”³⁴ because nature reveals itself in the (historical) world of *Dasein*. For Heidegger, I as a *Dasein* can see pure nature only by bracketing the world. However, bracketing the world is not possible because I am always “being-in-the-world” which constitutes my structure/essence.

It follows, for both Hegel and Heidegger, as I have mentioned, the distinction between nature and world is drawn through a reference to history and tradition. For Hegel, the world is first and foremost an *inherited* world, a set of moral values *already realized*, and, hence, historical. For Heidegger, the world as *Dasein*’s world is always historical. On this note, for Heidegger, only a human being possesses a world. In *the Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, Heidegger explains this issue as follows: “1) the stone (material object) is worldless; 2) the animal is poor in world; 3) man is world-forming”.³⁵

Nevertheless, why is it that for Heidegger only man (*Dasein*) is world-forming? The first reason is that *Dasein* is not an inner-worldly being and, so, *Dasein*’s existence is temporal and historical. Contrary to *Dasein*’s structure, material objects and animals are inner-worldly beings. In other words, they are not temporal and historical. The second reason is language. Language plays an important role in the continuity of this world and its transmission to the new generations. According to Heidegger, language creates the possibility for human beings to have a world. In this regard, only human beings can have a world that is distinct from the environment. For Heidegger, animals do not have a world because they do not have language. Language is the defining factor. Since the world is not seen as impersonal but as a shared understanding between persons, what makes the world possible is language. Since human beings belong to language and history and participate in

³⁴Ibid., §75: 388.

³⁵Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, tr. William McNeil and Nicholas Walker (Indiana: Indian University Press, 1995), §42: 262-263.

them, they have a world and dwell in a world. Language provides the common ground in which human beings can meet. It is “a medium in which the tradition conceals itself and is transmitted.”³⁶ As is sometimes said, language is not a prison but one’s openness to tradition. It discloses the world, our everyday world or lifeworld.

In conclusion, the analysis concerning nature and the world shows that it is with Kant’s critical philosophy that the first distinction between these two concepts appears. Whereas Kant emphasizes the subjective aspect of the world, Hegel and Heidegger emphasize the historical aspect of the world. For Hegel and, especially, Heidegger, the world means sense, and sense has a historical structure. The world is sense not only inherited from tradition, but also created by us. This conception enables us to speak of *multiple* historical worlds in which we dwell. Therefore, the world is considered as historical rather than natural, which is why it is possible to speak of different worlds in the history of thought. This conception of “multiple historical worlds” saves the earth, in the sense that it lets the earth free in its possibilities, while not forcing the earth to be present to the subject’s purposes. In short, “the idea of dwelling in the world” entails “the idea of saving the earth”. However, current globalization more and more drives these different worlds into a uniform *historical* globe³⁷. In the remainder of this paper, I will focus on how, through the process of globalization, the idea of “dwelling in the world” has increasingly transformed into the idea of “dominating the world” and the idea of “saving the earth” into the idea of “owning the earth”.

FROM THE WORLD TO A *HISTORICAL* GLOBE: THE IDEA OF “DOMINATING THE WORLD” AND OF “OWNING THE EARTH”

Current globalization process more and more drives the different historical worlds into a uniform *historical* globe. This process has enormous consequences for the local life, social cohesion

³⁶Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Illinois: Northwestern University Press, 1969), 208.

³⁷Instead of the notion of “globe”, I use the notion of “*historical* globe” because I do not mean by this term a geometric space feature but historically, socially, culturally, realized feature of the process of globalization, which indicates the disappearance of differences of the worlds.

and community. Local lives and places are influenced not only by *present* people on the scene but also by *absent* others. As Antony Giddens says, “locales are thoroughly penetrated by and shaped in terms of social influences quite distant from them.”³⁸ Even though we retain a sense of familiarity in our day-to-day routines, this “familiarity” no longer derives from “the particularities of localized place”³⁹. The sense of familiarity normally consists in our pre-thematic (non-theoretical) understanding of the surrounding world in which our day-to-day routines take place. When there was less communication between different worlds, people’s local lives were determined by their surrounding world and its horizon. From this horizon, they developed their opinions about personal and social issues. In the process of the current globalization, local lives are enormously influenced by the changing technological and communicative areas. This means that, although everyone lives a local life in the world, the world, for the most part, is globalizing. Therefore, the state of familiarity with local routines is increasingly changed; even local lives in the different regions of the universe become very similar because the process of globalization tends to transform different worlds into a uniform historical globe. Thus, as Jean–Luc Nancy says, “the world has lost capacity to ‘form a world’.”⁴⁰ In other words, the world has lost its worldliness. One should, therefore, ask this question: what reasons have brought about the loss of the worldliness of the world? In an effort to respond to this question, I will focus on two interrelated reasons: (1) on the change in perception about time and space, which is particularly caused by technological developments, and the effects of this change upon the relation between a human being and its world, and (2) on language as the carrier of this mental and real change.

One can immediately say that technological developments connected the different parts of the world and ended the sense of distance. This has played a critical role in the process of globalization. Man has an essential tendency toward nearness and de-distancing.⁴¹ As such, in order to make distance near, the human being

38 Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1991), 19.

39 Ibid., 140.

40 Jean –Luc Nancy, *The Creation of the World or Globalization*, tr. François Raffoul and David Pettigrew (Albany: State University of New York, 2007), 34.

41 Heidegger, *Being and Time*, §23: 105.

is essentially de-distancing. Today, the human being is bringing about the de-distancing of the world by way of expanding and destroying the everyday surrounding world.⁴² Ending spatial distances makes every point of space and the respective temporal events occurring on the globe *contemporaneous* with each other. “Unification of space” and “ending distances” thus tend to reduce a dynamic time to the single dimension of a *perpetual* present. As Lukács says, “time loses its qualitative, changing and fluid character: it freezes into an exactly delimited, quantifiable continuum, filled with quantifiable ‘things’ (...): in short time becomes space.”⁴³

“Space without distance” and “time in the present” are socially and historically *produced* phenomena. They are inseparable from a form of society and a type of social relation. This is an abstract social relation, which signifies the essential characteristic of capitalist social formation; it is abstract because in this social relation, a human being is considered an isolated being—as a subject opposed to the “world”. Therefore, the subject is cut off from the world, and “the centers of meaning-and-value production are today extritorial and emancipated from local constraints.”⁴⁴ This is what has brought about the loss of the worldliness of the world. That is why, as Franck Fischbach says, the loss of the world is first and foremost the production of a subject unrelated to the process of the production of the world.⁴⁵ However, this is one part of the process of globalization. There is another part of this process, which is concerned with our current reality. This part gives rise to the loss of the world on the one hand, and creates not abstract but historical global reality on the other hand. That is, whereas this social modality was first abstract in early periods of globalization, it has gradually become our reality.

By the loss of the world, I mean man’s being in the world according to a *particular* historical and social modality. This mode of existence has the consequence of making the world an objective reality essentially extended in space, subsisting as such in a time brought back and reduced to the present.⁴⁶ Before globalization, man’s be-

42 Ibid., §23: 105.

43 Frank Fischbach, *Temps, Espace et Capital* (Paris: J. Vrin, 2011), 91.

44 Zygmunt Bauman, *Globalization: The Human Consequences* (Oxford: Polity, 2005), 3.

45 Fischbach, *Temps, Espace et Capital*, 39.

46 Ibid.

ing in the world did not imply an understanding of spatialization and temporalization as processes taking place objectively outside and independently of the person. In other words, man's being in the world did not imply a geometric space, a homogeneous time reduced to the only dimension of perpetual present. A human being considered himself as basically being in a common world; and community life supposed "a certain spatiality that is irreducible to the homogeneous geometric space of Descartes' *res extensa*"⁴⁷.

In the transition from one era to another, Descartes has been seen as the decisive figure. Before Descartes, who Ortega refers to as the *first modern man*⁴⁸, there was not a sharp distinction between *subject* and *object* (the natural world), for the natural world was not considered as the totality of entities within this world, characterized by extension. Even though the world was not considered as being different from nature, nature was not put as an object before the subject. In this regard, Descartes' delineation of *res extensa*, as referring to corporeal things, and *res cogitans*, as referring to self, determined the modern conception of the natural world and subject/self. Behind the conception of space and time in the process of globalization, one can see traces of Descartes' heritage. Since Descartes conceives of the subject as an isolated island, it can be understood only from itself, and it imposes its ideas, which are found through mathematical reasoning, on the world. Perhaps, in conjunction with Protagoras' famous dictum "man is the measure of all things", one could argue that Descartes' claim was already made. However, the dictum does imply the idea that the human being can be a "measure" for beings without being opposed to them as a "subject". By contrast, in Descartes' philosophy, being is conceived idea-statically, as constant, a-temporal presentness. Every being is such only in terms of the subject-object polarity. The status of the world is firmly anchored in human subjectivity. The "world" is regarded as basically measured by the subject. So, it follows, the "world" has meaning only with respect to the subject, whose task is to master the world. However, upon further inquiry, one neither encounters an isolated subject nor a world as extended being in the surrounding world. These are abstractions. One en-

47 Jean-Marie Vaysse, *Totalité et Finitude. Spinoza et Heidegger* (Paris: J. Vrin, 2004), 177.

48 Julian Marias, *History of Philosophy*, tr. S. Appelbaum and C. C. Stowbridge (New York: Dover Publications, 1967), 211.

counters the same form of abstraction at the beginning of the current process of globalization.⁴⁹ Today, however, it is no longer an abstraction but, rather, has become our reality.

Increasingly, the world is no longer understood as a world which people inhabit, but as synonymous with “social reality” because the possibilities of the world are reduced to only one possibility which is the social reality of the present time. In contrast to “social reality”, the world refers to a dynamic time, which takes into account all dimensions of time. In this conception of time, past and future periods are also very important because, while past time refers to history, tradition and the like, future time is open to different possibilities. In this respect, “a world is the common place of a totality of places: of presences and dispositions for possible events.”⁵⁰ Conversely, a social reality in the present is only one of many possibilities in the world. By globalizing only one possibility, globalization tends to remove all other possibilities. Globalization of one social reality is, thus, accompanied by the loss of the worldliness of the world, in the sense that the globalization process, eliminating essential differences of worlds, expands both to the planetary dimension of the world and to planetary unification.

By eliminating essential differences of worlds, the process of globalization enables subjects to dominate the world and to own the earth, but not dwell in the world. Dominating the world and owning the earth are the culmination of the entire history of metaphys-

49 Some thinkers view globalization as standing in contrast to modernization because “while modernization excludes various ‘others’ that were deemed either pre-modern/traditional or only on the way to modernization, globalization includes us all, even our ‘others’.” Peter Beyer, ‘Globalization and Glocalization’, *the SAGE handbook of the sociology of religion*, ed. James A. Beckford and N.J. Demerath III (London: SAGE Publication, 2007), 98. These thinkers overlook the main characteristic of modernization and globalization. They do not realize that “others” do not remain as they are. The way of their thoughts, lives and the like are essentially transformed through globalization. The purpose of modernization, speaking roughly, was to modernize all traditional cultures. In the process of the current globalization, every different thing globalizes to the measure of globalization, which is generally included in the modernization. Thus, globalization renders *one social reality* linked to a singular historical tradition a *global social reality*.

50 Nancy, *The Creation of the World or Globalization*, 42.

ics.⁵¹ Following Heidegger's conception, it may be correct to argue that metaphysics reaches its ultimate fulfilment in the essence of the current globalization. The "will to power", which characterizes metaphysics to Heidegger, knows only the thirst for more power. This expresses itself in the frenzy of technological mastery. For we have gradually come to consider *thinking itself* in terms of mastery. Thinking is no longer a matter of open responsiveness to the world but of restless efforts to dominate the world, in the way that this approach renders *one social reality* linked to a singular historical tradition *a global social reality*. By doing this, it dominates the others in the world through one chosen possibility. Therefore, this kind of thinking and approach does not conserve and act as guardian of the riches of the earth, but rather exhausts the earth in trying to restructure it to the subject's purposes. While the idea of "dwelling in the world" does save the earth, in the sense of "setting something free into its own presencing",⁵² the idea of "dominating the world" masters the earth and subjugates it, that is, "dominating the world" frames the earth in a way that it does not let the earth free in its possibilities, but forces the earth to fit into this frame.

This domination of the world is accompanied by the domination of some "international" languages, particularly English. Linguistic domination accompanies the ending distances. This factor plays an important role in the process of globalization as well because language is considered a tool of communication. However, language is not only a tool of communication but it is also an important carrier of meaning, culture and tradition and the like. That is why, as Habermas said, language is not a neutral medium of communication, but a medium of domination.⁵³ Conceived as such, language becomes an ideological medium. Language fashions our way of thinking, and thus the way of our lives, for language is the carrier of the world as sense/horizon. If language is considered as a tool for communication, it is then firmly anchored in human subjectiv-

51 For Heidegger, "metaphysics in all its forms and at all stages of its history is a unique fatality, but perhaps the necessary fatality of the West and the condition of its domination extended to all the earth." Martin Heidegger, *Essays et Conférences*, tr. André Préau (Paris: Gallimard, 1980), 88.

52 Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, tr. Albert Hofstadter (New York: Harper & Row, 2001), 148.

53 Jean Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, tr. Joel Weinsheimer (New Haven and London: Yale University Press, 1994), 129-135.

ity. It follows that the subject can master language, and its meaning which no longer comes from the world/horizon but from the subject's will and purpose. Thus, one chosen possibility in a world can be globalized in the same sense through "globalized" language by means of technological apparatus. In the process, the world, by lacking different possibilities, increasingly becomes a *historical* globe in which the differences of the worlds gradually disappear.⁵⁴ When one considers the worlds as horizon/sense, and language as their carriers, with the disappearance of the worlds and their languages, we lose also different perspectives about all things.

⁵⁴The process of globalization is described by some thinkers through the concept "glocalization" constructed by fusing globalization and localization, which was popularized by the sociologist Roland Robertson. 'Globalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity', *Global Modernities*, ed. Mike Featherstone and others, (London: Sage Publications, 1995), 25-44. He rejects essentialist polarities between the global defined through economic globalization and the local defined through local culture. The idea of glocalization is a challenge to the idea that the globalization process is a linear expansion of territorial scales that indicates ideas such as the global *versus* the local, the international *versus* the national, and the universal *versus* the particular. Robertson says about the process of the globalization that "I have tried to transcend the tendency to cast the idea of globalization as inevitably in tension with the idea of localization. I have instead maintained that globalization – in the broadest sense, the compression of the world – has involved and increasingly involves the creation and the incorporation of locality, processes which themselves largely shape, in turn, the compression of the world as a whole". *Ibid.*, 40. Therefore, he prefers, instead of the notion of globalization, the notion of glocalization because this process is a process that contains both the growing importance of continental and global levels and the increasing salience of local and regional levels. In a nutshell, homogenization goes hand in hand with heterogenization. It seems to me that the notion of glocalization cannot explain very well the process of globalization even though it points to the interconnectedness of global and local levels, that is, to the idea that local spaces are shaped and local identities are created by globalized contacts as well as by local circumstances. To me, the idea of globalization does not present an appropriate explanation especially for the loss of the world. Even though, in this process, homogenization goes hand in hand with heterogenization, it "disembeds" the socioeconomic relations characteristic of globalizing society and "reembeds" in the sense of global cultural. I do not argue that everything homogenizes, and that there is no heterogeneity. However, I argue that, even though there is heterogeneity, this heterogeneity does not prevent the loss of the world, that is, the disappearance of the different worlds into a uniform historical globe.

CONCLUSION

In light of the above analysis, I argue that, with Kant's *critical* philosophy, one finds a possibility to speak of the world as distinct from nature. In the process, this conception enables the emergence of two different conceptions of the world: firstly, the idea of dwelling in the world and of saving the earth and, secondly, the idea of dominating the world and of owning the earth. Especially via the technological developments, the first conception is transformed into the second one. This second conception of the world, which at present is being actualised, is called globalization. Globalization is undoubtedly a distinctive and significant feature of the recent history of the world. It brings about some risks and provides some opportunities for human beings. On the one hand, globalization promotes the removal of cultural barriers, which can do away with many of the negative dimensions of culture. I did not focus on this aspect of globalization in my analysis. On the other hand, since globalization tends to render one social reality linked to a singular historical tradition to a global social reality, it makes the world more regionalized than globalized. In this regard, the skeptics are right because the world is not, in the proper sense, global. However, the skeptics overlook cultural, economic and political integration between different worlds and its strong influences on states and societies. For that reason, the hyperglobalists are right because globalization brings about political, cultural and —especially— economic interaction between different cultures. Nevertheless, the hyperglobalist view overlooks the fact that some social realities linked especially to developed countries dominate the others, and that this situation causes the loss of the worlds, imbued with different traditions and meaning structures.

In conclusion, this analysis demonstrates that contemporary globalization does not have a unilateral structure but a complex one. For, in the process of globalization, there is a dialectical “push and pull” between opposing tendencies, such as the local and the global; a “disembedding” of local socioeconomic relations and a “reembedding” to global cultural and political belonging. The only view that is able to stand its ground is the transformationalist view, which conceives of the process of globalization in a multiple, variable and uneven fashion. Nevertheless, even though the process is such, it does not prevent the loss of the world, that is, the disappearance of the different historical worlds into a uniform *historical* globe.

REFERENCES

- Aristotle. *Complete Works*. Ed. Jonathan Barnes. Vol. 1, 'Physics'. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Bauman, Zygmunt. *Globalization: The Human Consequences*. Oxford: Polity, 2005.
- Beyer, Peter. 'Globalization and Glocalization' in *the SAGE handbook of the sociology of religion*. Ed. James A. Beckford and N.J. Demerath III. London: SAGE Publication, 2007.
- Fischbach, Franck. *Temps, Espace et Capital*. Paris: J. Vrin, 2011.
- Gaston, Sean. *The Concept of World from Kant to Derrida*. London & New York: Rowman & Littlefield, 2013.
- Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1991.
- Grondin, Jean. *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. Trans. Joel Weinsheimer. New Haven and London: Yale University Press, 1994.
- Hegel, G. W. *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*. Vol. 2, 'Philosophie de la Nature'. Trans. Bernard Bourgeois. Paris: J. Vrin, 2004.
- Hegel, G. W. *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*. Vol. 3, 'Philosophie de l'Esprit'. Trans. Bernard Bourgeois. Paris: J. Vrin, 2006.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Trans. Joan Stambaugh. New York: SUNY, 1996.
- Heidegger, Martin. *Essais et Conférences*. Trans. André Préau. Paris: Gallimard, 1980.
- Heidegger, Martin. *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Trans. William McNeil and Nicholas Walker. Indiana: Indian University Press, 1995.
- Heidegger, Martin. *Poetry, Language, Thought*. Trans. Albert Hofstadter. New York: Harper & Row, 2001.
- Held, David, Anthony McGrew, David Goldblatt and Jonathan Perraton. *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*. Cambridge: Polity Press, 1999.
- Hirst, Paul. *From Statism to Pluralism: Democracy, Civil Society and Global Politics*. London: UCL Press, 1997.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Latif, Muhammad Ijaz. 'Globalization: Myth or Reality?' *Pakistan Horizon* 63, no.4, 2010, 33-49.

- Mann, Michael. 'Has Globalization Ended the Rise and Rise of Nation-state?' *Review of International Political Economy* 4, no 3, 1997, 472-496.
- Marias, Julian. *History of Philosophy*. Trans. S. Appelbaum and C. C. Strowbridge. New York: Dover Publications, 1967.
- Mittelman, James H. *The Globalization Syndrome: Transformation and Resistance*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Nancy, Jean-Luc. *The Creation of the World or Globalization*. Trans. François Raffoul and David Pettigrew. Albany: State University of New York, 2007.
- Ohmae, Kenichi, ed. *The Evolving Global Economy: Making Sense of the New World Order*. Harvard: Harvard Business School Press, 1995.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Illinois: Northwestern University Press, 1969.
- Papaioannou, Kostas. 'Nature et Histoire dans la Conception Grecque du Cosmos', *Diogène*, 1959, 3-31.
- Plato. *Gorgias*. Trans. Walter Hamilton and Chris Emlyn-Jones, London: Penguin Classics, 2004.
- Robertson, Roland. 'Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity'. *Global Modernities*. Ed. Mike Featherstone, Scott Lash and Robertson. London: Sage Publications, 1995, 25-44.
- Scholte, Jan A. *Globalization: A Critical Introduction*. London: Macmillan Press, 2000.
- Winfield, Richard Dien. *Conceiving Nature after Aristotle, Kant, and Hegel*. London: Palgrave Macmillan, 2017.
- Vaysse, Jean-Marie. *Totalité et finitude. Spinoza et Heidegger*. Paris: J. Vrin, 2004.

KÜRESELLEŞMENİN ONTOLOJİSİ: TEKDÜZE BİR KÜRENİN YÜKSELİŞİ KARŞISINDA DÜNYALARIN KAYBOLUŞU

Kant'ın eleştirel felsefesine kadar, "doğa"dan bağımsız olarak "dünya"nın kendisinden bahsetmek mümkün değildi. Kant'tan sonra dünya, tarihsel bir bakış açısıyla değerlendirilmeye ve buna bağlı olarak doğaldan ziyade tarihsel bir fenomen olarak görülmeye başlandı. Bu sayede düşünce tarihinde farklı dünyalardan bahsedebilmek mümkün oldu. Ancak günümüzde küreselleşme, bu farklı dünyaları aralarındaki farkları yok ederek gittikçe tek tip bir tarihsel küre olmaya doğru itiyor. Bu yazıda, küreselleşme sorununu "çoklu tarihsel dünyalardan tek tip bir tarihsel küreye" geçiş olarak ele alıyorum. "Doğa"dan "dünya"ya ve "dünya"dan "küre"ye geçişleri analiz ederek, "dünyada ikamet etme" ve "yeryüzünü koruma" fikrinin giderek "dünyaya hâkim olma" ve "yeryüzüne sahip olma" fikrine nasıl dönüştüğüne odaklanıyorum.

Anahtar Kelimeler: Doğa, Dünya, Küreselleşme, "Dünyada İkamet Etmek", "Yeryüzünü Korumak", "Dünyaya Hâkim Olmak", "Yeryüzüne Sahip Olmak".

MUKÂTİL B. SÜLEYMAN VE TEFSİRE DAİR ESERLERİNİN KLASİK DÖNEMDEKİ TEDAVÜLÜ

M. Suat Mertoğlu

Marmara Üniversitesi
suat.mertoglu@marmara.edu.tr
orcid: 0000-0001-7626-4449

ÖZ

Bu makalede tefsir tarihinin önemli ve kurucu isimlerinden olan Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) ilmi biyografisi ve tefsire dair çalışmalarını incelenmekte, türlerinin ilk örneklerini oluşturan eserlerinin klasik dönemdeki etki ve yayılım tarihi ortaya konmaktadır. Eseri günümüze tam olarak ulaşan en erken müfessir unvanıyla bilinen Mukâtil'in eserlerinin mahiyeti, içeriği ve birbirleriyle ilişkileri çağdaş tefsir literatüründe oldukça ilgi gören konulardan biridir. Konuyu kronolojik bir izlek içinde takip eden makalede, Mukâtil'in eserleriyle ilgili literatürde göze çarpan birtakım boşlukların ikmali ile bazı hataların tashihi amaçlanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Mukâtil b. Süleyman, tefsir tarihi, et-Tefsîrü'l-kebîr, Tefsîrü'l-hamsi mie âye, el-Vücûh ve'n-nezâir.

183

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*
Makale

Cilt 26 sayı 50 (2021/1): 183-222
Gün. tar.: 08.01.2021
Yay. tar. : 30.06.2021

Giriş*

Bu yazıda tefsir tarihindeki yeri kadar kendisine nispet edilen kitapların aidiyet ve özgünlük tartışmaları da halen devam eden Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) hayatı ve ilmî şahsiyeti ele alınacak ve eserlerinin klasik dönemdeki tedavülü kronolojik bir bakışla takip edilerek etkileri hakkında bazı değerlendirmeler yapılacaktır. Başlıktaki klasik dönemden kasıt, Mukâtil'in eserlerinin telifi ile XIX. yüzyıl arasında kalan uzun zaman dilimidir. Kendi türlerinin en erken örneklerini temsil eden bu eserlerin etki ve yayılım tarihi ortaya konarak çağdaş araştırmalardaki birtakım boşlukların ikmalî ile bazı hataların tashihi amaçlanmaktadır. Mukâtil'e ait eserlerin hem İslam dünyasında hem de Batı'da yoğun bir ilmî mesaiye konu olduğu görülmekte, bu bakımdan son iki asırlık dönemin tarafımızdan ayrı bir makalede incelenmesi düşünülmektedir.

Bilindiği üzere İslami ilimler tarihinin bir parçası olarak Tefsir tarihini bütünlüklü şekilde yazma çabası modern dönemde ortaya çıkmıştır. Bir ilmin tarihini yazma girişimi, elde bulunan kaynak ve verilerden hareketle o ilmin doğuşu ve gelişimini tarihî bağlamı yani ilmî, fikrî ve toplumsal olaylar bütünü ve kendi bünyesindeki sürekliliği/kesintileri, değişimleri içinde anlama, yorumlama ve tasvir etme amacı güder. Elde bulunan sınırlı malzemeden hareketle geçmişin bir kesitini yorumlama ve yeniden inşa etme çabası anlamına geldiğinden tarih yazıcılığının, genel bazı kabul ve bunlara dayalı şablonları benimsemesinin, verilerin eksik bıraktığı boşlukları varsayımlara dayalı olarak doldurmaya çalışmasının, yani kurgusal bir tarafının olması da kaçınılmazdır. Yorumaya dayalı olmasından ortaya çıkan kurgusallık sebebiyle tarih yazıcılığı çoğu zaman tartışmaya açık yönleri bünyesinde barındırır. Farklı genel kabullere sahip olmanın yanında yeni bazı malzemelere ulaşma, hatta aynı malzemeyi farklı şekilde okuma, değerlendirme ve yorumlama çabaları, tarih yazımına konu olan alanda yeni ve farklı açıklama biçimlerini de beraberinde getirir.

Buraya kadar söylenenler Tefsir tarihi yazıcılığının yaklaşık son bir asırlık serüveni için de fazlasıyla geçerlidir. Özellikle son on beş

* Kaynak temininden muhtevanın son şeklini almasına varıncaya kadar bu yazının ortaya çıkmasına yönelik değerli katkılar sunan çok sayıda kimse oldu. Bu vesileyle onlara ve yapıcı öneriler getiren hakemlere müteşekkir olduğumu ifade etmek isterim.

yıldır ortaya konan yeni yaklaşımlarla bu alan oldukça değişken ve dinamik bir görüntü arz etmektedir. Uzun zamandır benimsenen şablonlar, kimi açıklama biçimleri, tanım ve tasnifler sorgulanmakta ve yeni teklifler sunulmaktadır.¹

Yakın zamana kadar genellikle tefsirin hadis ilminin bir dalı olarak doğduğu, sonradan müstakil bir ilim haline geldiği kabul edilmekteydi. Bu yaklaşıma göre Hz. Peygamber ve sahabeden nakledilen tefsirle ilgili rivayetlerin ilk olarak hicrî ikinci asrın ortaları ve üçüncü asrın başlarında vefat etmiş bazı muhaddislere ait hadis kitaplarında tefsir başlığı altında derlendiği, İbn Mâce (ö. 273/887), Taberî (ö. 310/923), İbnü'l-Münzir Nisâbü'rî (ö. 318/930?) gibi isimlerle tefsire dair hususi eserler yazılmaya başlanmasının ise bu hadis derlemelerinden sonra gerçekleştiği kabul ediliyordu. Aynı şekilde hadis ve tefsir rivayetlerinin önce şifahen nakledildiği, bunların yazı ile tespitinin bilahare gerçekleştiği görüşü de kabul görüyordu. Ne var ki yakın dönemlerde Muhammed Hamidullah (1908-2002), Fuat Sezgin (1924-2018) ve Muhammed Mustafa A'zamî (1932-2017) gibi isimler tarafından gerçekleştirilen çalışmalar tefsirle ilgili rivayetlerin kayda geçirilmesinin, yukarıda işaret edilen hadis derlemelerinden daha erken başladığını ortaya koymuştur.

Bahsedilen araştırmalarda sahabeden tefsirdeki otoritesi ile tanınan Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-8) ve onun bazı ileri gelen öğrencilerinin tefsir rivayetlerini yazı ile tespit ettikleri gösterilmekte ise de bu ilk tefsir metinleri günümüze tam olarak ulaşmamıştır. Tefsire dair günümüze intikal eden en eski eserler hicrî ikinci asrın başlarına ve ortalarına tarihlendirilmektedir. İşte bu yazının konusu olan Mukâtil b. Süleyman adı bu noktada devreye girmektedir. Zira bugün elimizdeki tam olan ilk tefsir ve tefsirle alakalı iki ayrı eser de ona nispet edilmektedir. Mukâtil ilk tefsirlerin tarihlendirilmesi dışında dirayet yönü olan bir müfessir olması açısından tefsir tarihi yazıcılığındaki yaygın şablonları zorlayan bir isimdir.² Bütün bu sebeplerle Mukâtil'i tefsir tarihinde bu derece önemli bir konuma yerleştiren eserlerinin mercek altına alınması, bunların telifi ve klasik dönemdeki tedavülünün irdelenmesi, tefsir tarihi yazımı alanındaki tartışmalara önemli katkılar sunacaktır.

¹ Tefsir tarihi yazıcılığının sorunları Türkiye'de son zamanlarda daha fazla tartışılmaya başlamıştır. Konuyla ilgili gerçekleştirilen ilmî toplantılara bir örnek olmak üzere bkz. *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu, Kayseri 23-24 Ekim 2014*.

² Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Mertoğlu, "Tefsir (Literatür)," 290-291.

MUKÂTİL B. SÜLEYMAN VE ESERLERİ

Mukâtil b. Süleyman

Hayatı

Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr Ezdî Horasânî Belhî Mervezî, Belh'te doğdu. Kaynaklarda doğum tarihi hakkında bilgi bulunmamaktadır. Çağdaş araştırmalarda biyografisine dair bazı ipuçlarından hareketle doğum tarihi konusunda yapılan tahminler arasında otuz yıl kadar farklılık vardır. Mukâtil üzerine doktora tezi hazırlayan ve onun tefsiri ile birlikte vücûh ve nezâire dair eserini de neşreden, bu açıdan Mukâtil araştırmalarında kıdem sahibi isimlerden biri olan Mısırlı araştırmacı Abdullah Mahmûd Şihâte (1930-2002) onun hicrî 80 senesi civarında doğduğu kanaatindedir.³ Buna karşın Mukâtil'in tefsir metodu üzerine doçentlik tezi hazırlayan İbrahim Çelik ise onun hicrî 50 yıllarında doğduğu görüşünü dile getirir.⁴ Tefsirinin Dahhâk b. Müzâhim'e (ö. 105/723?) gösterildiği⁵ ve kendisinin uzun ömürlü (muammer) bir kimse olduğu yönündeki bilgilere bakılacak olursa, Mukâtil'in hicrî 50 yılı civarında doğduğu görüşünün ağırlık kazandığı söylenebilir.⁶

3 Bkz. Şihâte, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, V, 28.

4 Çelik, *Mukâtil*, 13. Çelik'in önemli dayanaklarından biri, çalışmasına esas aldığı Mukâtil tefsirinin bilinen en eski nüshalarından (549/1154) tarihli Bursa Hüseyin Çelebi nüshasındaki Mukâtil'in yüz küsur yıl yaşadığına dair nottur: "Ve 'ummire Mukâtilü miete senetin ve neyyifin", bkz. *Tefsîrül-Kur'ân*, Bursa Hüseyin Çelebi 27, vr. 12^a. Mukâtil tefsirini neşreden Şihâte bu nüshayı görmemiştir.

5 Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XXVIII, 440.

6 Mukâtil'in muammer bir kimse olup 100 yıldan fazla yaşadığı bilgisi yukarıda işaret edildiği üzere tefsirinin Bursa Hüseyin Çelebi nüshasında (vr. 12^a) yer almaktadır. İncelediğimiz nüshada bu bilginin hâşiyede değil de bizzat metinde yer aldığı, dolayısıyla bu bilginin tefsirin râvisine ait olduğu anlaşılmaktadır. Mukâtil'in muammer bir zat olduğu başka kaynaklarda da geçmektedir, bkz. İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzîb*, IV, 145. Hal böyle iken İbrâhîm el-Harbî'ye nispet edilen Mukâtil'in Dahhâk'ın vefatından dört sene sonra (bkz. Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 211) ya da önce doğduğu (bkz. İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzîb*, IV, 143) yolundaki rivayetleri ihtiyatla karşılamak gerekmektedir. Zira bu durumda 150 yılında vefat ettiği bilinen Mukâtil'in 45-50 yaşlarında iken vefat ettiğini kabul etmek gerekecektir. Diğer yandan bütün bu ihtimalleri tartışan Şihâte'nin tercih ettiği 80 yılının esas alınması halinde Mukâtil'in vefat ettiğinde 70 yaşında olduğu kabul edilmek zorunda kalınacağından, bunun uzun ömürlülük (Arapların genellikle 100 ve üzeri yaşa kadar yaşayan kimseleri muammer olarak adlandırdıkları bilinen) vasfı ile uzlaştırılması kolay olmayacaktır.

Mukâtil'in yetişmesi ve kimlerden ne şekilde ilim tahsil ettiği konusunda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Kendisiyle tartıştığı bilinen Cehm b. Safvân'ı (ö. 128/745-6) âlimlerin meclislerinde bulunmamakla suçlamasından,⁷ dolaylı şekilde kendisinin bu tür meclislerde bulunduğu sonucu çıkarılabilir. Babası Belh kadısı olan Mukâtil'in bu şehrin en büyük camiinde tefsir, kelim ve hadis dersleri verdiği bilinir.⁸ Hemşehrilerinden ve Belh'te vefat etmiş olan Dahhâk b. Müzâhim'den ders aldığı, tefsirini ona sunduğu ve vefatından sonra da onun yanındaki (evindeki) kitaplarını okuduğu iddiasına⁹ bakılırsa, onun daha Belh'te iken ilmî açıdan yetişme sürecini tamamladığı ve eser vermeye başladığı sonucuna varılabilir. Mukâtil Belh'ten bilinmeyen bir tarihte Horasan'ın diğer önemli şehirlerinden biri olan Merv'e geçti. Sonradan şehrin kadısı olacak ve kendisinin tefsirini de rivayet edecek olan Ebû Isme Nûh b. Ebî Meryem'in¹⁰ annesi ile evlendi. Merv mescidinde insanlara kıssa anlatan Mukâtil şehre gelen Cehm b. Safvân'la Allah'ın sıfatları konusunda tartışmaya girdi. Bu tartışma sonrasında birbirlerine karşı birer kitap kaleme aldılar.¹¹ Kaynaklarda bu tartışmada Cehm'in ilahî sıfatları iptal edecek bir konumda olduğu, buna mukabil Mukâtil'in diğer bir aşırı uç olan teşbihe düştüğü nakledilmektedir.¹² Mukâtil'in Merv'de ilmî faaliyetlerinin yanı sıra iyi ilişkiler içinde olduğu Emevîlerin Horasan yöneticileri adına diplomatik bazı görevler de ifa ettiği bilinmektedir.¹³

Emevî idaresinin sonlarına doğru Irak'a giden Mukâtil, Basra'da ve Bağdat'ta yaşadı. Farklı ilim merkezlerinde Atâ b. Ebî Rebâh, İbn Şihâb Zührî, Atıyye Avfî, Sa'îd Makbûrî, Dahhâk b. Müzâhim ve Amr b. Şuayb gibi kimselerden rivayette bulundu. Kendisinden de Şebâbe b. Sevvâr, Hamza b. Ziyâd Tûsî, Hammâd b. Muhammed Fezârî, Ebû'l-Cüneyd Darîr ve Ali b. Ca'd gibi isimler rivayette bulundular.¹⁴ Emevîler döneminde bu hanedanla olduğu gibi yeni

7 Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 209.

8 Belhî, *Fezâ'il-i Belh*, 93.

9 Bkz. Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, IV, 102.

10 Ebû Hanîfe'nin öğrencilerden olan Ebû Isme hakkında daha fazla bilgi için bkz. Kaya, "Nûh b. Ebû Meryem", *DİA*, XXXIII, 229-230.

11 Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, IV, 173; Ess, *Theologie*, II, 516.

12 Bu görüş Ebû Hanîfe'ye nispet edilmektedir, bkz. Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 212.

13 Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII, 331-332, 341; Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 36.

14 Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 207.

dönemde halife Ebû Ca'fer el-Mansûr ve veliaht Mehdî-Billâh gibi Abbasî hanedan üyeleri ile de iyi ilişkiler kurduğu bilinen Mukâtil, Beyrut, Şam, Kudüs ve Mekke gibi bazı şehirlere seyahat ettikten sonra tekrar Basra'ya döndü ve muhtemelen 150/767 senesinde orada vefat etti.¹⁵ Mukâtil'in 158 senesinde Abbâdân'da vefat ettiği¹⁶ de söylenmiştir.¹⁷

İlmi Şahsiyeti

Tefsir yanında hadis ve kelâm ilimleriyle de uğraştığı anlaşılan Mukâtil'in bilhassa cerh ve tadil âlimlerince, dönemin sema ve kıraat gibi geçerli ilim elde etme yollarına başvurmaksızın, başkalarına ait eserleri derleme (*cem'*) yoluyla elde ettiği rivayetleri nakletmek, isnad kullanmamak, hadis uydurmak ve tedlis yapmak gibi ağır suçlamalara maruz kaldığı bilinmektedir.¹⁸ Bununla birlikte onun senedsiz olarak naklettiği rivayetlerin çoğunun sahih ve sünen tarzı kitaplarda bulunduğu, yani muteber kaynaklarda asıllarının yer aldığı tespit edildiği¹⁹ gibi tüm zaafına rağmen hadislerinin yazılacağı da belirtilmiştir.²⁰ Dolayısıyla Mukâtil'in rivayetlerinin muhtevadan ziyade şekille alakalı bazı eksiklik ve kusurlarla malûl olduğu söylenebilir. Bu çerçevede Mukâtil'e, Kur'an bilgilerinin Yahudî ve Hıristiyan âlimlerden –onların kitaplarına uygun olacak biçimde– tahsil ettiği yönünde bazı suçlamalar yöneltmiştir.²¹ Kanaatimizce İsrâiliyât türü bilgilerin araştırılması, sahabe döne-

15 Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 219. Mukâtil'in 150 yılında vefat ettiği bilgisi, tefsirini rivayet eden Hüzeyl b. Habîb'e dayandırılır. Ayrıca bkz. Ess, *Theologie*, II, 517.

16 Belhî, *Fezâ'il-i Belh*, 93.

17 Mukâtil'in hayatı hakkında daha fazla bilgi için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VII, 263; İbn Adî, *el-Kâmil*, VIII, 187-192; Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 207-218; Belhî, *Fezâ'il-i Belh*, 89-93; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXVIII, 434-451; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, IV, 173-175; Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 20; Şihâte, *Tefsîru Mukâtil*, V, 23-39; Ess, *Theologie*, II, 516-528.

Hicrî 610 Ramazan'ının başında Belh'te yazıldığı bilinen *Fezâilü Belh* (bkz. naşirin mukaddimesi, 18) adlı eserin Mukâtil'in biyografisi ile ilgili bölümünde, Mukâtil hakkındaki eleştirilere fazla yer verilmeksizin sitayişkâr ifadelerle kaleme alınmış tek yanlı bir Mukâtil portresi sunulduğunu belirtmek gerekir.

18 Şihâte, *Tefsîru Mukâtil*, V, 43-47; Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 36.

19 Şihâte, *Tefsîru Mukâtil*, V, 51.

20 İbn Adî, *el-Kâmil*, VIII, 192.

21 İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, III, 14.

minden itibaren görülen ve bilhassa İbn Abbas ve bazı öğrencilerinin tefsirlerinde rastlanan bir durum olduğundan özü itibariyle Mukâtil'e mahsus bir kusur olarak görülemez.

Mukatil'e yöneltilen en ciddi eleştiri Hadis usulü alanındaki-lerden ziyade itikadî meselelerde olup kendisi teşbih akidesine sahip olmakla itham edilmiştir. Kaynaklarda kendisiyle ilgili Müşebbihe'den olduğu yolundaki duyular sorulduğunda bunu kabul etmediği,²² daha önemlisi günümüze ulaşan eserlerinde onun teşbih ve tecsim akidesini açıkça savunan fikirlerine rastlanmadığı ifade edilmiştir.²³ Bununla birlikte kaynaklardaki yoğun bilgiler ve mesela Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) bir yerde de olsa onu teşbih akidesi ile ilişkilendirmesi,²⁴ bu iddiaların tamamen asılsız olarak görülemeyeceğini göstermektedir.

Mukâtil hadis ve kelam açısından eleştirilse de onun Kur'an tefsirindeki otoritesi kendisini eleştirenler de dâhil olmak üzere herkes tarafından itiraf edilmiştir. Mukâtil tefsirinin bir kısmını inceleyen Abdullah b. Mübârek'in (ö. 181/797) müellifin sika olması ve isnada riayet etmesi durumunda bunun ne kadar muazzam bir ilim olacağını belirtmesi, İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) insanların tefsirde Mukâtil'e muhtaç olduğunu söylemesi, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) Mukâtil'in Kur'an konusunda bilgili olduğunu düşünmesi, İbn Adî'nin (ö. 365/976) Mukâtil'i insanların Kur'an tefsirini en

22 Mukâtil, "Bana senin teşbih görüşünü benimsediğin bilgisi ulaştı" diyen halîfeye "ben sadece şunu söylüyorum" diyerek İhlâs sûresini okumuş ve benimle ilgili kim "bunun dışında bir şey söylüyorsa, yalan söylüyor" şeklinde cevap vermiştir, bkz. İbn Adî, *el-Kâmil*, VIII, 189.

23 Bazı araştırmacılar Mukâtil'in elimizdeki eserlerinde tecsim suçlamalarını haklı kılacak veri bulunmadığı kanaatindedir, bkz. Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil İbn Süleyman ve Eserleri", 35; Çelik, *Mukâtil*, 141; Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 37. Mukâtil'in tefsirini tahkik eden Şihâte ise onun bazı açıklamalarının açıkça ya da ima yoluyla tecsimle ilişkilendirilebileceği kanaatindedir. O Mukâtil'in istivâ, kürsî, arş, yemînullâh, sâk gibi birkaç konuyla alakalı âyetleri tecsimi iş'âr, diğer birkaç âyeti de çağrıştıran tarzda tefsir ettiği görüşündedir, bkz. *Tefsîru Mukâtil*, V, 99-110. Aynı tefsiri inceleyen araştırmacıların farklı sonuçlara ulaşması dikkat çekicidir. Mukâtil'in haberî sıfatların tevlinde, benzerlerine kimi Ehl-i hadis âlimleri olmak üzere farklı kimselerde de rastlanabilecek yaklaşımını teşbihle ilişkilendirmenin yoruma dayalı ve tartışmaya açık olduğu anlaşılmaktadır.

24 Tefsirinde Mukâtil'e 46 yerde atf yaptığımız tespit ettiğimiz Mâtürîdî, sadece Neml 27/8 âyetindeki "*ve sübhânallâhi rabbi'l-âlemin*" ifadesinin amacını "Allahu a'lem" diyerek, Allah'ı Mukâtil ve ona benzer şekilde O'nun hakkında teşbih ve şüphelere götürecek sözler söyleyen kimselerin ifadelere uzak kılmak olarak izah eder, bkz. *Te'vilât*, X, 360.

iyi bilenlerinden biri olarak takdim etmesi bu çerçevede zikredilebilir.²⁵

Mukâtil tefsirdeki otoritesini şüphesiz sadece kendinden öncekilerden yaptığı nakillerle elde etmiş değildir. O tefsirde sadece rivayeti değil, aynı zamanda dirayeti de kullanan ilk müfessirlerden biri olarak görülebilir. Âyetleri bağlamına ve Kur'an içindeki bütünlüğüne riayet ederek tutarlı şekilde tefsir etmeye çalışması, Kur'an'ın te'vil edilmesinde kendine mahsus bir yaklaşımı bulunması gibi hususlar onun bu yönüne işaret etmektedir. Nitekim müfessirin tefsir yöntemini inceleyen Türker'in Mukâtil'in dil ve varlık arasındaki ilişkiyi dikkate aldığı ve Kur'an âyetlerini, o âyetlerin tekabül ettiği gerçeğe göre tasnif edip tefsir ya da te'vil yoluna gittiğini iddia etmesi, onun kendi geliştirdiği ve tüm eserlerinde takip ettiği bir bilgi teorisine sahip olduğu kanaatine ulaşması da bu tespiti teyit etmektedir.²⁶ Hakkındaki tüm eleştirilere rağmen gerek kendi döneminde gerekse sonrasında insanların tefsirde Mukâtil'den müstağni kalamamaları ve daima kendisine müracaat etmeleri onun tefsir ilmindeki otoritesinin göstergelerinden biri olarak kabul edilebilir.²⁷

Eserleri

Mukâtil'in iki tefsirine (*et-Tefsîrû'l-kebîr* ve *Tefsîrû'l-hamsi mie âye*) atıfta bulunan ilk isim görebildiğimiz kadarıyla İbn Adî olmakla birlikte²⁸ onun eserleri hakkında en geniş listeyi veren en erken kaynak, İslam tarihinde ilk bibliyografik eser kabul edilen Ebû Ya'kûb Verrâk Muhammed b. İshâk Nedîm'in (ö. 380/990) *el-*

25 Mukâtil'in tefsirdeki yetkinliğinden söz eden bu görüşler için bk. İbn Adî, *el-Kâmil*, VIII, 192; Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 207-213.

26 Türker, *Erken Dönem Tefsirlerinde Tevil Sorunu*, 120-122.

27 Bir müfessir olarak Mukâtil'in tefsirdeki yeri ve metodu hakkında çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan bazıları için bkz. Şihâte, *Tefsîru Mukâtil*, V, 121-153; Çelik, *Mukâtil*, 51-142; Türker, *Erken Dönem Tefsirlerinde Tevil Sorunu*, 56-76, 120-122. Mukâtil'in tefsir yönüne dair Arapça ve Türkçe olarak hazırlanmış çok sayıda tez ve makale çalışması bulunmaktadır. Arap dünyasındaki çalışmalar Dâru'l-Manzûme'den (<http://search.mandumah.com/MyResearch/Home>), Türkçe çalışmalar ise İSAM'ın tezler ve makaleler veri tabanlarından takip edilebilir: <http://ktp.isam.org.tr/>. Aynı konuda çeşitli Batı dillerinde yapılmış çalışmaların bir kısmına bu yazımızda işaret ettik, bazılarına da Mukâtil'in eserlerinin modern dönemdeki serüvenine dair hazırlamak istediğimiz yazıda değinmeyi düşünüyoruz.

28 Bkz. İbn Adî, *el-Kâmil*, VIII, 188, 192.

Fihrist'idir.²⁹ Nedîm, Mukâtil'in on iki eserini saymaktadır: *et-Tefsîrû'l-kebir*, *Tefsîrû'l-hamsi mie âye*, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, *el-Kırâât*, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, *Nevâdirü't-tefsîr*, *el-Cevâbât fi'l-Kur'ân*, *er-Red ale'l-Kaderiyye*, *el-Aksâm ve'l-lugât*, *et-Takdîm ve't-te'hîr*, *el-Âyâtü'l-müteşâbihât*.³⁰ Bu eserlerden sadece ilk üçü günümüze ulaşmıştır. Aşağıda bu eserlerin telifleri, yazma nüshaları, neşir süreçleri ve haklarında yapılan bazı tartışmalara değinilecektir.

et-Tefsîrû'l-kebir

İlk dönem kaynaklarında muayyen bir ad belirtmeksizin mutlak olarak sadece müellifin bir tefsiri olduğundan söz edilirken, eserin adı tespit edilebildiği kadarıyla ilk kez Nedîm tarafından *et-Tefsîrû'l-kebir* şeklinde verilir. Bunun Mukâtil'in kendisinin koyduğu bir başlık olmaktan ziyade müellifin başta *Tefsîrû'l-hamsi mie âye* olmak üzere tefsire dair küçük hacimli diğer eserlerinden ayrıştırılması için tavsifi nitelikte olmak üzere sonradan konulmuş bir unvan olduğu tahmin edilebilir. Eserin adı yazma nüshalarda da erken dönemdeki kullanıma uygun olarak sadece “*et-Tefsîr*”, “*Tefsîrû'l-Kur'ân*”³¹ şekliyle geçtiğinden modern incelemelerde kendisine “*et-Tefsîr*”, “*Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*” ve “*et-Tefsîrû'l-kebir*” şeklinde atf yapılır.³²

Mukâtil'in on ikisi tâbiinden olmak üzere otuz kişinin görüşlerini derleyerek telif ettiğini bildirdiği³³ bu eseri nerede ve ne zaman

29 Müellifin adının yaygın olarak İbnü'n-Nedîm olarak kullanılmasına karşın son yıllarda yürütülen tartışma ve incelemeler sonucu doğrusunun Nedîm olduğu fikri ağırlık kazanmaya başlamıştır. Yeni araştırmalarda müellifin tartışmalı vefat tarihi de 20 Şaban 380 (18 Kasım 990) olarak tespit edilmektedir. Bu iki hususla alakalı eserin en yeni tenkitli neşirlerinden birinin başlığına ve muhakkik incelemesine bkz. Nedîm, *el-Fihrist*, I/1, 1, 19.

30 Nedîm, *el-Fihrist*, I/2, 641. Şihâte “*el-Âyâtü'l-müteşâbihât*”ın “*el-Vücûh ve'n-nezâir*” olarak bilinen eserin farklı bir adı olabileceği ihtimalinden söz etmektedir, bkz. *Tefsîru Mukâtil*, V, 73.

31 Mesela Bursa Hüseyin Çelebi nüshasında unvan sayfasında “*Tefsîrû'l-Kur'ân*” şeklindedir.

32 Örneğin bkz. Gilliot, “*Muqâtil*”, 30; Şihâte, *Tefsîru Mukâtil*, V, 57 vd.; Ess, *Theologie*, II, 519 vd.

33 “*Minhum men zâde alâ sâhibihî'l-harfe ve minhum men vâfeka sâhibehu... hatâ elleftü hâze'l-kitâb*”, Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-kerîm*, H. Hüsnü Paşa 17, vr. 1^b. Söz konusu isimler ve bunlar arasında bir rivayetine rastlamadığı kimseler yanında adı sayılmayan bazı isimlerin rivayetlerini tespit eden Çelik'in değerlendirmesi için bkz. *Mukâtil*, 33-36.

kaleme aldığı tam olarak bilinmese de buna dair bazı ipuçları bulunmaktadır. Üvey oğlu Ebû Isme'nin, ilmini unutmaktan endişe eden, ancak onu başkasının yazmasını da istemeyen babasının geceleri mum ışığında bizzat bir iki varak yazmak suretiyle tefsirini tamamladığı şeklindeki anlatımına³⁴ bakılırsa Mukâtil eserini Merv'de tamamlamış olmalıdır. Mukâtil'in tefsirini bizzat yazmayı Ebû Isme'ye baştan sona imlâ ettirdiği ve başka birinin yazmasını istemediği şeklinde bir anlatım da bulunmaktadır.³⁵ Tefsirin bizzat kendisi ya da sadece güvenebileceği üvey oğlu tarafından yazıya geçirildiğini ifade eden bu anlatım, Mukâtil'e yirmi ya da on üç yıl talebelik ettiği bilinen³⁶ ve onun tefsirini rivayet edenler arasında sayılan Ebu Nusayr'ın eseri ancak hile ile Mukâtil'in cariyesine getirtmek suretiyle istinsah ettiği³⁷ yönündeki bilgiyle birleştirildiğinde, tefsirinin nakli konusunda Mukâtil'in pek de istekli olmadığı ortaya çıkmaktadır. Nitekim tefsiri rivayet edip günümüze ulaşmasını temin eden Hüzeyl b. Habîb'in (190/805'te hayatıdır), kendisinden tefsirini istediğinde Mukâtil'in onu başkasına nakletmek (*tahdîs*) için değil, sadece kendisi için talep ettiğini söylemesi de bunu teyit etmektedir.³⁸

Mukâtil'in Horasan'dan Irak'a Emevîlerin son zamanları ve Abbasî ihtilali döneminde geçtiği ve örneğin 128 yılında henüz Horasan'da olduğu bilindiğinden,³⁹ Ebû Isme'nin anlatımı dikkate alınırca tefsirin telifinin en azından bu tarihten önce tamamlandığı söylenebilir. Diğer yandan Dahhâk b. Müzâhim'in râvilerinden

34 İbn Adî, *el-Kâmil*, VIII, 188.

35 Bkz. İbn Asâkir, *Târîh*, LX, 115.

36 İbn Adî, *el-Kâmil*, VIII, 187. Aynı rivayeti kaydeden Hatîb Bağdâdî'de öğrencilik süresi on üç yıl olarak verilmektedir, *Târîhu Bağdâd*, XV, 210.

37 İbn Adî, *el-Kâmil*, VIII, 187. İbn Adî'nin Mukâtil'in tefsirini kendisinden rivayet ettiğini söylediği Ebû Nusayr'ın (Ebû Nasr şeklinde de geçer) adı bildiğimiz kadarıyla Mukâtil'in günümüze ulaşan diğer iki eserinin yazma nüshalarında geçerse de tefsirine ait nüshalarda ya da bu tefsir için kendisine ulaşan isnad zincirini sayan Sa'lebî'de onun adına rastlanmaz.

38 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrû'l-Kur'ân*, Bursa Hüseyin Çelebi 27, vr. 12^a. İlk kez Çelik'te gördüğümüz (*Mukâtil*, 31-32) bu bilgiyi söz konusu nüshayı inceleyerek teyit ettik. Ancak yazmanın aynı varakında Mukâtil'in tefsirini elli küsur senede tamamladığını belirtilirken küsuru ifade eden "neyyif" kelimesinin aynı mürekkeple müstensih tarafından nüshanın yan tarafına kaydedilmesine bakılarak metne dahil edilmesi gerekirken, bu durum Çelik tarafından dikkate alınmadığından tefsirin yazımının elli senede bitirildiği şeklinde bir sonuca varılmıştır, bkz. 31, dn. 80.

39 Taberî, *Târîh*, VII, 331 vd.

Ubeyd b. Süleyman'dan, Mukâtil'in tefsirinin Dahhâk'e arz edildiği, ancak onun tefsiri beğenmediği ve onun tefsirini Dahhâk'in döneminde telif ettiği yolunda rivayetler de bulunmaktadır.⁴⁰ Bu türden rivayetler düşünüldüğünde, Mukâtil'in tefsirinin tamamını ya da en azından bir kısmını daha erken bir tarihte, yani hicrî ikinci asrın başında ve Dahhâk henüz hayatta iken tamamladığı sonucuna da ulaşılabilir. Bursa Hüseyin Çelebî nüshasındaki Mukâtil'in tefsirini elli küsur senede oluşturduğu ifadesinden⁴¹ de bu eserin uzun bir süreçte derlendiği neticesine varılabilir.

Mukâtil'in tefsirinin kaynakları ve naklettiği rivayetleri hangi yollardan elde ettiği konusunda da elimizde çok net bilgiler bulunmamaktadır. Onun tefsirini oluştururken döneminin geçerli ilim elde etme yollarına başvurmadığı,⁴² eserindeki rivayetlere yazılı bazı kaynakları derlemek suretiyle ulaştığı söylenebilir. Bu itibarla herhangi bir kaynaktan belirtilmemiş olsa da Mukâtil'i muhaddislerin tabiriyle "sahafî" olarak nitelendirmek mümkündür.⁴³ Nitekim Mukâtil'in, Dahhâk'in vefatından sonra onun evinde muhafaza edilen kitaplarını okuduğunu söylediği kaydedilmektedir.⁴⁴ İbn Abbas ve onun Saîd b. Cübeyr, Mücahid ve İkrime (ö. 105/723) gibi öğrencilerinden itibaren tefsire dair rivayetlerin yazılı olarak kayda geçirildiği bilindiğinden, Mukâtil'in yazılı başka kaynaklardan da yararlandığını düşünmek yanlış olmayacaktır.

Mukâtil tefsirinin sonraki dönemlere hangi kanallardan intikal ettiği konusu da önem arz etmektedir. Hicrî ikinci asrın başında ya da ilk yarısında kaleme alınmış başka eserlerin varlığından haberdar olmamıza karşın o dönemden sadece Mukâtil'in tefsiri günümüze ulaşmış olup bu husus üzerinde durulmayı hak etmektedir. Bu durumda öncelikle tefsirin intikal kanallarını ele almak gereke-

40 İbn Asâkir, *Târîh*, LX, 120; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXVIII, 440.

41 "Sana'a Mukâtil b. Süleyman et- tefsîr ve ferağa minhu fî (neyyifin) ve ham-sine sene", bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, Bursa Hüseyin Çelebi 27, vr. 12^a.

42 Mücahid'den (ö. 103/721) rivayetleri bulunan Mukâtil'in ondan semâ'ı olmadığını ve onunla bir araya gelmediğini söyleyen İbrahim'in (Harbî) şöyle dediği nakledilmektedir: "Mukâtil b. Süleyman insanların tefsirini derledi (*cema'a*) ve bunlar üzerine semâ'ı olmaksızın tefsir etti", bkz. Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 211.

43 Hadis terimi olarak semâ ve kiraat yoluyla değil de elde ettikleri sahîfelerden hadis rivayet edenlere sahafî denildiği bilinmektedir, bkz. Efendioğlu, "Musahhaf", 230.

44 Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, IV, 102.

cektir. Coğrafi açıdan bilindiği kadarıyla Mukâtil tefsiri biri Bağdat, diğeri Horasan üzerinden olmak üzere en az iki yoldan intikal etmiştir. Tefsirin günümüze ulaşan nüshaları ilkinde ait olduğundan, onun hakkında konuşmak nispeten kolaydır. Öte yandan Horasan rivayetine dayalı nüshalar elimizde olmadığı için onun hakkında diğer kaynaklar üzerinden dolaylı bilgilere sahip olabiliyoruz.

Mukâtil tefsirinin bugün elimizde olan Bağdat tarihinin ilk râvisi Ebû Sâlih Hüzeyl b. Habîb Dendânî olup isnad zinciri şu şekildedir: Ebû Bekr Ahmed b. Ubeyd es-Saffâr > Ebû Muhammed Abdullah b. Sâbit b. Ya'kûb > Sâbit b. Ya'kûb > Ebû Sâlih Hüzeyl b. Habîb > Mukâtil b. Süleyman. Burada sorulması gereken soru şudur: Hüzeyl bu tefsiri Mukâtil'den nasıl almıştır? Buna dair en detaylı bilgi tespit edilebildiği kadarıyla tefsirin sadece Bursa Hüseyin Çelebi nüshasında yer almaktadır. Buna göre Mukâtil'le birlikte Merv'den Bağdat'a gelen Hüzeyl, aralarındaki beraberlik ve sıkı ilişkiye dayanarak Mukâtil'den tefsirini istemiş, ancak nüshasını başkasına nakletmek için değil sadece kendisi için talep ettiğini belirten Mukâtil buna yanaşmamış, bunun üzerine bir araya geldiklerinde Kur'an'ın başından itibaren her âyetin durumunu Mukâtil'e soran Hüzeyl iki yıl boyunca aldığı cevapları Mukâtil'e göstermeksizin kayda geçirmiş, sonrasında kayıtları gören ve inceleyen Mukâtil ona bazı ilaveler yapmış ve Hüzeyl'e kendi nüshasını da vermiş ve insanlar Mukâtil'in tefsirini böylece Hüzeyl'den almaya başlamışlardır.⁴⁵ Eserin intikal sürecine dair sonraki bilgiler kısmen belli olsa da, Hüzeyl'in sözünü ettiği olayın ne zaman gerçekleştiği tam olarak bilinmemektedir. Buna mukabil aynı nüshadaki semâ' kayıtlarından anlaşıldığı kadarıyla Hüzeyl'in öğrencisi Sâbit 190 senesi Rebiülevvel'inde Bağdat'ta tefsiri başından sonuna kadar semâ' yoluyla Hüzeyl'den almış, Sabit'ten oğlu Abdullah Hıms'ta 240 senesinde, ondan Ebû Bekr Ahmed b. Ubeyd 296 senesi Receb'inde yine Hıms'ta almış, Ebû Bekir de bu nüshayı 349 senesi Cemaziyelahir ayında Hıms'taki evinde rivayet etmiştir.⁴⁶

Mukâtil tefsirinin Bağdat tariki dışında bir de Horasan tariki olduğunu, Mukâtil'den yoğun nakillerde bulunan ve bu açıdan verdiği isnat zinciri ile tefsirin Horasan tarihinin bir kısmını ihtiva eden Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) tefsiri sayesinde öğreniyoruz. Tefsirinin mukaddimesinde kaynaklarını senetleriyle zikreden ve böy-

45 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrül-Kur'ân*, Bursa Hüseyin Çelebi 27, vr. 12^a.

46 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrül-Kur'ân*, Bursa Hüseyin Çelebi 27, vr. 1^b, 200^a.

lece kendi zamanına kadarki tefsirlere ışık tutan Sa'lebî, Mukâtil tefsirinin ilk üç râvisi (Hüzeyl b. Habîb, Sâbit b. Ya'kûb, Abdullah b. Sâbit) Bağdat rivayetiyle müşterek ve onlardan sonra kendisine Abdülhâlik b. Hüseyin Saktî ve Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed el-Mihricânî yoluyla gelen bir rivayeti dışında iki farklı Horasan tarikinden daha söz etmektedir. Bunlardan biri Mukâtil'in üvey oğlu Ebû Isme, diğeri de İshâk b. İbrâhîm Sa'lebî yoluyla gelen rivayettir ki Sa'lebî her ikisini de hocası İbn Habîb Nîsâbüri'den almıştır.⁴⁷ Mukâtil tefsirinin günümüze ulaşmayan bu iki tarikine Sa'lebî tefsirindeki nakiller sayesinde kısmen sahip olduğumuz söylenebilir.

“Mukâtil'in eserlerinin klasik dönemde tedavülü” başlığı altında temas edeceğimiz üzere tarih boyunca çeşitli tefsirlerde Mukâtil'e nispet edilerek yer alan kimi rivayetlerin elimizdeki Bağdat rivayetine dayanan matbu nüshada bulunmaması ya da onunla uyuşmaması, bu tefsirlere Horasan rivayetinin mi kaynaklık ettiği ve bununla bağlantılı olarak iki rivayet arasında içerik farklılığı söz konusu olup olmadığı sorusunu gündeme getirmiştir. Bu soruyu gündeme getiren ilk isim gördüğümüz kadarıyla Josef van Ess'tir. O Sa'lebî tefsirinin muhtevasına ve onun Mukâtil tefsirinin matbu nüshası ile mukayesesine yönelik tahliller sayesinde Mukâtil tefsirinin Bağdat ve Horasan rivayetleri arasındaki farklara dair bazı ipuçları sunabilme ihtimalini dile getirmiş, daha önemlisi Mukâtil'in Horasan bölgesinde müsamaha ile karşılanabilecek bazı kelimî görüşlerinin tepki çekmesi muhtemel Bağdat rivayetinde, sonraki râviler tarafından bir tür ayıklama faaliyetine tabi tutulup metinden çıkarılmış olabileceği iddiasını ortaya atmıştır.⁴⁸ Daha sonra yapılan bazı çalışmalarda bu soruya cevap bulunmaya çalışılmıştır. Bu konuda en detaylı çalışmayı gerçekleştiren M. Akif Koç tefsirin matbu nüshası ile Sa'lebî tefsirindeki Mukâtil rivayetlerini ayrıntılı bir analize tâbi tutmuş, ancak ideolojik temizlik anlamında bir müdahaleden söz etmeyi mümkün kılacak verilere ulaşamadığını belirtmiştir.⁴⁹

47 Bkz. Sa'lebî, *Müfessirü şarkı'l-âlemi'l-İslâmî*, 39-40. Ayrıca bkz. Ess, *Theologie*, II, 519-520.

48 Bkz. Ess, *Theologie*, II, 520, 528-529.

49 Koç matbu tefsir ile Sa'lebî'deki Mukâtil rivayetleri arasında 154 farklılık tespit etmişse de bunların çoğunun doğal farklılaşmanın ürünü olduğu kanaatinde, bkz. *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 73-89. Koç aynı çalışmada (84-89) Sa'lebî tefsirinde olup tefsirin matbu versiyonunda yer almayan rivayetlerin durumunu da tartışır.

Mukâtil tefsirinin sonrasına intikali keyfiyeti ile birlikte tartışılması gereken bir husus da mevcut haliyle tefsirin tamamen Mukâtil'e mi ait olduğu, yoksa intikal süreci içinde metne râviler tarafından ilaveler yapıp yapılmadığı, yani tefsirin bir otantiklik sorunu olup olmadığıdır. Tarihî kaynaklarda da tefsire ilk râvisi olan Hüzeyl b. Habîb tarafından bazı ilaveler yapıldığından söz edilmektedir.⁵⁰ Yapılan bazı araştırmalar elimizdeki matbu metinde Mukâtil sonrası bazı âlimlerin görüşlerine yer verildiğini göstermektedir. Örneğin tefsirin Bursa Hüseyin Çelebi nüshasına dayalı bir incelemesini yapan Çelik, tefsirin ilk râvisi olan Hüzeyl b. Habîb'in "Mukâtil'den işitmedim" diyerek 78 yerde, tefsirin üçüncü râvisi olan Abdullah b. Sâbit'in de bilhassa garîb kelimelerin mânalarını açıklamada Ferrâ (ö. 207/822), Ebû Ubeyde (ö. 209/824) ve Sa'leb (ö. 291/904) gibi Mukâtil sonrası isimlerden 94 nakilde bulunduğunu tespit etmiştir.⁵¹ Tefsire sonradan yapılan bu tür ilavelerin olması, müelliften sonra yaşamış isimlere ait bilgilerin tefsirde yer alması, elbette anakronik bir durum doğurmaktadır. Ancak bu durum Mukâtil'in tefsirine mi mahsustur ve eseri kendisine nispet etmeyi engelleyecek düzeyde midir? Hicrî ikinci ve üçüncü asırda kaleme alınmış bazı eserlerin birden fazla rivayet aracılığı ile sonrasına intikal ettiği ve bu durumun söz konusu rivayetler arasında kimi muhteva farklılaşmasını da ortaya çıkardığı bilinen bir husustur.⁵² Bilinen en meşhur örnekler olarak Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) *el-Muvatta'* ile Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmi'u's-sahîh*'inin rivayetleri arasındaki farklılıklar zikredilebilir. M. Hüseyin Zehebî gibi bazı isimler, tefsirde sonrasına ait görüşlerin yer alıyor olmasına dayanarak onu Mukâtil'e nispet etmekte kuşkulu olduklarını ifade ediyorlarsa da⁵³ tefsir üzerinde etraflı bir inceleme yapıp bu görüşleri tespit eden Çelik, bu örneklerin tefsiri Mukâtil'e ait göstermemize engel olmayacak boyutta olduğu kanaatinde dir.⁵⁴ Josef van Ess de tefsirin sonraki dönemlere râvilerin bazı eklemeleriyle intikal ettiğini kabul etmekle birlikte⁵⁵ otantiklik

50 Sezgin, *GAS*, I, 36-37.

51 Çelik, *Mukâtil*, 36-40.

52 Durmuş, "İmâm Mâlik'ten Nakledildikleri Halde Matbû' Muvatta' Nüshalarında Yer Almayan Sahîhayn Rivâyetleri", 796-824. Buhârî için bkz. Aydın, "Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular", 1-39; Aydın, "Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular II", 7-50.

53 Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, 115, dn. 2.

54 Çelik, *Mukâtil*, 41.

55 Ess, *Theologie*, II, 519-522.

tartışmasına çok itibar etmez. Biz de, tefsirde Mukâtil sonrasına ait görüşler tespit edilebilir durumda bulunduğundan ve bunlar eserin hacmine nispetle az sayıda olduğundan, bu tefsirin Mukâtil'e aidiyetini tartışmaya açmanın gereksiz olduğu kanaatindeyiz.

Mukâtil tefsirinin biri Mısır, biri Bursa ve yedisi İstanbul kütüphanelerinde olmak üzere halen bilinen dokuz yazması bulunmaktadır.⁵⁶ Yeni araştırmalar neticesinde bilinmeyen yazmalara ulaşılması da elbette muhtemeldir. Bunların en eskisi hicrî dördüncü yüzyıla ait eksik Ezher nüshası, en yeni olanı 1165 (1751-1752) tarihli Hasan Hüsnü Paşa 17 nolu nüshadır. Diğer nüshalardan Topkapı Emanet 565 ile Hamidiye 58 nüshaları da on ikinci hicrî asırda istinsah edilmiş olduğundan Mukâtil tefsirine olan ilginin sınırlı ölçüde de olsa miladi XVIII. yüzyılın ortalarına kadar devam ettiği şeklinde yorumlanabilir. Diğer yandan Âlûsî ve Kâsımî gibi XIX ve XX. asır başlarına kadar birçok müfessirin eserlerinde Mukâtil'e yer vermesi, onların doğrudan yazma nüshalardan ziyade Mukâtil rivayetlerine yoğun şekilde yer veren klasik müfessirlerin eserleri üzerinden Mukâtil'e ulaştıklarını gösterir.

Mukâtil tefsirinin bildiğimiz kadarıyla üç ayrı neşri bulunmaktadır. Bunlardan en erken tarihli olanı Abdullah Mahmûd Şihâte'ye aittir. Şihâte 1968'de tamamladığı doktora tezi kapsamında tefsirin ilk cildini yayımlamıştır.⁵⁷ Bu neşrin devamının gelmediği, hatta Ezher'in sansürü sebebiyle kesintiye uğradığı yolunda bazı spekülasyonlar bulunmaktadır. Biz kendimiz görmemiş olsak bile tespit ettiğimiz bazı somut atıflar sebebiyle bu neşrin 1970 ya da 1971 yılında çıkan ikinci cildi ile tamamlandığı kanaatindeyiz.⁵⁸ Ayrıca yeri gelmişken Josef van Ess'in Mukâtil tefsirinin 70'li yıllarda M. M. Şauwâf tarafından neşredildiğine dair verdiği bilginin de doğru olmadığını ifade etmek isteriz.⁵⁹ İkinci neşir yine Şihâte'ye aittir: Mukâtil

56 Sezgin, *GAS*, I, 37.

57 *Tefşîru Mukâtil b. Süleyman*, nşr. Abdullah Mahmûd Şihâte, Kahire: Halebî ve şürekâüh, 1969, 411 s.

58 Bu konunun detaylarını, Mukâtil'in eserlerinin modern dönemdeki tedavülüne odaklanan başka bir makalede ele almayı planlamaktayız.

59 Ess bizzat ulaşamadığı hatırlatmasıyla birlikte bu tefsirin 1977 senesinde Beyrut'ta M. M. Şauwâf tarafından neşredildiği bilgisini verir, bkz. *Theologie*, II, 518, dn. 23. Ess'in işaret ettiği isim, ileride Oxford'da Mukâtil üzerine doktora tezi hazırladığına değineceğimiz Mücahid Muhammed Savvâf (Al-Sawwaf)'tır. Iraklı ünlü İslam âlimi Muhammed Mahmûd Savvâf'ın (1915-1992) oğlu olan ve halen Cidde'de yaşayan bu zata bir tanıdığımız vasıtasıyla ulaştığımız ve kendisinin böyle bir neşrinin bulunmadığını teyit etmiş bulunuyoruz.

b. Süleyman, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, I-V, Kahire 1980 (kapakta 1979)-1989. Tespit ettiğimiz üçüncü neşir ise şudur: *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, I-III, nşr. Ahmed Ferîd, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003. Eser Şihâte neşrinden Türkçeye tercüme de edilmiştir: *Tefsîr-i Kebir*, I-IV, trc. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.

Tefsîrû'l-hamsi mie âye

Mukâtil'in günümüze ulaşan ikinci eseri, ahkâm âyetleri tefsirinin günümüze ulaşan en erken örneği kabul edilen *Tefsîrû'l-hamsi mie âye* adlı eserdir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu esere ilk atf yapan isim İbn Adî'dir. Kendisi eserden "Kitâbü'l-hamsi mie âye" şeklinde söz etmekte ve Ebû Nusayr Mansûr b. Abdilhamîd Bâverdî tarafından rivayet edilen eserde çok sayıda müsned (muttasıl/senedli) hadis bulunduğunu söylemektedir.⁶⁰ Bununla birlikte eseri bilinen tek yazmasına dayanarak neşreden isimlerden Goldfeld, *Tefsîrû'l-hamsi mie âye*'nin müstakil bir eser olmayıp Mukâtil'in tefsirinden özet olduğu ve Mukâtil'in günümüze ulaşan her üç eserinin râvisi olarak bildiğimiz Abdullah (Ubeydullah) b. Sâbit tarafından miladî 900 (hicrî 287-289) civarında derlendiği iddiasını dile getirmektedir. Ona göre Mukâtil'in diğer iki eserine de son şekillerini Abdullah b. Sâbit vermiş olmalıdır.⁶¹ "Esere son şeklini vermek" sözüyle kastedilen, *et-Tefsîrû'l-kebîr* örneğinde olduğu gibi metne râviler tarafından sonradan bazı ilaveler yapılması ise, bunu tartışmak mümkün olabilir. Ancak bunun ayrı bir telif olmayıp râvilerin ana metinden özetlemesiyle ortaya çıktığını ileri sürmek, yeterli delillere dayanmadığından pek ikna edici gözükmemektedir. Diğer yandan İbn Adî'den itibaren Mukâtil'e tefsiri ile birlikte bu eserin nispet edilmesi ve sonrasında Nedîm ve diğer kaynaklarda bu bilginin tekrarlanması, bu ikisinin ayrı eserler olduğunu göstermektedir. Ess *Tefsîrû'l-hamsi mie âye*'nin en azından planı itibariyle Mukâtil'e ait olduğunu ve belki mevcut yazmanın muhtevasının, yazım tarzına benzerliği ile dikkat çeken Mukâtil'in *Tefsîr-i kebîr*'inin Ahmed III, 74 nüshasından etkilenmiş olabileceği ihti-

60 İbn Adî, *el-Kâmil*, VIII, 192.

61 Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbü Tefsîri'l-hamsi mie âye mine'l-Kur'ân*, nşr. İsaiah Goldfeld, Şefâ Amr: Dârü'l-meşrik, 1980, "Tavtie", 8-10. Goldfeld'in bu eserin otantik olmadığı iddiasını tartışan bir çalışma yapılmıştır: Avcân, "Tefsîru hamsi mie âye mine'l-Kur'âni'l-kerîm fi'l-emr ve'n-nehy ve'l-helâl ve'l-harâm", 430-455.

malini dile getirmektedir.⁶² Bu meyanda ayrıca Mukâtil'e ait olduğu anlaşılan bâb başlıklarına sahip olması ve sonraki dönemlerde hadis ve fıkıh kitaplarındaki başlıklarımlara sahip "ahkâmü'l-Kur'an" tarzı eserlerden ayrışmasının onun erken döneme ait olduğunu gösterdiği ve en azından Mukâtil'e ait bir aslı olup kaybolan eserin sonradan toplandığı sonucuna ulaşılabileceği görüşü de dile getirilmiştir.⁶³

Bilinen tek yazması British Museum'da (OR 6333) yer alan eser önce bir doktora tezinde tahkik edilmiştir: M. M. Sawwaf (Sauwâf), *Muqâtil b. Sulaymân, an early Zaydi Theologian, with special reference to his Tafsîr* (PhD Oxford 1969).⁶⁴ Sonrasında iki ayrı neşri yapılmıştır: Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbü Tefsîri'l-hamsi mie âyet mine'l-Kur'ân*, haz. Isaiiah Goldfeld, Şefâ Amr: Dârü'l-meşrik, 1980; *Tefsîrû'l-hamsi mie âye mine'l-Kur'ân fi'l-emri ve'n-nehyi ve'l-helâli ve'l-harâm*, dirâse ve haz., Neşet Salâhuddîn – Hüseyin Dürî, Bağdat: Merkezü'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 2008. Eser Türkçeye de çevrilmiştir: *Ahkâm Âyetleri Tefsiri*, trc. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul: İşaret Yayınları, 2005.

el-Vücûh ve'n-nezâir

Mukâtil'in yukarıda ele alınan tefsirleri gibi kendi türünün günümüze ulaşan en eski örneği olma vasfına sahip bir diğer eseri de *el-Vücûh ve'n-nezâir*'dir.⁶⁵ Kendisine en erken atf "el-Vücûh ve'n-

62 Ess, *Theologie*, II, 523-524.

63 Türcan - Gezer, "Fikhî Tefsir Geleneği", I, 190. Aynı çalışmada (189, dn. 15) Mukâtil'in bu eseri üzerine çalışma yapan Fevzi Hamurcu'nun (*Mukâtil ibn Süleymân ve İlk Fikhî Tefsir*, Ankara: Fecr, 2009) eserin müellife nispeti meselesine temas etmediğine işaret edilir.

64 Halen Cidde'de yaşayan müellife ulaşmamıza rağmen, kendisi şifahî olarak bir sel felaketi esnasında elindeki tek nüshayı yitirdiğini beyan etmiştir. Hâlihazırdaki Kovid-19 salgını nedeniyle metnine İngiltere'deki kütüphanelerden de ulaşma imkânı bulamadığımız bu tezin muhtevassından Gilliot sayesinde haberdar olduk, bkz. "Muqâtil", 22-23.

65 Kitabın adı İstanbul'daki iki yazmanın unvan sayfaları ve metin kısımlarında farklı (Beyazıt 561, unvan sayfası: *Tefsîru vücûhi'l-Kur'âni's-şerîf*, tashih edilmiş: *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-azîm*, içinde: *Vücûhü harfî'l-Kur'ân*; Saray Emanet 2050, unvan sayfası: *el-Vücûh ve'n-nezâir*, içinde: *Vücûhü harfî'l-Kur'ân*) şekilde geçer. Beyazıt 561 nüshasını esas alarak eseri neşreden Şihâte'nin kullandığı başlık da (*el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-kerîm*) yazmanın unvan sayfasında geçen ifadenin esas alınmasından kaynaklanmaktadır.

nezâir” adıyla Nedîm’in *el-Fihrist*’inde tespit edilmiştir.⁶⁶ Ayrıca Hatîb el-Bağdâdî’nin de bu eserin icazetini elde ettiği bilinmektedir.⁶⁷ Bu eserin de Mukâtil’in kendi kaleminden çıkan müstakil bir eser olup olmadığı özellikle kimi batılı araştırmacılar tarafından tartışılmıştır. Eserden bir parça olduğunu düşündüğü bir papirüsü neşreden Abbot, papirüsü Mukâtil’in yaşadığı döneme tarihlen-dirmek istediğinden onun Mukâtil tarafından kaleme alınan bir aslının olduğu kanaatindedir.⁶⁸ Eserin Ebû Nasr tarafından nakle-dildiği bilinen mevcut tek nüshasının rivayeti dışında Sa’lebî’nin kaynakları arasında saydığı⁶⁹ Hüzeyl b. Habîb rivayeti de bulundu-ğunu hatırlatan ve Mukâtil’in tefsiri ile alakası olmayan bu eserin hicrî ikinci asrın ikinci yarısında Mukâtil gibi İbn Abbas’a dayanan İkrime’nin aynı konudaki eseriyle kontamine olmuş olabileceği gö-rüşünde olan Josef van Ess’in de Abbot ile aynı istikamette düşün-düğü söylenebilir.⁷⁰ Buna mukabil Wansbrough, lugavî tefsir tarzı etrafındaki gelişmeler çerçevesinde bağımsız bir kompozisyon ola-rak gördüğü bu eserin Mukâtil’den en az elli sene sonra teşekkül ettiği iddia etmiştir.⁷¹

Eserin Mukâtil’in müstakil bir eseri olup olmaması yanında mev-cut yazmaların ona aidiyeti noktasında da son dönemlerde yeni bir tartışma başlamıştır. Yakın zamana kadar eserin İstanbul’da iki yazması bulunduğu bilinmekteydi: Beyazıt 561 ve Saray Emanet 2050. Benzer özelliklere ve muhtevaya sahip her iki nüshanın başında “Ebû Nasr’ın Kur’an harflerinin vücûhuna dair Mukâtil b.

66 Nedîm, *el-Fihrist*, I/2, 641.

67 Bkz. Sezgin, *GAS*, I, 37.

68 Abbott, *Studies*, II, 97. Eserin günümüze ulaşan iki yazma nüshasının ba-sında adı geçen Ebû Nasr Mansûr b. Abdilhamîd Bâverdî tarafından son-radan geliştirilmiş olması ihtimal dahilinde olsa da Abbott neşrettiği pa-pirüsün, eserin Mukâtil’e ait asıl metnini yansıttığı kanaatindedir. Eserin İstanbul’da bulunan iki yazmasının künyesini veren Sezgin de aynı şekilde bu kitabın Mukâtil’in öğrencisi Ebû Nasr’ın eser üzerinde çalışması ile gü-nümüze geldiği kanaatindedir, bkz. *GAS*, I, 37.

69 Bkz. Sa’lebî, *Müfessirû şarki’l-âlemi’l-İslâmî*, 53.

70 Ess, *Theologie*, II, 524-525. Mukâtil’in bu eserinin tefsiri ile ilişkisi merak edilmiştir. Yapılan bir çalışmada kelime açıklamaları konusunda iki eser arasında büyük ölçüde benzerliklerle birlikte bazı farklılıklar da tespit edil-miş, bu iki eserin farklı zamanlarda yazıldığı verili kabul edilerek iki eser arasındaki benzerlikler müellifin o konudaki fikirlerinin değişmemesiyle izah edilmeye çalışılmıştır, bkz. Sırakaya, *Mukâtil b. Süleyman’ın Tefsiri ile el-Vücûh ve’n-Nezâir Adlı Eserinin Mukayesesini*, 34-89, 92.

71 Wansbrough, *Qur’anic Studies*, 209.

Süleyman'dan istihraç yoluyla telif ettiği eserlerden” olduğu ibaresi yer almaktadır.⁷² Nüshanın başındaki Ebû Nasr'ın Mukâtil'in *Tefsîrül-hamsi mie âye'sini* rivayet eden, keza yirmi ya da on üç yıl⁷³ talebelik yaptığı hocası Mukâtil'in tefsirini rivayet ettiği bilinen Ebû Nasr (Nusayr) Mansûr ibn Abdilhamîd Bâverdî olduğu kabul edilmiş, dolayısıyla onun Mukâtil'e aidiyetinden herhangi bir kuşku duyulmamıştır. Ancak 2006 senesinde aynı eserin Mukâtil'in diğer iki eserinin intikalinde de adı geçen Hüzeyl b. Habîb tarikiyle gelen rivayetini Uneyze'de (Suudi Arabistan) Câmîu'l-kebîr el yazmaları kütüphanesindeki bir yazma nüshaya dayalı olarak neşreden Iraklı araştırmacı Hâtîm Sâlih Dâmin (1938-2013),⁷⁴ Şihâte'nin daha önce Mukâtil'e nispetle yayımladığı eserin ona ait olmadığı gibi tam da olmadığını, bilakis Hârûn b. Mûsâ Ezdî A'ver'e (ö. 170/786 civarı) ait ve Hârûn'un eserinin eksik bir hali olduğunu, Mukâtil'e ait eserin tam halinin ise kendisinin neşrettiği nüshadaki eser olduğunu ileri sürmüştür. Dâmin'in eserin aidiyeti ve eksikliğine dair bu iddiası Şihâte neşri gibi Beyazıt 561 ve onunla benzer muhtevaya sahip Saray Emanet 2050 nüshasını esas alan Özek için de geçerli görünmektedir.⁷⁵ Dâmin'e göre Şihâte neşrinin dayandığı nüshanın başında adı geçen Ebû Nusayr, kendisinin önceden neşrettiği Hârûn b. Mûsâ'nın eserini⁷⁶ rivayet eden Ebû Nasr Matrûh b. Muhammed b. Şâkir Kudâî Mısrî (ö. 271/884) iken kendisinin neşrettiği nüshanın râvisi, Mukâtil'in tefsirini de rivayet eden Ebû Sâlih Hüzeyl b. Habîb'dir.⁷⁷ Dâmin'in iddiasındaki temel dayanaklar, Şihâte neşrinde eksik sayfalar yüzünden yer verilmeyen yirmi dört lafzın Hârûn b. Mûsâ'nın nüshasında bulunması ve Zerkeşi gibi kaynakların Mukâtil'in vücûha dair eserinin başında konuyla ilgili yer aldığını söyledikleri hadisin Şihâte neşrinde yer

72 *Mimmâ ellefe Ebû Nasr min vücûhi'l-Kur'ân an Mukâtil b. Süleymân mimmâ istahrece*, bkz. Beyazıt 561 vr. 1^b; Saray Emanet 2050, vr. 1^b.

73 İbn Adî, *el-Kâmil*, VIII, 187; Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 210.

74 Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, haz. Hâtîm Sâlih Dâmin, Dübey: Merkezü Cum'a Mâcid, 2006.

75 Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nazâir*, haz. Ali Özek, İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993.

76 Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-kerîm*, haz. Hâtîm Sâlih Dâmin, Bağdat: Vezâretü's-sekâfeti ve'l-i'lâm, 1409/1988; ayrıca bkz. Meretoğlu, “Hârûn b. Mûsâ el-Ezdî”, 535-536.

77 Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, haz. Dâmin, 9-10 (naşirin mukaddimesi).

almazken kendisinin neşrettiği nüshada bulunmasıdır.⁷⁸ Dâmin'in Şihâte neşrine yönelik tespitleri (bu eserin Hârûn b. Mûsâ'nın eserinin eksik bir versiyonu olduğu ve baştaki Ebû Nasr'ın kimliğine dair açıklamaları) yanında kendisinin Mukâtil'e nispetle neşrettiği nüshanın bu eserin tam hali olduğu, hatta Hârûn'a nispetle 1988'de neşrettiği nüshanın Hârûn'a aidiyeti konusunda da yeni tartışmalar başlamasına yol açmıştır.⁷⁹ Bu tartışmada nihai bir sonuca ulaşmanın kolay olmaması, vücûha dair günümüze ulaşan ilk eserlerin muhteva olarak Mukâtil'i neredeyse aynen tekrarlamalarından dolayı bir ayrıştırmaya gitmeye fazla imkan vermemesinden kaynaklanmaktadır. Sadece Şihâte ve Özek'in değil bizzat Dâmin'in kendisinin Mukâtil'e nispetle yayımladığı eserin muhtevası ile yine kendisinin Hârûn b. Mûsâ'ya nispetle yayımladığı metin arasında büyük ölçüde muhteva örtüşmesi olması, bu konuda kesin bir sonuca ulaşmayı güçleştirmektedir.

Son olarak söylenebilir ki Şihâte ve Özek'in esas aldıkları Beyazıt nüshası (Özek'in esas aldığı diğer nüsha olan Saray Emanet 2050 de aynı durumdadır) Mukâtil'in kitabının tam bir rivayeti değildir. Ebû Nasr künyesini taşıyan ravi Mukâtil'in eserini naklederken ona kitabın aslında olmayan bazı ilavelerde bulunmuştur. Bu da Josef van Ess'in, Mukâtil'in eserlerinin sonrasına ikmal ve ilavelerle intikal ettiği iddiasını⁸⁰ destekler görünmektedir. Beyazıt 561 ve Saray Emanet 2050 nüshaları başındaki ifadeden eserin Mukâtil'e nispeti açıkça anlaşıldığından kanaatimizce söz konusu "Ebû Nasr"ın Mukâtil'in öğrencisi ve eserlerin râvisi Mansûr b. Abdilhamîd el-Bâverdi'nin künyesi olması ihtimalini güçlendirmekte, buna mukabil Dâmin'in bu künyenin sahibine yönelik iddiasını zayıflatmaktadır.

78Kastedilen şu rivayettir: *Lâ yekûnü'r-raculü fakîhen külle'l-fıkh hattâ yerâ li'l-Kur'âni vücûhen kesîreten*, bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 193.

792007 sonunda "Kitâbü (l-eşbâh ve'n-nezâir) el-matbû' mensûben li-Mukâtil b. Süleymân bi-tahkîk Şihâte leyse li-Mukâtil" başlığı altında başlayan ve 2008 başında devam eden bu tartışmalar <https://vb.tafsir.net/> sitesinden takip edilebilir. Söz konusu eserin gerçek müellifinin kimliği konusundaki karışıklık için ayrıca bkz. Dr. Taha Muhammed Fâris, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-kerîm beyne Mukâtil b. Süleymân ve Hârûn b. Mûsâ*, aslı *Mecelletü'l-Külliyeti's-şeri'a*'da yayımlanan metnin internet yayımı: www.alukah.net (25 Ocak 2021); Nâsir b. Muhammed el-Meni': 25 Ocak 2021.

80Ess, *Theologie*, II, 519.

Eserin tespit edebildiğimiz kadarıyla Mukâtil'e nispetle yapılmış dört ayrı neşri bulunmaktadır: Mukâtil b. Süleyman, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, haz. Abdullah Mahmûd Şihâte, Kahire: Heyetü'l-Misriyyetü'l-âimme li'l-kitâb, 1975; *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir*, haz. Ali Özek, İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1993; *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir*, haz. Hâtim Sâlih Dâmin, Dübey: Merkezü Cum'a Mâcid, 2006; *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir fi'l-Kur'âni'l-kerîm*, nşr. Ahmed Ferîd Mezîdî, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1429 / 2008 (Şerîf Radî'nin *Hakâiku't-te'vîl*'i ile birlikte; bu neşir Şihâte'nin çalışması gibi sadece Beyazıt 561 nüshasına dayanmaktadır).

Eser Farsça'ya (*Eşbâh ve'n-nezâ'ir fi'l-Kur'âni'l-kerîm kelimât-ı müştereke ve hemma'nâ der Kur'ân-ı kerîm*, trc. Muhammed Rûhânî - Muhammed Alevî Mukaddem, Tahran: İlmî ve Ferhengî, 1380 [2001]) ve Türkçeye (*Kur'an Terimleri Sözlüğü*, trc. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul: İşaret Yayınları, 2004) tercüme edilmiştir.

MUKÂTİL'İN ESERLERİNİN KLASİK DÖNEMDE TEDAVÜLÜ

Tefsir kaynakları

Mukâtil muhaddisler tarafından eleştirilse bile, bilhassa tefsir alanında otoritesini ilk dönemlerden itibaren kabul ettirmiş bir isimdir. Abdullah b. Mübârek ve Şâfiî'nin Mukâtil'le alakalı sözlerine yukarıda işaret edilmişti. Süyûtî de (ö. 911/1505) Mukâtil'in kendisi zayıf bulunsa bile Şâfiî'nin onun tefsirini sâlih bulduğunu kaydetmektedir.⁸¹

Mukâtil'in tefsire dair eser ve görüşlerinin sonrasına nasıl intikal ettiği, kimler tarafından rivayetlerine yer verildiği ya da verilmediği konusunda çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Mukâtil'in sonrasına intikal ve tesirini muayyen bir eser çerçevesinde karşılaştırmalı olarak ele alan isimler arasında iki isme işaret edilebilir. İshak Yazıcı, Ebü'l-Leys Semerkandî'nin (ö. 373/983),⁸² Mehmet Akif Koç ise Sa'lebî'nin tefsirinde yer alan Mukâtil rivayetlerini incelemiştir.⁸³ Mukâtil üzerine yapılmış çalışmalardan bazılarında Mukâtil'e özellikle muhaddisler tarafından yapılan tenkitler ön plana çıkarıl-

81 Süyûtî, *el-İtkân*, IV, 238.

82 Yazıcı, *Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Mukatil Ibn Süleyman'ın Tefsiri ile Olan Münasebeti*.

83 Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*.

makta, bir dönem sakıncalı isim muamelesi gören Mukâtil'in süreç içinde bir meşruiyet kazanarak kendisinden rivayetler nakledilmeye başlandığı kabul edilmektedir. Bu isimlerden bilhassa Koç, Mukâtil'in hicrî II. ve III. asırda Sünnî çevrelerde sapkın itikadî eğilimleri sebebiyle olumsuz anlamda simge isimlerden biri haline geldiği, o yüzden vefatından sonra yaklaşık bir buçuk asır kendisine mesafeli durulan, “sakıncalı” ve “yararlanılamaz” kabul edilen Mukâtil'in ancak IV. asırdan itibaren “yararlanılabilir bir tefsir kaynağı” olarak görülmeye başlandığı iddiasını dile getirmektedir.⁸⁴

Mukâtil rivayetlerinin sonrasına intikaline dair spesifik ve mukayeseli çalışmalar yapan bu örnekler dışında tefsirin erken dönemdeki gelişimine odaklanan bazı araştırmacılar da Mukâtil'in dönemselsel olarak sakıncalı görülüp dışlanması sürecine değinme gereği duymuşlardır. Bu isimlerden biri olan Dinç, başlangıçta kendine mahsus bir nakil anlayışına sahip olan tefsirin hicrî ikinci asrın sonu ve üçüncü asrın başından dördüncü asra kadar Ehl-i hadis paradigmasının etkisi altına girip baskılandığı kanaatindedir. Dinç'e göre bu gelişmenin önemli göstergelerinden biri, tefsirde rivayet formuna geçişin ilk örneklerinden birini teşkil eden tefsirinde, aktardığı nakillerin çoğunu Mukâtil'den aldığı anlaşılan Yahyâ b. Sellâm'ın (ö. 200/815), muhaddislerin kendisi hakkındaki olumsuz kanaatlerini dikkate alması sebebiyle Mukâtil'in adını hiç zikretmemesidir.⁸⁵

Mukâtil rivayetlerinin tefsir eserlerine gecikmeli şekilde intikal etmesinde özellikle tefsire dair kendi dönemine kadar ulaşan tüm rivayetleri derlemek üzere kapsamlı eserlere imza atan Taberî ve İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) gibi cerh ve tadil âlimlerinin etkili olduğundan söz edilmektedir. Bilhassa kendinden sonraki tefsir literatürü üzerinde etkisi bilinen Taberî'nin tavrı önemli kabul edilmiştir. Taberî'nin kendisi Mukâtil'le ilgili doğrudan bir değerlendirme yapmamaktadır. Bununla birlikte Yâkût Hamevî'nin Mukâtil'in Taberî nezdinde “zanlı kimselerden (*ezinnâ*)” biri olduğu tespiti,⁸⁶ Taberî'nin bu isme eserinde neden yer vermediğini anlamayı ko-

84 Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 18-20, 95.

85 Söz konusu dönemde Mukâtil'e yönelik “sansür” uygulamasına dair değerlendirmeler için bkz. Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, 138-140, 304-310.

86 Yakût Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, VI, 2454. Hamevî, Taberî'nin kitabında Mukâtil'le birlikte Muhammed b. Sâib Kelbî ve Vâkîdî'nin rivayetlerine de yer vermeyişini, “bu kimseler Allahu a'lem Taberî nezdinde zanlı kimselerdendir” şeklinde gerekçelendirir.

laylaştırmaktadır. Taberî'nin Mukâtil'e tefsirinde yer vermediği doğru olmakla birlikte tespit edebildiğimiz kadarıyla bunun bir istisnası vardır: Kehf 18/19 âyeti tefsirinde Ashâb-ı Kehf'in diriltildikten sonra alışveriş için şehre gönderdiği ismin kimliği, Ubeydullah b. Muhammed Zührî – Süfyân – Mukâtil senediyle Yemlîh olarak açıklanır.⁸⁷

Taberî dışında en kapsamlı rivayet tefsirlerinden birini kaleme aldığı halde Mukâtil'e eserinde yer vermediği bilinen İbn Ebî Hâtim, Mukâtil rivayetlerinin tefsirlerde yaygınlaşmasını geciktiren isimlerin başında zikredilmektedir. Koç, İbn Ebî Hâtim'in Mukâtil rivayetlerine karşı Taberî'ye nazaran daha mesafeli bir ta-

87Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XV, 212. Mukâtil'in tefsirinde de Ashâb-ı Kehf'ten şehre alışveriş için gönderilen gencin adı Yemliha şeklinde geçer, bkz. *Tefsîru Mukâtil*, II, 579. Taberî bu rivayete aynı senetle *Tarih*'inde de yer vermektedir, bkz. *Târîhu't-Taberî*, II, 6. Taberî, *Târîh*'inde Mukâtil'den ayrıca hicrî 128 senesinde Emevîlerin son Horasan valisi Nasr b. Seyyâr ile Emevîlere karşı ayaklanan Hâris b. Süreyc arasındaki olayları anlatırken de söz eder. Buna göre iki taraf arasında Allah'ın kitabıyla amel eden kimselerin hakem tayin edilmesi gündeme gelince Mukâtil b. Süleyman'ın, Mukâtil b. Hayyân'la birlikte Nasr adına hakem tayin edilen kişi, keza Hâris taraftarları ile yapılan savaşta Nasr yanlılarına Hz. Peygamber'in siyerinden mülhem olarak "*Hâ mim lâ yunsarûn*" parolasını belirleyen kimse olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlatımlarda Taberî'nin Mukâtil'in itikadî görüşleri ya da tefsirle ilişkisine dair herhangi bir değerlendirme yapmaması dikkat çekmektedir, bkz. *Târîhu't-Taberî*, VII, 331-332, 341.

Burada bir hususa dikkat çekmekte yarar görüyoruz. Koç, Mukâtil atflarıyla ilgili bir hususun altını çizer. O, Taberî ve İbn Ebi Hâtim gibi müfessirlerin Mukâtil b. Süleyman ile rivayetlerine yer verdikleri Mukâtil b. Hayyân arasında iltibas olmamasına özen gösterdiklerini, o yüzden ikinci ismi daima babasının adı ile birlikte zikrederken Mukâtil b. Süleyman'dan "Mukâtil" şeklinde mutlak olarak söz ettiklerini söyler (bkz. *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 12). Bu bakımdan Taberî tefsirindeki bu istisnai örnek, isim karışıklığı konusunda Koç'un sözünü ettiği hassasiyete uygun bir durum arz etmekle beraber aynı şeyin Taberî tarihi için geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir, zira bu kaynakta onun adı Mukâtil b. Süleyman şeklinde babasının adıyla birlikte zikredilir. Diğer yandan ileride işaret edileceği üzere, İbn Ebî Hâtim tefsirindeki taramalarımız da atıf şekli konusundaki Koç'un bu tespitini ancak kısmen doğrulamaktadır.

Taberî ayrıca İnsân 76/8 âyetinin tefsirinde Humeyd – İbn Vâdîh – Ebü'l-Uryân tarikiyle Mukâtil'in babası Süleymân b. Kays'tan, kendileri de sevmelelerine/arzu etmelerine rağmen (başkalarına) yemek yedirdiklerine dair bir rivayet aktarır ki (*Câmi'u'l-beyân*, XXIII, 543), bu rivayet de Mukâtil'in tefsirinde aynı şekilde yer almaktadır, bkz. *Tefsîru Mukâtil*, IV, 525. Diğer yandan Mukâtil'in vücûh ve nezâire dair eserini tahkik eden merhum Ali Özek hocamızın Taberî'yi Mukâtil'den rivayet alan müfessirler arasında göstermesi bir sehiv olmalıdır, bkz. *el-Vucûh ve'n-nazâir*, 9 (Arapça dirase).

vır takınmasında, yani “Mukâtil kanalıyla gelen bütün rivayetleri göz ardı” etmesinde, onun bir cerh ve tadil uzmanı olarak tanınmasının etkili olduğu kanaatini dile getirmektedir.⁸⁸ İbn Ebî Hâtim hakkında hususi bir çalışması da bulunan⁸⁹ Koç’un yukarıdaki tespiti genel olarak doğru olmakla birlikte Taberî gibi İbn Ebî Hâtim tefsirinin de Mukâtil rivayetleri konusunda istisnaları olup olmadığı ihtimali akla gelmektedir. Böyle bir ihtimali düşündüren iki veriden söz edebiliriz. İlki Mukâtil atıflarının biçimi konusunda tefsir kitabiyâtında olduğu söylenen bir gelenek, ikincisi de Mukâtil adıyla zikredilen bazı rivayetlerin birçoğunun aynen ya da yakın lafızlarla Mukâtil b. Süleyman’ın elimizdeki mevcut tefsirinde de yer alıyor olmasıdır.

Hicrî ikinci asırda tefsir rivayetleri söz konusu olunca iki farklı Mukâtil’in adı geçmektedir: Mukâtil b. Hayyân (ö. 135/752)⁹⁰ ve Mukâtil b. Süleyman. Her ikisi de Horasanlı (Belhli) olma, tefsir konusunda İbn Abbas ve onun öğrencilerinden rivayette bulunma gibi müştereklere sahip olduklarından birbirleriyle karıştırılma tehlikesi gündeme gelmektedir. Bu iki isim bazen birbirine karıştırılmanın ötesinde adeta özdeşleştirilmekte, hatta *Keşfü’z-zunûn*’da görüldüğü üzere tefsirlerine bunlardan birinin isnadı zikredilmek suretiyle birlikte atıf yapılmaktadır.⁹¹ Ayrıca gördüğü-

88 Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 19.

89 Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri: İbn Ebî Hâtim (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*, Ankara: Kitâbiyât, 2003.

90 Bkz. Belhî, *Fezâ’il-i Belh*, 74.

91 “*Tefsîru Mukâtil b. Hayyân ve Mukâtil b. Süleymân – an selâsîne raculen minhüm isnâ aşera racülen mine’t-tâbi’îne ve lehu turukun minhâ tarîku’s-Sa’lebî ve tarîku Ebî Isme el-Mervezî*”, bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, I, 459. Burada sanki tek bir esermiş gibi sözü edilen bu künye için verilen bilgiler, yani tefsirin on ikisi tâbiünden olmak üzere otuz kimseden rivayet edildiği, Sa’lebî ve Ebû Isme el-Mervezî şeklinde iki farklı tarîki olduğu yönündeki tespitler, bildiğimiz kadarıyla sadece Mukâtil b. Süleyman’ın tefsirinin özellikleridir. Mukâtil b. Hayyân’ın tefsirinin günümüze ulaştığı bilinmediğinden, bu özelliklerin onun tefsirine ne derece tetabuk ettiğini teyit edemediğimizi ifade etmek isteriz. Bununla birlikte Kâtib Çelebi’nin ifadelerinden her iki Mukâtil’e ait tefsirin gerek râvileri gerekse muhtevası itibarıyla müşterek özellikler sahip olduğu sonucuna ulaşılabılır. Ayrıca aşağıda işaret edileceği üzere klasik dönemde bazı müfessirlerin kimi tefsir rivayetlerine “el-Mukâtilân” atıf yapmaları da bir özdeşlik olgusunu teyit eder görünmektedir. Bu da bu iki tefsirin birbirleriyle münasebeti meselesini hususen ele almayı gerektirecek bir araştırmayı tetikleyebilir. Mukâtil b. Hayyân’ın tefsiri günümüze ulaşmamış olsa bile Taberî ve İbn Ebî Hâtim

müz kadarıyla Sa‘lebî’den itibaren bazı tefsir kaynaklarında kimi görüşler “Mukâtilân” şeklinde her iki Mukâtil’e nispet edilmektedir. Mesela Sa‘lebî, Âl-i İmrân 3/28 âyetinin Hâtub b. Ebî Belte‘a hakkında nâzil olduğu yolundaki görüşü Mukâtilân’a nispet eder.⁹² Sa‘lebî’nin öğrencisi Vâhidî de *el-Basît* ve *el-Vasît*’in birçok yerinde Mukâtilân şeklinde atıf yapmaktadır.⁹³ Bunun dışında sonraki dönemlerde İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201), Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), Tîbî (ö. 743/1343), Ebû Hayyân Endelûsî (ö. 745/1344), İbn Hacer (ö. 852/1449), Şevkânî (ö. 1250/1834) ve Sıddîk Hasan Hân (ö. 1307/1890) gibi farklı âlimlerde de benzer atıf şekline rastlamak mümkündür.

Bu Mukâtil’lerden ilki olan Mukâtil b. Hayyân muhaddisler tarafından diğerine nazaran daha güvenilir bulunmuş, Taberî ve İbn Ebî Hâtim gibi kendilerine ulaşan tefsir rivayetlerini derleyen müellifler tarafından rivayetlerine yer verilmiştir. Hem Taberî hem de İbn Ebî Hâtim’in iki Mukâtil’i birbirinden ayırt etmeye önem verdikleri, güvenilir bulunan ve kendisinden çok sayıda rivayet aktarılan ilkinde daima babasının adıyla birlikte Mukâtil b. Hayyân şeklinde atıf yaparken, diğerine sadece Mukâtil şeklinde mutlak kullanarak atıf yaptıkları ve onların kullanımları sebebiyle bu konuda bir gelenek oluştuğu iddia edilmektedir.⁹⁴ Tefsir eserlerindeki Mukâtil atfı konusunda böyle bir gelenek oluştuğu tespiti doğru kabul edilirse, o zaman İbn Ebî Hâtim’in –en azından matbu tefsiri dikkate alınarak– 21 âyetin tefsirinde 36 Mukâtil rivayetine yer verdiği sonucuna varılabilir.⁹⁵

başta olmak üzere çeşitli kaynaklarda kendisinin rivayetlerine yoğun şekilde yer verildiğinden, bir karşılaştırma çalışması yapılması, söz konusu iki tefsirin birbiriyle münasebetine dair fikir verecektir diye düşünüyoruz.

92 Bkz. Sa‘lebî, *el-Keşf*, III, 46.

93 Örneğin Mücâdile 58/8 âyetiyle alakalı iki ayrı rivayeti el-Mukâtilân’a nispet eder, bkz. Vâhidî, *el-Basît*, XXI, 343-344; aynı şekilde Mümtehine 60/13 âyetiyle ilgili rivayet de böyle bir nispetle verilir, bkz. Vâhidî, *el-Vasît*, IV, 289.

94 Bkz. Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 12.

95 İbn Ebî Hâtim tefsirinde baba adı olmaksızın mutlak şekilde zikredilen Mukâtil’e ulaşan senetlerle rivayetlerin aktarıldığı âyetler tespit edebildiğimiz kadarıyla şunlardır: Bakara 2/27, 187, 192 (iki farklı rivayet), 231 (3 farklı rivayet), 257; Âl-i İmrân 3/7, 135; Nisâ 4/72 (iki farklı rivayet), 73 (5 farklı rivayet), 103 (iki farklı rivayet), 118, 161; Mâide 5/43 (iki farklı rivayet), 67; En‘âm 6/68, 165; Enfâl 8/60; Tevbe 9/7 (iki farklı rivayet), 24; Nûr 24/36. Tefsirin matbu nüshasında Hicr 15/24; Hac 22/34 ve 35 âyetlerinde de Mukâtil’den gelen üç rivayete yer verilmeyle birlikte eserin mevcut el yaz-

Yukarıda kaynaklardaki Mukâtil atflarında iki Mukâtil'in birbirine karıştırıldığını düşündüren iki veriden birinin atf biçimi olduğunu, ikincisinin ise Mukâtil şeklinde mutlak yapılan atflardaki bilgilerin içerik olarak Mukâtil b. Süleyman'ın elimizdeki tefsirinde bulunuyor olması olduğunu ifade etmiştik. Nitekim İbn Ebî Hâtim'in mutlak şekilde Mukâtil'den yaptığı rivayetlerin büyük çoğunluğunu Mukâtil'in tefsirinde aynen ya da ufak farklılıklarla tespit edebiliyoruz. Bu husus da İbn Ebî Hâtim'in Mukâtil b. Hayyân şeklinde çok sayıdaki atfının yanında daha az sayıda yer alan sadece Mukâtil şeklindeki atfıyla Mukâtil b. Süleyman'ı kastettiği ihtimalini akla getirmektedir. Ancak tefsirinde isnadsız zikrettiği rivayetlerin kaynaklarını mukaddimede tadat eden İbn Ebî Hâtim'in bunlar arasında Mukâtil'den kendisine gelen isnat zincirini verirken zikrettiği isimler⁹⁶ Mukâtil b. Hayyân'ın râvileri olarak bilinip Mukâtil b. Süleyman'dan rivayetleri olduğu bilinmediğinden onun Mukâtil olarak zikrettiği isimle de Mukâtil b. Hayyân'ı kastettiği ve dolayısıyla tefsirinde Mukâtil b. Süleyman'dan rivayet aktarmadığı tespitinin daha doğru olduğu sonucuna varılabilir. Bu durumda Mukâtil atflarının biçimi konusunda olduğu söz edilen geleneğin tartışmaya açık olduğu ileri sürülebilir. Diğer yandan Mukâtil adına nispet edilen görüşlerin çoğunun Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirinde aynı şekilde ya da ufak farklılıklarla yer almasının da düşündürücü olduğu ve daha etraflı araştırmaları gerektirdiği söylenebilir. Ancak İbn Abbas ve talebelerinden birçok isme benzer içeriklere sahip rivayetler nispet edildiği gerçeği düşünülünce bu durumu anlamak bir ölçüde mümkün olacaktır.

Tefsire dair rivayetleri derleyen isimlerden Mukâtil'den kısa bir süre sonra vefat eden Süfyân Sevrî (ö. 161/778) ve ondan yarım asır sonra vefat eden Abdurrezzâk San'ânî (ö. 211/826-27) gibi muhaddis kökenli bazı müfessirler, günümüze kısmen intikal eden tefsirlerinden anlaşıldığı kadarıyla Mukâtil'in rivayetlerine eserlerinde hiç yer vermemişlerdir. Bu menfi tavrın yukarıda işaret edildiği üzere hicrî dördüncü asrın başlarında büyük ölçüde Taberî ve kısmen İbn Ebî Hâtim için de geçerli olduğu söylenebilir. Ancak

malarında bu sûrelerin tefsiri yer almadığı (bkz. Koç, *Erken Dönem Tefsir Rivayetleri*, 27-28) ve bu kısımlar muhakkik tarafından İbn Kesir ve Süyûtî gibi muahhar rivayet tefsiri müelliflerinin eserlerinden ikmal edildiğinden, söz konusu üç rivayet bu sayıma dahil edilmemiştir.

⁹⁶ "Kara'tü alâ Muhammed b. Fadl b. Mûsâ, an Muhammed b. Ali b. el-Hasen b. Şakîk, an Muhammed b. Müzâhim, an Bükeyr b. Ma'rûf, an Mukâtil", bkz. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrül-Kur'âni'l-azîm*, I, 15.

diğer yandan bu son iki ismin muasırı olup tefsirde dirayet yönü, rivayet yönüne nazaran daha baskın olan bazı isimler Mukâtil'in görüşlerine yer vermiştir. Bunların başında Mâtürîdî gelmektedir. Sa'lebî'nin tefsirindeki Mukâtil rivayetlerini etraflı şekilde inceleyen ve bu çerçevede Mukâtil rivayetlerine ilk kez yoğun olarak yer veren müfessirlerden biri olarak Mâtürîdî'ye işaret eden Mehmet Akif Koç, *Te'vilât*'ta Mukâtil'e 30'dan fazla atıf bulunduğunu belirtmektedir.⁹⁷

Tespit edilebildiği kadarıyla Mâtürîdî *Te'vilât*'ta 43 âyetin tefsirinde, 46 Mukâtil rivayetlerine yer vermektedir.⁹⁸ Mâtürîdî'nin Mukâtil atıflarının otuz kadarını Mukâtil tefsirinin matbu nüshasında aynen, altı tanesini küçük değişikliklerle tespit ettik, on atfa⁹⁹ ise ulaşamadık. Mâtürîdî çoğunlukla Mukâtil'in görüşlerini yorum-suz aktarsa da Neml 27/8 âyetinin "Âlemlerin rabbi olan Allah'ın şanı yücedir" (*ve subhânallâhi rabbi'l-âlemîn*) ifadesi bağlamında Mukâtil'i teşbih ve tescim fikriyle ilişkilendirerek kelâmî bir tavır almakta,¹⁰⁰ Zümer 39/45 âyeti vesilesiyle Mukâtil'in garânîk rivayetlerine müracaat etmesini tasvib etmemekte,¹⁰¹ Rûm 30/28

97 Koç *Te'vilât*'taki Mukâtil atıflarından 21'ini Mukâtil'in matbu tefsirinde bulabilirken 13'ünü tespit edemediğini söylemektedir, bkz. *Tefsir de Bir Kaynak İncelemesi*, 67-68. Koç, Mâtürîdî'deki Mukâtil atıflarının sayısı ve yerini Mâtürîdî üzerine *Te'vilât*'ın Topkapı Sarayı Müzesi Medine Bölümü no: 180'de bulunan yazmaya dayalı araştırma yapan Kıyasettin Koçoğlu'nun tespit ettiğini söyleyerek Koçoğlu'nun doktora tezine (*Mâtürîdî'nin Mûtezile'ye Bakışı*, Ankara Ü., SBE, 2005) atıf yapar. Biz Koçoğlu'nun incelediğimiz söz konusu tezinde Mukâtil atıfları ile ilgili bir bilgiye rastlayamadığımızdan bu atıfta bir yanlış anlama ya da sehven kullanılmış bir ifade olabileceği kanaatindeyiz.

98 *Te'vilât*'ta Mukâtil'e atıf yapıldığını tespit edebildiğimiz 46 âyet şunlardır: Bakara 2/104, 124; Âl-i İmrân 3/27, 112; Nisâ 4/143, 154, 155; Hûd 11/17; Yûsuf 12/101; Ra'd 13/10, 17, 33; İbrâhîm 14/21; Nahl 16/90 (iki ayrı rivayet); Kehf 18/10; Meryem 19/17, 78; Tâhâ 20/97; Mü'minûn 23/22, 24, 112; Nûr 24/3, 35 (üç ayrı rivayet); Furkân 25/67; Neml 27/8, 9; Kasas 28/9, 15, 82; Rûm 30/28, 34; Lokmân 31/22; Ahzâb 33/62; Fâtır 35/2; Yâsîn 36/66; Sâd 38/8; Zümer 39/45; Zuhruf 43/49; Feth 48/16; Rahmân 55/48; Mücâdile 58/19; A'lâ 87/1; Mâ'ûn 107/1.

99 Ulaşamadığımız on atıf şu âyetlerin tefsiri çerçevesinde gündeme gelmektedir: Bakara 2/104, bkz. *Te'vilât*, I, 127; Hûd 11/17, bkz. *Te'vilât*, VII, 144; Nahl 16/90, bkz. *Te'vilât*, VIII, 177; Kehf 18/10, bkz. *Te'vilât*, IX, 25; Meryem 19/78, bkz. *Te'vilât*, IX, 163; Kasas 28/9, bkz. *Te'vilât*, XI, 13; Yâsîn 36/66, bkz. *Te'vilât*, XII, 103; Rahmân 55/48, bkz. *Te'vilât*, XIV, 280; Mücâdile 58/19, bkz. *Te'vilât*, XV, 53.

100 Mâtürîdî, *Te'vilât*, X, 360.

101 Mâtürîdî, *Te'vilât*, XII, 346.

âyetini Mukâtil'in miras ile ilişkilendirmesine itiraz etmekte,¹⁰² Rûm 30/34 âyetinde de takdim-tehir olduğu görüşünü aktardığı Mukâtil'e katılmadığını bildirmektedir.¹⁰³ Onun dışında bu aktarımlarda Mukâtil hakkında olumsuz değerlendirmeler yapmadığı gibi zaman zaman onu eleştiren görüşlerine yer verdiği Ebû Muâz Nahvî'nin¹⁰⁴ (ö. 211/826) kimi eleştirilerine katılmamakta, aksine Mukâtil'in görüşünü benimsemektedir.¹⁰⁵ Aslında Mâtürîdî'nin yoğun şekilde görüşlerini aktardığı Ebû Muâz'ın¹⁰⁶ günümüze intikal etmeyen tefsirinde eleştiri amacıyla da olsa Mukâtil'in görüşlerine yer verdiği, dolayısıyla hicrî ikinci asrın ikinci yarısı ve üçüncü asrın başında yaşamış bazı müfessirlerin Mukâtil rivayetlerini dikkate almaya başladığı tahmininde bulunulabilir. Bu durumda Mukâtil'in ancak dördüncü asrın başlarında Mâtürîdî'den itibaren tefsirde bir meşruiyet kazanıp kendisine atf yapıldığı iddiası da¹⁰⁷ bir ölçüde zayıflayacaktır.

Mukâtil'in tefsir görüşlerine yer verme eğilimi Mâtürîdî ile sınırlı kalmamış, ondan sonra da giderek artan bir ivme ile devam etmiştir. Mukâtil rivayetlerinin sonraki tefsirlere ne şekilde ve hangi oranda aktarıldığı konusunda bazı hususi çalışmalar da yapıldığından elimizde bazı veriler bulunmaktadır. Mâtürîdî'den sonra Mukâtil rivayetlerine en fazla yer veren isimlerden ikisi Ebû'l-Leys Semerkandî ve Sa'lebî'dir. Yazıcı'nın çalışmaları sayesinde Ebû'l-Leys tefsirinde 450'den fazla,¹⁰⁸ Koç'un çalışması sayesinde de

102 Mâtürîdî, *Te'vilât*, XI, 182.

103 Mâtürîdî, *Te'vilât*, XI, 191.

104 Dahhâk'in öğrencisi Ubeyd b. Süleyman'ın bir öğrencisi/ravisi olan Ebû Muâz en-Nahvî el-Mervezî el-Fadl b. Hâlid'in güzel bir tefsiri olduğu kaydedilmekle birlikte günümüze ulaştığı bilinmemektedir. Yâkût el-Hamevî, Ezherî'nin Ebû Muâz'a ait güzel bir tefsiri olduğu görüşünü aktardıktan sonra Ezherî'nin bu tefsirden rivayetler aktardığını ilave eder, bkz. *Mu'cemül-üdebâ*, V, 2177.

105 Mâtürîdî Tâha 20/97, Mü'minûn 23/112-113 ve Kasas 28/15 âyetlerinin tefsirinde önce Ebû Muâz'ın Mukâtil'e yönelik eleştirilerini aktarmakta, sonrasında ise Mukâtil'in görüşünün daha uygun olacağı değerlendirmesinde bulunmaktadır.

106 Mâtürîdî'nin tefsirinde gördüğümüz kadarıyla 60 civarında Ebû Muâz atfı yer almaktadır, bkz. "Fihrisü'l-a'lâm", *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVIII, 216.

107 Koç tarafından dile getirilen bu iddia için bkz. *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 18-20, 67, 89, 95-101.

108 Yazıcı konuyla ilgili önce Ebû'l-Leys tefsirindeki Mukâtil atflarını gösteren detaylı bir seminer çalışması yapmış (*Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin Mukâtil İbn Süleyman'ın Tefsiri ile Olan Münasebeti*) sonrasında doktora

Sa'lebî'de 630 Mukâtil rivayeti bulunduğunu biliyoruz.¹⁰⁹ Adı zikredilmeksizin yapılan atıfların da bulunduğu düşünülürse bu sayıların çok daha artacağı bir gerçektir.

Sa'lebî'nin Mukâtil'den yoğun şekilde istifade etmesinde, onun tefsirini kendisine iki farklı tarikiyle (İshâk b. İbrâhîm Sa'lebî ve Ebû Isme tarikleri) rivayet eden¹¹⁰ ve kendisinin de Mukâtil'den aktarım yaptığı bilinen hocası İbn Habîb Nisâbü'rî'nin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Tefsiri günümüze ulaşmadığından İbn Habîb'in kendisinin Mukâtil'e hangi yoğunlukta atıfta bulunduğunu tespit etme imkanına sahip değiliz.¹¹¹ Ancak diğer yandan Sa'lebî'nin yine kendisi gibi Nisâburlu olan öğrencisi Vâhidî'nin (ö. 468/1076) Mukâtil'e en fazla atıfta bulunan isim olduğunu tespit edebiliyoruz. Mukâtil'in, üç ayrı tefsir kaleme almış olan Vâhidî'nin en önemli kaynaklarından biri olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu üç tefsirden en hacimli olan *el-Basîl*'in ilk cildini tahkik eden araştırmacı incelemesinde Mukâtil'in *el-Basîl*'in ana kaynaklarından biri olduğunu ve eserde sayılamayacak kadar çok yerde Mukâtil'e atıfta bulunulduğunu tespit etmiştir. Yapılan atıflarda Mukâtil b. Süleyman şeklinde tam adı ile zikredildiği yerler dışında Mukâtil şeklinde mutlak olarak zikredildiği rivayetler de bulunmaktadır. Mutlak zikredildiği yerlerde bununla Mukâtil b. Süleyman'ın mı yoksa Mukâtil b. Hayyân'ın mı kastedildiği detaylı karşılaştırmalara ihtiyaç duysa da muhakkik tarafından eserde ismin mutlak olarak zikredildiği yerlerde Vâhidî'nin çoğunlukla Mukâtil b. Süleyman'ı kastettiği tespit edilmiş, İbrâhîm 14/36, Nahl 16/122, İsrâ 17/70

tezinde bu çalışmanın sonuçlarına “Müfessirimizin, Mukatil'in tefsirinden aldığı 450 adedi aşkın nakillerinden bazıları için bkz” diyerek tekrar temas etmiştir, bkz. *Ebu'l-Leys es-Semerkandi: Hayatı, Eserleri ve Tefsirindeki Metodu*, 151.

109 Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 70-71.

110 Sa'lebî, *Müfessirü şarkı'l-âlemi'l-İslâmî*, 39-40. Sa'lebî hocasının adını Ebû'l-Kâsım Habîbî şeklinde verir.

111 Mehmet Ali Sarı, onun tefsirinin bir nüshasının Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi'nde (Orhan Gazi, nr. 131) bulunduğunu söylese de (bkz. “İbn Habîb en-Nisâbü'rî”, 510) yazma üzerinde yaptığımız inceleme sonucunda bunun Vâhidî'nin *el-Vasîl* adlı tefsirinin eksik bir nüshası olduğunu tespit ettik. Sa'lebî üzerine doktora tezi hazırlayan W. A. Saleh de İbn Habîb'in tefsirine ait bir nüshanın İstanbul kütüphanelerinde bulunduğundan söz etmektedir, bkz. *The Formation of the Classical Tafsîr Tradition*, 30. Ancak bunun da başka müellife ait bir yazma olduğu anlaşılmıştır, bkz. Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 98-99, dn. 19. Diğer yandan Koç aynı yerde İbn Habîb'in günümüze ulaşan *İlmu nüzûli'l-Kur'ân* adlı eserinde iki yerde Mukâtil'e atıfta bulunduğunu kaydetmektedir.

âyetlerinin tefsirinde olduğu gibi nadir bazı örneklerde Mukâtil b. Hayyân'ın kastedilmesinin muhtemel olduğu belirtilmiştir.¹¹² Vâhidî ayrıca orta hacimli tefsiri olan *el-Vasîl*'te¹¹³ ve esbâbü'n-nüzûle dair eserinde de birçok yerde Mukâtil b. Süleyman'dan aktarımlar yapmaktadır.¹¹⁴

Sa'lebî'nin talebesi Ebû Saîd Ahmed b. İbrahim Şureyhî Hârizmî'nin yine Sa'lebî gibi Horasanlı olan talebesi meşhur müfessir ve muhaddis Ferrâ Begavî de (ö. 516/1122) Mukâtil'e çok sayıda atf yapan isimler arasında yer alır. Tefsirinin mukaddimesinde tefsir rivayetlerini aldığı kaynaklar arasında Mukâtil'i selef imamları (*eimmetü's-selef*) arasında gösteren Begavî'nin, tefsir rivayetlerini hocasının hocası olan Sa'lebî'ye dayandırması dikkat çekmektedir.¹¹⁵

Şu ana kadar aktarılanlardan tefsirlerinde yoğun şekilde Mukâtil'e atf yapan kimselerin durumu dikkate alındığında, dikkatimizi iki husus çekmektedir. Öncelikle bu isimlerin tamamı coğrafi olarak Horasan ve Mâverâünnehir gibi Mukâtil b. Süleyman'ın mensup olduğu İslam dünyasının doğu bölgelerinin âlimleridir. İkinci olarak Sa'lebî gerek öğrencisi Vâhidî gerekse diğer bir öğrencisi Ebû Saîd'in öğrencisi olan Begavî kanalıyla Mukâtil tefsirinin müteakip tefsir literatüründe yayılmasına en fazla katkı sunan âlimlerden biridir. Bu süreçte Sa'lebî üzerinde etkisi bilinen hocası İbn Habîb'i de göz önünde bulundurursak, Saleh'in adlandırmasıyla "Nişâbûr

112 Bkz. Vâhidî, *el-Basîl*, I, 161-164 (naşirin mukaddimesi). Yaptığımız hızlı bir taramada biz de *el-Basîl*'te Mukâtil b. Süleyman'a sık sık atf yapıldığını, bu atfların Mukâtil'in tefsiri ile çoğu yerde uyumlu olmakla birlikte bazı durumlarda (mesela Nûr 24/23 âyetinin tefsiri) kimi farklılıklar arz ettiğini gördük. Bu durumun ilk cildin muhakkikinin dile getirdiği, Vâhidî'nin hocası Sa'lebî üzerinden bu atfları gerçekleştirmesiyle alakalı olması muhtemeldir.

113 Örnek kabilinden Yûsuf 12/20, Meryem 19/39, Hac 22/78, Ahzâb 33/53 ve Tahrîm 66/6 âyetlerinin tefsirine bakılabilir; Vâhidî, *el-Vasîl*. Bu örnekler üzerinde yaptığımız karşılaştırmada Mukâtil tefsiri ile uyum tespit edilmiş, sadece ilk örnek olan Yûsuf 12/20 âyetinin tefsirinde Vâhidî, Mukâtil'e Hz. Yûsûf'un satıldığı az bir pahanın 20 dinar, bir hülle ve bir çift nalın olduğu görüşünü izafe ederken Mukâtil'in sadece 20 dirhemden söz ettiği görülmektedir, bkz. *Tefsîrî Mukâtil*, II, 326. Koç, Vâhidî'nin *el-Vasîl* adlı eserinde 764 Mukâtil atfı bulunduğunu söylemektedir, bkz. *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 89.

114 Çelik, Vâhidî'nin *Esbâbü'n-nüzûl*'de 30 yerde Mukâtil'den nakilde bulunduğunu tespit etmiştir, bkz. *Mukâtil*, 22-23.

115 Bkz. Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, I, 34. Koç, Begavî'deki Mukâtil atflarının sayısını 425 olarak verir, bkz. *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 89.

Tefsir Ekolü'nün¹¹⁶ Mukâtil birikiminin sonrasına aktarılmasında en önemli kanallardan biri olduğu sonucuna varılabilir.

Tefsirlerinde Mukâtil'e atıf yapan isimler hiç şüphesiz bu sayılanlarla sınırlı değildir. Koç, Mâverdi'de (ö. 450/1058) 260, Tûsî'de (ö. 460/1068) 7, Zemahşerî'de (ö. 538/1144) 13, İbn Atıyye'de (ö. 542/1147) 47, Tabersî'de (ö. 548/1154) 215, İbnü'l-Cevzî'de (ö. 597/1201) yaklaşık 1300, Fahreddin er-Râzî'de (ö. 606/1210) ise 220 Mukâtil atfı tespit etmiştir.¹¹⁷

Yukarıda sayılan isimlerden özellikle Ebü'l-Leys Semerkandî, Begavî ve İbn Atıyye gibi rivayet tefsiri kaleme alan isimlerin Mukâtil rivayetlerine yer vermesi daha öncesinde Süfyân Sevrî, Abdurrezzâk, Taberî ve İbn Ebî Hâtim gibi rivayet tefsiri kaleme alanlar arasında bir yeknesaklık olmadığı ya da Koç'un ifade ettiği gibi Mukâtil'e mesafeli duruşun zamanla zayıfladığı şeklinde yorumlanabilir. Sayılan isimler sonrasında Kurtubî (ö. 671/1273), İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve Süyûtî¹¹⁸ gibi daha sonraki dönemde rivayet ağırlıklı eser kaleme alan ve rivayetler konusundaki titizlikleri ile tanınan bazı müfessirlerin de Mukâtil rivayetlerine yer vermesi, bu hususu teyit etmektedir. Bunlar dışında Ebü'l-Berekât Nesefî (ö. 710/1310), Ebussuûd (ö. 982/1574), Şevkânî (ö. 1250/1834), Âlûsî (ö. 1270/1854) ve Sıddîk Hasan Hân (ö. 1307/1890) başta olmak üzere modern döneme gelinceye kadar rivayet ya da dirayet tarzı tefsir kaleme alan birçok müfessir Mukâtil rivayetlerine eserlerinde yer verme geleneğini sürdürmüşlerdir.¹¹⁹

116 Bkz. Saleh, *The Formation of the Classical Tafsîr Tradition*, 49. Sa'lebî için ayrıca bkz. Mertoğlu, "Sa'lebî", 28-29.

117 Bkz. Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 89.

118 Süyûtî, kendi dönemine kadarki en kapsamlı rivayet tefsiri olarak bilinen ve yukarıda sözü edilip, Mukâtil rivayetlerine hiç yer vermediği dile getirilen İbn Ebî Hâtim'in tefsirinin özeti olarak nitelendirdiği *ed-Dürrü'l-mensûr*'da Beyhakî, Dârekutnî ve İbn Asâkir gibi muhaddislerin çeşitli kitaplarını kaynak göstererek Mukâtil b. Süleyman'dan çeşitli rivayetler aktarmaktadır. Süyûtî'nin şu âyetlerin tefsiri kapsamında Mukâtil rivayetlerine yer verdiğini tespit ettik: Nisâ 4/22-23; En'âm 6/158; A'râf 7/59; Kehf 18/60; Mü'minûn 23/54; Ahzâb 33/28; Muhammed 47/6; Fecr 89/14. Süyûtî'nin aktardığı bu rivayetlerin çoğunu Mukâtil'in tefsirinde bulurken bazılarını tespit edemediğimizi ifade etmek isteriz. Bu durum Mukâtil tefsirinin muhtelif rivayetleri arasında farklılık olduğu ve tefsirin matbu halinin dayandığı Bağdat rivayetinin, tefsir kaynakları üzerinde daha etkili olduğu anlaşılan Mukâtil tefsirinin Horasan rivayetine nazaran bazı rivayetlerden yoksun olduğu, yani kimi eksiklikler taşıdığı sonucuna varılabileceğini teyit etmektedir.

119 Mukâtil'in kendinden sonraki tefsirlere etkisi ve kaynaklık teşkil etmesi

Bu noktada belki bu müfessirlerin Mukâtil rivayetlerini doğrudan kendi tefsirinden mi, yoksa Ebü'l-Leys Semerkandî, Sa'lebî, Vâhidî ve Begavî gibi Mukâtil rivayetlerine yoğun şekilde yer veren bazı müfessirlerin eserlerinden mi aktardıkları sorusu sorulabilir. Yazma nüshalarının fazla yaygın olmayışına ve aktarım üsluplarının benzerlik taşımasına bakarak Sa'lebî örneğinde olduğu gibi bu tefsirin rivayet hakkını icazetle alan ya da yazma nüshasından inceleyen nadir isimler dışında Mukâtil'in görüşlerinin çoğunlukla diğer tefsirlerden hareketle aktarıldığını söylemek herhalde yanlış olmayacaktır.

Diğer Kaynaklar

Klasik dönemde Mukâtil'den aktarımda bulunma ya da ona atıfta bulunma tefsir kaynakları ile sınırlı değildir. Genel anlamda tarih ve özellikle kelimeler, mezhepler tarihi ve Arap dili alanında kaleme alınmış bazı eserlerde de Mukâtil'den söz edildiği ve bazı örneklerde ondan uzun iktibaslar/nakiller yapıldığı bilinmektedir. Söz konusu uzun aktarımlar, Mukâtil'in eserleri ile ilgili bazı tartışmaları beraberinde getirmesinden dolayı üzerinde durulmayı hak etmektedir.

Görebildiğimiz kadarıyla Mukâtil'e ismen atıf yapıp onun bazı görüşlerini aktaran en erken kaynaklardan biri Mutezilî kelimacı Câhız'dır (ö. 255/869). O hocası Nazzâm'ın (ö. 231/845) görüşlerini ve tefsir tarzlarını eleştirdiği müfessirlerden biri olarak Mukâtil'den söz etmektedir.¹²⁰ Bu durum bizim için en azından Mukâtil'in o dönemde müfessir olarak tanındığını teyit etmesi açısından önemlidir.

Mukâtil'den uzun aktarım yapan isimler arasında Ebü'l-Hüseyn Malatî'nin (ö. 377/987) ayrı bir yeri vardır. Zira o, mezhepler tarihine dair kaleme aldığı *et-Tenbîh* adlı eserinde iki konuda güve-

için bkz. Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 67 vd.; Türker, "Mukâtil b. Süleyman", 136.

120 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 343-345. Nazzâm, Mukâtil'in yanı sıra aralarında İkrime, Kelbî, Süddî, Dahhâk ve Ebû Bekr Esamm gibi isimlerin bulunduğu bazı müfessirleri rivayete, sağlam bir esasa dayalı olmaksızın âyetleri garip biçimde tefsir etmekten hoşlanmakla eleştirir ve bazı örnekler verir. Karşılaştığımızda Nazzâm'ın verdiği örneklerden en azından bazı âyetlerin (mesela Tâhâ 20/125; Mutaffifin 83/1; Müddessir 74/4) tefsirine dair söylediklerinin, Mukâtil'in tefsirinde yer alan açıklamalarla uyumlu olduğunu tespit ettik.

nilir bir tefsir otoritesi olarak takdim ettiği Mukâtil'den yaklaşık yirmi sayfalık uzun bir alıntı yapmaktadır.¹²¹ İlk mesele Malatî'nin Müteşâbihü'l-Kur'ân başlığı altında ele aldığı, ancak gördüğümüz kadarıyla Ulûmü'l-Kur'ân literatüründe daha ziyade Müşkilü'l-Kur'ân başlığı altında ele alınan, ilk bakışta aralarında çelişki varmış intibai uyandıran âyetlerin tevili ile alakalıdır. "Zenâdika" dediği kimselerin müteşâbih âyetlerin tevilde helak olduğunu ve Kur'an'da çelişki bulunduğu iddiasını ileri sürdüklerini söyleyerek bu durumun onların âyetleri doğru anlayamamasından kaynaklandığını söyleyen Malatî, sika kimselerden hareketle söz konusu âyetleri anlamak isteyenlerin amaçlarına ulaşacaklarını ifade ederek Mukâtil'in bu türden yaklaşık 80 âyeti nasıl tevil ettiğini, yani bunların arasında çelişki bulunmadığını örneklerle aktarır. Mukâtil'den aktarımda bulunan ikinci grupta Kur'an'da geçtiği her yerde aynı anlamda kullanılan kelimeler ve ifadelerin varsa istisnalarıyla birlikte "Kur'an'da her x, y anlamındadır, ancak z bundan müstesnadır" gibi genel bir formülle (*küllü şey'in fi'l-Kur'ân...illâ*) ortaya konulduğu yaklaşık 270 örnek söz konusudur.

Malatî'nin yaptığı aktarımların Mukâtil'in hangi eserinden olduğu tartışmalıdır. Malatî'nin metnine modern dönemde ilk olarak dikkat çeken Fransız oryantalist Massignon (1883-1962) kaynağın Mukâtil'in tefsiri ya da daha kuvvetle muhtemel olarak *Tefsîrü'l-hamsi mie* adlı eseri olabileceğini söylerken,¹²² Malatî'nin eserini neşreden İsveçli oryantalist Dederling (1897-1986) bu iktibasların Mukâtil'in tefsiri ya da "Müteşâbihü'l-Kur'ân" adlı eserinden yapılmış olabileceğini tahmin eder.¹²³ Abbott¹²⁴ ve Josef van Ess de¹²⁵ alıntılarının kaynağının Mukâtil'in günümüze ulaşmayan "et-Tefsîr fî Müteşâbihü'l-Kur'ân" adlı eseri olabileceği tahmininde bulunur. Cerrahoglu ise bütün örnekleri tek başlık altında almaktansa ayrıma gitmeyi tercih eder. Ona göre müteşâbihü'l-Kur'ân başlığı altında verilen örneklerin kaynağının Mukâtil'in elimizde mevcut olan üç eseri olmadığı anlaşıldığından bunların müellifin "Kitâbü Cevâbâtü'l-Kur'ân", "Kitâbü'l-âyât ve'l-müteşâbihât",

121 Malatî, *et-Tenbih*, 44-63.

122 Massignon, *Recueil*, 194, dn. 1. Massignon'un Mukâtil'in her iki eserinin yazmalarından haberdar olmadığı ya da inceleme fırsatı bulamadığı anlaşılmaktadır.

123 Malatî, *a.g.e.*, 5 (naşirin mukaddimesi).

124 Abbott, *Studies*, II, 96.

125 Ess, *Theologie*, II, 527.

“Kitâbü Müteşâbihi'l-Kur'ân” ya da “Kitâbü Nevâdiri't-tefsîr” adlı eserlerinden alınmış olması kuvvetle muhtemeldir. Cerrahoğlu Malatî'nin “*küllü şey'in fi'l-Kur'ân*” formülüyle Mukâtil'den yaptığı uzun iktibasların hemen hepsinin ise onun tefsirinde yer aldığını belirterek Massignon'un bu iktibasların kaynağını Mukâtil'in tefsiri ya da *Tefsîriü'l-hamsi mie* adlı eseri olabileceği şeklindeki tahminini, onun “bu meseleyi iyice tetkik etmediğini ortaya koyduğu” şeklinde değerlendirebilir.¹²⁶

Mukâtil rivayetlerinin sonrasına intikali noktasında son olarak tarihçi Mutahhar b. Tâhir Makdisî'ye (ö. 355/966'dan sonra) işaret edilebilir. O, *el-Bed' ve't-târih* adlı eserinde bazı şehirlerin harap oluşu ve fethedilmesi çerçevesinde İsrâ 17/58 âyeti ile ilgili Ebû Huzeyfe'nin¹²⁷ kitabından naklen Mukâtil'in Dahhâk'ın vefatı sonrası evinde bulunan kitaplardan okuduğunu belirttiği uzun bir rivayet aktarmıştır.¹²⁸

SONUÇ YERİNE

Mukâtil b. Süleyman, tefsir tarihinde köşe taşı isimlerden biridir. Cerh ve tadil kriterleri çerçevesinde hadis âlimlerince, itikadî görüşleri sebebiyle de kelimeler âlimleri tarafından hakkında çeşitli tenkitler olmakla birlikte tefsirdeki otoritesi her zaman kabul edilen ve dikkate alınan bir isim olmayı başarmış bir müfessirdir. Gerek kendi döneminde gerekse sonrasında tartışılan biri olsa da Kur'ân-ı Kerîm'i baştan sona belirlediği bir metotla tutarlı ve sade bir şekilde tefsir etmesi, daha önemlisi tefsire dair günümüze ulaşan en erken üç eserin de kaleminden çıkmış olması yönüyle tefsir tarihinde çok özel bir konuma yerleştirilmeyi fazlasıyla hak etmektedir. Başka bir deyişle Mukâtil, Kur'an'ın tamamını tefsir eden ve

126 Cerrahoğlu, “Tefsirde Mukâtil İbn Süleyman ve Eserleri”, 9-10. Malatî'nin verdiği örnekleri tefsirden seçerek aldığı ve kendince bir tasnife tâbi tuttuğu kanaatinde olan Cerrahoğlu bu örnekleri Mukâtil'in tefsirinin Hamidiye 58 yazmasıyla mukayese ettiği ayrıntılı bir listeye de yer verir (10-14).

127 Makdisî'nin kastettiği kimse Mukâtil b. Süleyman'dan rivayetleriyle de tanınan tarihçi Ebû Huzeyfe Buhârî (ö. 206/821) olmalıdır. Onun yaratılışın başlangıcından Hz. Peygamber devrinin sonuna kadarki olayları ele alan tarihe dair *Kitâbü'l-Mübtede'* adlı eseri kısmen günümüze ulaşmıştır. Makdisî'nin kaynağının bu eser olması muhtemeldir. Ebû Huzeyfe için bk. Terzi, Mustafa Zeki, “Ebû Huzeyfe el-Buhârî”, 159-160.

128 Makdisî, *el-Bed' ve't-târih*, IV, 102-104.

günümüze eseri tam olarak ulaşan en eski müfessir olma özelliği taşımaktadır.

Sahip olduğu mümeyyiz vasıfları sebebiyle vefatı sonrası Mukâtil, bazı istisnai kaynaklarda geçici bir süre için fazla dikkate alınmak istenmese de kısa sürede neredeyse tüm tefsirlerin görüşlerine yer verdiği bir otorite olmuştur. Makalede başvuru yapılan tefsirlerde kendisine yapılan farklı yoğunluklardaki atıflar bu durumun en canlı şahididir. Mukâtil'in etkisi yalnızca tefsir kitaplarında değil kelam, mezhepler tarihi ve Arap dili gibi alanlarda yazılan eserlerde de görülebilmektedir. Mukâtil'i ve eserlerinin tedavülünü XIX. yüzyıla kadarki başlıca metinler üzerinden takip eden bu çalışmanın mezkûr yüzyıldan günümüze kadarki literatür ışığında ikmal edilmesi, bütüncül bir Mukâtil anlatısı için son derece faydalı olacaktır.

Mukâtil ve eserleri üzerine yapılacak çalışmalar sayesinde, İslam düşünce tarihinin en zengin alanlarından birini oluşturan tefsir tarihinin yazımı ve bu alandaki sorunların yeniden gözden geçirilmesi, tarih boyunca tefsire dair ortaya konan eserlerin ne tür süreçler sonucunda ortaya çıktığı, bu eserlerin intikali esnasında ne tür değişimler yaşandığı ve rivayet/nüsha farklılıklarının ne ölçüde etkili olduğu, eserlerin kabulü ve yaygınlaşmasında ne gibi dönemsel farklılıklar bulunduğu, bunların bir dönem unutulup terk edildikten sonra tekrar yeniden nasıl keşfedilebildiği gibi konuları yeniden düşünmek ve tefsir tarihinin yazımını yeniden ele almak mümkün olacaktır.

KAYNAKÇA

- Abbott, Nabia, *Studies in Arabic Literary Papyri, II Qur'anic Commentary and Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1967.
- Avcân, Velid H., "Tefsiru hamsi mie âye mine'l-Kur'âni'l-kerîm fi'l-emr ve'n-nehy ve'l-helâl ve'l-harâm", *Dirâsât, Ulûmü's-şerî'a ve'l-kânûn, el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye*, XXXV/2 (2008), 430-455.
- Aydın, Arafat, "Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular: Bulak Baskısı, Yûnîni Yazmaları ve Abdullah b. Sâlim el-Basrî Nüshası = Some New Findings on Manuscript Copies of Sahîh al-Buhkârî: The Bulak Printing, the Yûnîni Manuscripts and the Ditto of Abdullah b. Sâlim al-Basrî", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 35 (2016), 1-39.

- Aydın, Arafat, "Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular II: es-Sagâni Nüshası ve Türkiye Kütüphanelerindeki Yazmaları", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, XIV/1 (2016), 7-50
- Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, nşr. Muhammed Abdullah en-Nimr vdğr., Riyad: Dâru taybe, 1409, I, 34.
- Belhî, Ebû Bekir Abdullah b. Ömer, *Fezâ'il-i Belh*, trc. Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Belhî, be-tashîh u tahşîye: Abdülhay Habîbî, Tahrân: Bünyâd-ı Ferheng-i İran, 1350 hş.
- Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, 3. bsk., Kahirre: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1384/1965.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Vücûhu'l-Kur'âna Dâir Bilinmeyen Yeni Bir Eser", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV (1967), 113.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Tefsirde Mukâtil İbn Süleyman ve Eserleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXI (1976), 1-35.
- Çelik, İbrahim, *İlk Müfessirlerden Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsirdeki Metodları*, [yayımlanmamış doçentlik çalışması], y.y., t.y. (Bursa 1988).
- Çelik, İbrahim, *Mukâtil b. Süleyman ve Tefsirdeki Metodu*, y.y., t.y. (Bursa: Rehber Ajans, 2000).
- Dinç, Ömer, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, Hitit Ü. S.B.E., yayımlanmamış doktora tezi, Çorum 2019.
- Durmuş, Üzeyir, "İmâm Mâlik'ten Nakledildikleri Halde Matbû' Muvatta' Nüshalarında Yer Almayan Sahîhayn Rivâyetleri Üzerine Bir Araştırma", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII/2 (2018), 796-824.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, nşr. Süleyman b. Sâlih el-Hizzî, Medîne: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1417/1997.
- Efendioğlu, Mehmet, "Musahhaf", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2006, XXXI, 230.
- Ess, Josef van, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Berlin: Walter De Gruyter, 1992, II, 516-532.
- Gilliot, Claude, "Muqâtil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit", *Journal Asiatique*, CCLXXIX (1991/1-2), 39-92.
- Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh ve'n-nezâir fî'l-Kur'âni'l-kerîm*, nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Bağdat: Vezâretü's-sekâfeti ve'l-i'lâm, 1409/1988.
- Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, nşr. Beşşâr Avad Ma'rûf, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1422/2002, XV, 207-218.
- İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvad, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, VIII, 187-192.

- İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, nşr. Ömer b. Garâme el-Amravî, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1418/1997, LX, 113-134.
- İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, nşr. Esad Muhammed et-Tayyib, Mekke-Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997, I, 15.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, t.y., Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1326.
- İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, nşr. Mahmûd İbrâhîm Zâyid, Haleb: Dârü'l-va'y.
- İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1410/1990, VII, 263.
- Kaya, Eyyüp Said, "Nûh b. Ebû Meryem", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2007, XXXIII, 229-230.
- Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat – Şerefeddin Yaltkaya, İstanbul 1360/1941, I, 459.
- Koç, Mehmet Akif, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi: es-Sa'lebi (427/1036) Tefsirinde Mukâtil b. Süleymân (150/767) Rivayetleri*, Ankara: Kitâbiyât, 2005.
- Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, nşr. M. Cl. Huart, Paris: Ernest Leroux, Editeur, 1907.
- Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ'i ve'l-bida'*, tashih: S. Dederling, [İstanbul 1936'dan ofset] Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-ebhâsi's-şarkîyye, 2009.
- Massignon, Louis, *Recueil de Textes inédits concernant l'Histoire de la Mystique en pays d'Islam*, Paris: Paul Geuthner, 1929.
- Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, nşr. Ahmet Vanlıoğlu vdğr., mürâca'a: Bekir Topaloğlu, I-XVIII, İstanbul: Mîzân Yayınevi, 2005-2011.
- Mertoğlu, M. Suat, "Sa'lebi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, XXXVI, 28-29.
- Mertoğlu, M. Suat, "Tefsir (Literatür)", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2011, XL, 290-291.
- Mertoğlu, M. Suat, "Hârûn b. Mûsâ el-Ezdî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, gözden geçirilmiş 2. basım, İstanbul 2016, EK-1, 535-536.
- Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, nşr. Beşşâr Avad Ma'rûf, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1400/1980, XXVIII, 434-451.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, Bursa Hüseyin Çelebi 27.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-kerîm*, Hasan Hüsnü Paşa 17.
- Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir (el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-azîm)*, Beyazıt 561.

- Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, Saray Emanet 2050.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I-IV, nşr. Abdullah Mahmûd Şihâte, Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1979 [1980]-1988.
- Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nazâir*, nşr. Ali Özek, İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993.
- Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Dübey: Merkezü Cum'a el-Mâcid, 2006.
- Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbü Tefsîri'l-hamsi mie âye mine'l-Kur'ân*, nşr. Isai-ah Goldfeld, Şefâ Amr: Dârü'l-meşrik, 1980.
- Nedîm, K. *el-Fihrist*, nşr. Eymen Fuâd Seyyid, London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 1430/2009, I/2, 641.
- Sa'lebî, *Müfessirü şarkı'l-âlemi'l-İslâmî fi erba'ati'l-kurûni'l-hicriyyeti'l ulâ: neşru mahtûtati mukaddimeti's-Sa'lebî (t. 427) li-kitâbi'l-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Isai-ah Goldfeld, Akkâ: Tıbâ'atü mektebe ve matba'ati's-Serûcî, 1984.
- Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, nşr. Ebû Muhammed b. Âşûr, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1422/2002, III, 46.
- Saleh, Walid A., *The Formation of the Classical Tafsîr Tradition: The Qur'ân Commentary of al-Tha'labî*, Leiden-Boston: Brill, 2004.
- Sarı, Mehmet Ali, "İbn Habîb en-Nîsâbûrî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, XIX, 510.
- Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)*, Frankfurt am Main: Brill, 1967.
- Sırakaya, Süleyman, *Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsiri ile el-Vücûh ve'n-Nezâir Adlı Eserinin Mukayesesi*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Çorum 2013.
- Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, IV, 238.
- Şâzelî, Muhammed, "en-Nezâ'ir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne Mukâtil b. Süleymân el-Belhî ve beyne Muhammed b. Alî el-Hakîm et-Termizî", *el-Lisânü'l-Arabî*, sy. 15 (Rabat 1977), 116-121.
- Şihâte, Abdullah Mahmûd, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, c. V, Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1989.
- Taberî, *Tefsîrû't-Taberî Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Kahire: Dâru Hecer, 1422/2001, XV, 212, XXI-II, 543.
- Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 2. bsk., Beyrut: Dârü't-türâs, 1387, II, 6, VII, 331-341.

- Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu Kayseri 23-24 Ekim 2014*, ed. Mustafa Karagöz, Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Terzi, Mustafa Zeki, "Ebû Huzeyfe el-Buhârî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, X, 159-160.
- Türcan, Selim – Süleyman Gezer, "Fıkîhî Tefsir Geleneği", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, 2. bsk., ed. M. A. Koç – İ. Albayrak, Ankara: OTTO, 2015, I, 190.
- Türker, Ömer, "Mukâtil b. Süleyman", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2006, XXXI, 134-136.
- Türker, Ömer, *Erken Dönem Tefsirlerinde Tevil Sorunu*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Vâhidî, *el-Basît*, nşr. Muhammed b. Sâlih b. Abdillâh el-Fevzân, Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430, I, 161-164; aynı eser: nşr. Fâdil b. Sâlih b. Abdillâh eş-Şehrî, Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1430, XXI, 343-344.
- Vâhidî, *el-Vasît*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr., Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1994.
- Wansbrough, John, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Foreword, Translations, and Expanded Notes by Andrew Rippin, New York: Prometheus Books, 2004.
- Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, nşr. İhsân Abbas, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1993, VI, 2454.
- Yazıcı, İshak, *Ebû'l-Leys es-Semerkindî'nin Mukatil Ibn Süleyman'ın Tefsiri ile Olan Münasebeti*, yayımlanmamış seminer çalışması, Atatürk Ü. İslami İlimler Fakültesi, y.y., t.y., [Erzurum 1979?].
- Yazıcı, İshak, *Ebu'l-Leys es-Semerkindî: Hayatı, Eserleri ve Tefsirindeki Metodu*, yayımlanmamış doktora tezi, Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Erzurum 1982.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed, *Mizânü'l-i'tidâl*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1382/1963, IV, 173-175.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *el-İsrâiliyyât fî't-tefsîr ve'l-hadîs*, 4. bsk., Kahire: Mektebetü Vehbe, 1411/1990.
- Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlı v.dğr., Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1415/1994, I, 193.

MUQĀTİL İBN SULAYMĀN AND THE CIRCULATION OF HIS TAFSİR WORKS IN THE CLASSICAL PERIOD

Abstract:

In this article, I study the biography and tafsīr works of Muqātil ibn Sulaymān (d. 150/767), one of the most prominent scholars in the history of Qur'an commentary. I also trace the influence and circulation of his tafsīr books, which form the very early examples of their kinds, in the classical period. Muqātil is commonly recognised as the earliest author of Qur'an commentary, and the nature, content, and intertextual relationships of his books have been of interest in the contemporary tafsīr literature. By offering a historical narrative, I aim to fill the gaps and correct some existing mistakes in the relevant literature.

Keywords: Muqātil ibn Sulaymān, Qur'an Commentary the history of tafsīr, al-Tafsīr al-kabīr, Tafsīr al-khamsa mi'a āyah, al-Wujūh wa'l-Nazā'ir.

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

John V. Tolan. *Faces of Muhammad: Western Perceptions of the Prophet of Islam from the Middle Ages to Today.* Princeton-Oxford: Princeton University Press 2019. XIII+310 sayfa.

Güllü Yıldız

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
gullu.yildiz@marmara.edu.tr
orcid: 0000-0003-0630-7145

Nantes Üniversitesi Tarih bölümünde akademik kariyerini sürdüren John V. Tolan, Orta Çağ Avrupa'sının İslam dünyasıyla ilişkileri konusundaki uzmanlığını şimdiye kadar yayınladığı *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination* (2002), *Sons of Ishmael: Muslims through European Eyes in the Middle Ages* (2008), *Saint Francis and the Sultan: the Curious History of a Christian-Muslim Encounter* (2009) başlıklı üç kitapla ortaya koymuştu. Bu çerçevedeki son çalışması ise İslam Peygamberinin Batı Avrupa'da nasıl algılandığı üzerinedir.

Giriş ve dokuz bölümden müteşekkil kitap, Johann Wolfgang von Goethe ile Napoleon Bonaparte arasında geçen Hz. Muhammed hakkındaki bir diyalogla başlar. Yazar, bu çarpıcı anekdottan 2005'deki karikatür krizine geçerek bu olayın Fransa'daki yankılarına kadar bir dizi olayda görülebileceği üzere Peygamber'in, Avrupa'nın İslam hakkındaki söylemlerinin daima merkezinde olduğunun altını çizer. Girişte kitabın konusu ve amacıyla ilgili dile getirilen en önemli husus, bu kitabın İslam'ın peygamberi Muhammed hakkında değil, XII. asırdan XXI. asra kadar Avrupalı gayrimüslim yazarlar tarafından tahayyül ve tasvir edilen *Mahomet* figürü hakkında olduğudur. Haçlı Seferleri'ni meşrulaştırmak için oluşturulan, *sahtekâr* şeklindeki olumsuz imajın XVII. yüzyıla kadar hâkim bakış açısı olmaya devam ettiğini, bu anlayışın XIX. ve XX. yüzyıllarda bu defa sömürgeciliği meşrulaştırmak için kullanıldığını, ancak bunun tek bakış açısı olmadığını belirten Tolan, Muhammed'in Avrupalı muhayyilesinde tezatlarla dolu olsa da

önemli bir yer tuttuğunu vurgular. Muhammed hakkındaki düşüncelerin ve kavrayışların ne kadar farklılaşabildiğini, tek tip bir algı biçimi ve bakış açısı olmadığını göstermek amacıyla polemik ve reddiyelerden methiyelere kadar geniş bir yelpazede kaleme alınan metinleri inceleyen çalışma, literatürü tamamıyla kapsamayı değil anlamlı bir seçki yapmayı ve böylece yelpazenin bütün tonlarını mümkün olduğunca yansıtmayı vaat eder.

Kronolojik ve tematik tasnifin bir arada ve ustalıkla kullanıldığı eserin bölümleri de metin seçkisine göre şekillendirilmiştir. Bu çerçevede “Mahomet the Idol” (Put Mahomet) başlıklı Birinci Bölüm (s. 19-43), Müslümanları putperest/pagan, *Mahomet*'i de onların tanrılarından biri olarak resmeden anlayışın nasıl oluştuğunu ele alır. Kökenleri V. asra ve kilise babalarının Araplar hakkında yazdıklarına dayanan bu imajın, I. Haçlı Seferi'nden itibaren yazılan Haçlı kroniklerinde yeniden işlenerek zenginleştirildiğine ve böylece Kudüs'ü *putperest*lerden arındırmak için dinî meşruiyet sağlandığına dikkat çeken Tolan, Raoul de Caen'in kroniği *Gesta Tancredi*, anonim Fransızca epik destan *Chanson d'Antioche* ve bunun devamı olan *Conquête de Jérusalem* gibi eserlerde bu imajın nasıl işlendiğini karşılaştırmalı olarak inceler. *Chanson de Roland* başta olmak üzere *chanson de geste* türü epik destanlarda konu edilmeye devam eden bu anlatı, XIII. ve XIV. yüzyılda kaleme alınan ve azizlerin menkıbelerini anlatan litürjik dramalarda ve iyi ile kötünün ezeli savaşını resmeden Orta Çağ dini piyeslerinde (*mystery plays*) düşman figürü olarak tekrarlanır. O kadar ki, II. Vatikan Konsili'nden (1965) sonra yasaklanana dek, İspanya şehirlerinde düzenlenen pek çok festivalde içi doldurulmuş *Mahoma*'ların patlatılması geleneği sürdürülür. Ayrıca hem Fransızca hem de İngilizce'de Mahomet, Mamet, Mahound, Mahomés, Mahmet, Mahon, Mahownde vb. şekilde tahrif edilmiş isimlerin kullanıldığı ve bunlardan birçoğunun put anlamında bir kavrama dönüştüğü ve sadece sarazenlerin inançları için değil, antik Yunan, Roma, Viking vb. bütün pagan inançları için kullanıldığı (s. 37) tespiti de hayli dikkat çekicidir.

“Trickster and Heresiarch” (Hilekâr ve Saptıran) başlıklı İkinci Bölüm (s. 44-72), XII. asırdan itibaren oluşturulmaya başlanan, daha eski Latin ve Yunan polemiklerine dayanan başka bir imaj hakkındadır. Detaylarda farklılıklar olsa da Müslümanların peygamberini, zengin ve güçlü bir kadınla evlenmek ve Arapların kralı olmak için peygamber numarası yapan bir şarlatan ve büyücü olarak sunan; Petrus Alfonsi, Peter the Venerable, James of Voragine, Vincent de Beauvais, Riccoldo da Montecroce, Dante Alighieri, Laurent de Premierfait ve John Lydgate tarafından yazılan çeşitli metinler incelenir. Bu bölümde vurgulanan en önemli husus, XII. asırdan XVI. asra kadar hâkim olan “saptırıcı ve sahte peygamber” algısının, Avrupa'da sapkınlığın yayılmasına karşı mücadele verildiği bir döneme

tekabül etmesidir. Tolan'a göre Reform hareketi ve buna bağlı sapkınlık ithamlarının, Kilise'yi ve Avrupa toplumunu keskin bir şekilde böldüğü bir dönemde, Muhammed'in bu şekilde anlatılması, İslam ve peygamberi hakkında duyulan bir meraktan ziyade Avrupa'nın kendi içindeki potansiyel şarlatanlar, sahte reformcular ve sapkınlar hakkındaki endişelerinden dolaydır (s. 47).

"Pseudoprophet of the Moors" (Endülüs Müslümanlarının Sözde Peygamberi) başlıklı Üçüncü Bölüm (s. 73-100) de İkinci Bölüm'de mercek tutulan algıyı, XIII. ile XVI. yüzyıl arasında İber Yarımadası'nda yazılan kitaplar üzerinden ele alır. Rodrigo Jiménez de Rada, Pedro Pascual, Jean Germain, Juan de Segovia, Juan de Torquemada, Juan Andrés gibi din adamlarının yazdığı polemik metinlerinin yanı sıra X. Alfonso'nun yazdığı *Estoria de España* (İspanya Tarihi) kitabını inceleyen Tolan, hem Müslümanları Hıristiyan yapmak hem de ihtida etmiş Hıristiyanları asıl dinlerine döndürmek için gösterilen gayret sonucu yazılan bu eserlerdeki *Mahomet* tasvirinin, İspanya'nın Müslümanlardan geri alınmasını ve zorla Hıristiyanlaştırma, mallarını müsadere etme veya toplumsal olarak daha aşağı bir sınıf olarak görme gibi Müslümanların maruz kaldığı zulümleri meşrulaştırma fonksiyonuna dikkat çeker.

"Prophet of the Turks" (Türklerin Peygamberi) başlığını taşıyan Dördüncü Bölüm (s. 101-31) ise Avrupa'nın hem kendi içindeki dinî bölünmelere hem de karşı karşıya kaldığı en büyük dış tehdit olarak Osmanlılara verdiği tepkinin peygamber algısını nasıl dönüştürdüğünü ele alır. Tolan'a göre Osmanlıların Avrupa'nın merkezine doğru ilerleyişi ve Katoliklerle Protestanlar arasındaki mücadele, XVI. ve XVII. yüzyıllarda İslam'a karşı ortaya koyulan tepkilere rengini veren en önemli unsurlardır. Bu dönemde *Mahomet* sapkın, sahtekâr ve sahte peygamber olarak tasvir edilmeye devam ederken bir yandan da kendisinden çok daha kötü görülen sapkın Hıristiyanlara karşıt olarak sunulur. Bunun çarpıcı bir göstergesi olarak "Sahtekâr Mahomet, cehennemde ayartıcı Calvin'le yan yana" resmedilir (s. 102).

Tolan, öte yandan İslam Peygamber'i hakkındaki bu geleneksel algının XVII. yüzyıldan itibaren sorgulanmaya başladığını ve tek tip, tamamen olumsuz ve karşıt algının yerine, anlayışların çeşitlendiği ve olumlu unsurların da dillendirildiği bir manzararın oluştuğunu ifade eder. Katolik ve Protestanların, Hıristiyan rakipleriyle mücadele ederkenki polemiklerinde Peygamberi retorik bir araç olarak nasıl kullandıkları, İslam ve özellikle Kur'an hakkında yapılan araştırmaların bu polemikleri nasıl beslediği üzerinde duran Tolan, bir tarafın teslisi eleştirmek için tevhidi ilke edinen İslam'ı ve Peygamberini överken, diğer tarafın tam da bu sebeple onun sahtekârlığını vurgulamaya devam ettiğini belirtir. Bu bölümde in-

celenen metinler Peygamberin hayatını yazan eserlerin yanı sıra Kur'an tercüme ve Osmanlılar hakkındaki kroniklerdir. Özellikle Müslümanlıkla Türklüğü eşdeğer gören, Türkleri Tanrı'nın Kilise'nin günahlarından dolayı Hıristiyanları cezalandırmak için kullandığı *sopası ve kamçısı* olarak değerlendiren ve Papalığı Türklerle işbirliği yaptığı için suçlayan Luther'in yazdıkları bu bölümün en önemli metinlerindedir. Bu dönemde Tolan'ın "görece olumlu (*relatively positive*)" (s. 109) olarak ifade ettiği Hıristiyanlık içerisinde rakip bir mezhebe göre İslam'ın ve dolayısıyla Peygamberinin daha iyi olduğunun kabul edilmesi tavrının bir adım ileri taşındığı ve Miguel Servet gibi üniteren yazarların Muhammed'in tevhid inancını yayan bir reformcu olarak İsa Mesih'in dinine hem Katolikler hem de Protestanlardan daha yakın olduğu düşüncesini dillendirdiği görülmüştür.

Tolan, "Republican Revolutionary in Renaissance England" (Rönesans İngiltere'sinde Cumhuriyetçi Devrim) başlığını taşıyan Beşinci Bölüm'de (s. 132-54), bu defa İngiltere'nin XVII. yüzyılda yaşadığı iç savaş ve sonrasındaki siyasi ve dinî gelişmelerle irtibatlı olarak İslam ve Peygamber temsillerinin nasıl araçsallaştırıldığını inceler. İngiliz muhayyilesinde farklı inançlardan insanların bir arada huzur içerisinde müreffeh bir hayat yaşadığı bir Osmanlı toplumu imajı oluşması sonucunda rol model olarak Muhammed'in hayatını anlatan Henry Stubbe'ye karşı, Hıristiyanlığı, sahtelikle suçlayan deist yaklaşımlara karşı savunmak için asil sahtekârın Muhammed ve onun getirdiği din olduğunu savunan Humphrey Prideaux'nun metinleri ve bu iki karşıt tavrı tekrarlayan metinleri mercek altına alır. Tolan, Stubbe'nin, Anglikan Kilisesi ve İngiltere monarşisini hedef alarak Peygamberi cumhuriyetçi bir reformiste dönüştürdüğüne ve onu takip eden XVII. ve XVIII. yüzyıl İngiliz yazarlarının bu tavrı daha da ileri götürdüklerine işaret ederken aynı zamanda XVIII. yüzyıl Fransız yazarlarının Katolik Kilisesi'ne karşı Peygamber anlatısı üzerinden benzer bir tavrı geliştirmesinin kaynağını da bu metinlerde görür ve "The Enlightenment Prophet: Reformer and Legislator" (Aydınlanma Peygamberi: Reformcu Ve Kanun Koyucu) başlıklı Altıncı Bölüm'de (s. 155-83) söz konusu metinleri inceler. Tolan'a göre, Voltaire, Henri Boulainvilliers, George Sale, Adrian Reland, Jean Gagnier, Edward Gibbon gibi Aydınlanma dönemi yazarlarının İslam ve Peygamberine ilgi göstermelerinin sebebi, kendi başına İslam veya İslam hâkimiyetindeki ülkelerin merak konusu olmasından ziyade Avrupa devletlerinde siyasi güç ile dinî otorite arasındaki ilişkiyi yeniden düzenleme girişimlerinde iyi bir model sunma potansiyeli taşımasıdır (s. 183).

Goethe, Thomas Carlyle, Victor Hugo, Alphonse Lamartine gibi romantiklerin eserlerini inceleyen, "Lawgiver, Statesman, Hero: The Romantics' Prophet" (Kanun Koyucu, Devlet Adamı, Kahraman: Romantiklerin Pey-

gamberi) başlıklı Yedinci Bölüm (s. 184-209) ise klasik Hıristiyan polemiklerinden sıyrılıp Muhammed’i dürüst, erdemli bir kişi ve büyük tarih figürlerinden biri olarak değerlendiren tasvirlerle odaklanır. Tolan’a göre Muhammed bu kişiler için, romantizm akımının önemseydiği deha, kahramanlık ve adanmışlık gibi kavramları Hıristiyan tarihinin sınırlılıklarının dışında keşfetme imkânı sunduğu için önemlidir (s. 185).

“A Jewish Muhammad? The View from Jewish Communities of Nineteenth-Century Central Europe” (Yahudi Bir Muhammed? 19. Yüzyıl Orta Avrupa Yahudi Cemaatlerinin Bakışı) başlıklı Sekizinci Bölüm (s. 210-32) ise tamamıyla Yahudi araştırmacıların eserlerine hasredilmesi açısından diğer bölümlerden ayrılır. XIX. yüzyılda Orta Avrupa ülkelerinde İslam üzerine çalışan Abraham Geiger, Gustave Weil, Heinrich Graetz, Heinrich Heine, Ignác Goldziher gibi Yahudi araştırmacıların İslam ve Peygamber üzerine yazdıklarını, yaşadıkları sosyal ve entelektüel çalkantılardan, Avrupa devletleri ve kendi Yahudi cemaatleri ile ilişkileri çerçevesinde değerlendiren Tolan, Yahudilik içindeki reform arayışlarının İslam Peygamberine dair tasvirleri de belirlediğini iddia eder. Bu dönemde Yahudi ilim adamları ve entelektüeller için ilk dönem İslam tarihi çalışmanın bir yandan da Yahudilik tarihi ve hem Hıristiyanlar hem de Müslümanlarla ilişkisi üzerine düşünmenin yolu olduğunu vurgular ve Yahudilik içerisinde bir reformu savunanların, Muhammed’in hayatında aradıkları reform için bir model bulmayı amaçladıklarını düşünür.

“Prophet of an Abrahamic Faith” (İbrahimî Bir İnancın Peygamberi) başlıklı son bölüm (s. 233-58), Muhammed’i gerçek bir peygamber olarak gören yazar ve sanatçıların eserlerine odaklanır ve XX. yüzyılda çeşitli Hıristiyan yazarların Hıristiyan inancıyla Muhammed’in görevinin manevi mahiyetini ve olumlu yanlarını nasıl uzlaştırmaya çalıştıklarını ele alır. Louis Massignon, Giulio Basetti-Sani, Jacques Dupuis ve Hans Küng gibi isimlerin metinlerini inceleyen Tolan, bu tarz eserlerin telifinde, II. Vakıtan Konsili ile Hıristiyan olmayanların da ebedi kurtuluşa erebileceğinin kabul edilmesinin etkisini vurgular.

Siyer yazıcılığı ve bunun tarihsel gelişimi üzerine yapılan çalışmalar her geçen gün artarken Müslüman olmayanların Hz. Peygamber hakkında yazdıkları da aynı oranda ilgi duyulan konular arasına girmiştir. Tolan’ın çalışması pek çok açıdan ilgili literatüre dikkate değer bir katkı yapmaktadır. Öncelikle her bölümde yer verdiği anlatılar, temel öğelerin nasıl bir tarihî seyir içerisinde metinden metine aktarıldığı ve yeniden yazıldığını ustalıkla bir şekilde takip etme imkânı vermektedir. Her bölüme temsil gücü yüksek bir anlatıyı/yaklaşımı özetleyerek başlayan Tolan, ardından bölümü oturttuğu tema açısından bu anlatının nasıl çeşitlendiğini ortaya

koyan pek çok metin örnekleriyle oldukça sistematik bir bölümlendirme ve metin akışı sunar. Sadece metinlerle sınırlı kalmayıp yeri geldikçe gerek bu metinlerin elyazmalarında veya baskılarında kullanılan görsellere gerekse vitray, tablo, heykel gibi sanatsal objelerdeki temsillere yer verilmesi, kitabın kapsamını genişletmekten öte yazarın argümanları açısından güçlü bir destek sağlar. Bu metinlerin yaygınlığına ve tedavülde oluşuna dair somut veriler paylaşılması, elyazması nüshaları veya baskı sayıları üzerinden bu metinlerin popülerliğine, dolayısıyla sunulan peygamber portrelerinin toplumsal düzeydeki kabul ve yaygınlığına dair değerlendirmeler yapılması ayrıca önem arz eder. Çalışmanın bizce en önemli yanı, incelenen metinlerin, İslam'ın Peygamberini anlatmaktan ziyade metinlerin telif edildiği tarihsel bağlamdaki kişisel ve toplumsal kaygı ve arzuları yansıttığını ortaya koymasındır.

Tolan bu çalışmasında sekiz asırlık oldukça geniş bir tarih aralığında kaleme alınmış, polemik eserler, biyografiler, destanlar, Kur'an tercümelemleri, kronikler, piyesler, şiirler gibi çok çeşitli türlerden eserleri inceler. İncelediği metinlerin nitelik ve nicelik yönünden çeşitliliği oldukça tatmin edici olsa da yazar, bu seçimleri neye göre yaptığını, ele alınan metinleri ele alınmayanlara göre hangi açılardan tercih ettiğini açıklamaz. Bu eksiklik okuyucunun literatür hakkında tam bir fikir edinmesi önündeki en önemli engellerden biridir. Bununla birlikte bu konudaki bütün metinlerin tek bir çalışmada incelenmesini beklemek elbette hata olurdu. Ancak yazarın seçmeci tavrı özellikle XVIII. ve XX. asırlar arasında telif edilen yüzlerce metin olduğu göz önünde bulundurulunca biraz tehlikeli bir hâl almaktadır. Tolan'ın tek tip bir algı olmadığını göstermek için Peygamber'e dair olumlu algıları öne çıkarması, özellikle incelenen son iki asırda Avrupa'da hâkim anlayışın, itham edici ve karalayıcı bir algıdan olumlu bir algıya doğru evrildiği yanlışını doğurabilir. Tam da bu sebeple, Tolan sonuç kısmında durumun böyle olmadığını ifade etmek zorunda hisseder (s. 259-60).

Ömer Faruk Akpınar. *Rivayet Asrında İlet -Bezzâr Örneği-*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020. 445 sayfa.

Ayşe Güler

İstanbul Üniversitesi
ayse.guler.2019@ogr.iu.edu.tr.
orcid: 0000-0002-8496-2447

Türkiye’de ilelü’l-hadis hakkındaki ilk çalışmalarda konu çoğunlukla genel hatlarıyla ve teorik düzeyde incelenirken özellikle 2015’ten sonraki çalışmalarda, bu ilmin alt meselelerinin literatürden seçilen müstakil eserler bağlamında ve daha spesifik olarak tetkik edildiği görülür. Bu değişimin erken dönem hadis tenkit faaliyetinin daha net anlaşılmasına katkı sağladığı şüphesizdir. Ancak ilgili araştırmaların çoğunda konunun problematik olarak değil, tasvirî bir metotla ele alınması modern hadis tartışmalarında ilelü’l-hadis ilminden istifade edilmesini zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla rivayet ve tenkit tarihinin gelişim seyrini dikkate alan tahlil ağırlıklı araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Ömer Faruk Akpınar’ın burada tahlil edilecek olan ve rivayet asrında illet kavramının kullanımı ile illeti tespit dayanaklarına dair eseri, 2018 senesinde tamamlanan *Rivayet Asrında İlet -Bezzâr Örneği-* başlıklı doktora tezinin kitaplaştırılmış hâlidir. Giriş Bölümü’nde çalışmanın konusu, amacı ve kaynaklarını açıklayan yazar, Birinci Bölüm’de rivayet asrında illet ve illeti ifade etmek için kullanılan kavramları incelemiş ve konuyla ilgili muasır çalışmaların bir listesini okuyucuya sunmuştur (s. 15-115). İlet tespitinin dayanaklarının etraflıca ele alındığı İkinci Bölüm kitabın en geniş bölümüdür (s. 121-321). Üçüncü Bölüm’de ise yazar, bir önceki bölümde tespit ettiği prensipler çerçevesinde rivayet asrı müelliflerinden Bezzâr’ın (ö. 292/905) hayatı, hadisçiliği ve ta’lil metodunu ele almıştır (s. 325-418). Akpınar’ın çalışması rivayet asrı eserlerinin aktif bir şekilde kullanılarak illel ilminin izahında pratikten teoriye doğru giden bir yöntemi hedeflemesi açısından alana katkı sağlayan bir araştırmadır. Örneklem olarak muallel-müsned türünün günümüze ulaşan nadir örneklerinden Bezzâr’ın *el-Müsned*’inin tercih edilmesi çalışmanın özgün tarafıdır. Zira yazarın ifade ettiği gibi eser daha önce Türkiye’de müstakil bir araştırmannın konusu olmamıştır. Ürdün’de Bezzâr’ın *el-Müsned*’deki ta’lil yöntemi üzerine

bir doktora tezi¹ yapılmış, ancak yazara göre bu araştırmada illetlerin nasıl tespit edildiğinin üzerinde durulmaması konuyla ilgili yeni bir çalışmayı gerekli kılmıştır. Bahsi geçen tezin yazıldığı tarihte *el-Müsned*'in sadece ilk 12 cildi yayınlanmış, dolayısıyla konu, bu ciltler özelinde incelenmiştir. Akpınar'ın çalışmasında ise sonradan neşredilen 6 cilt de araştırmaya dâhil edilmiştir. Kitapta kullanılan dilin açık ve sade, üslubun akıcı olması İlelü'l-hadis gibi oldukça teknik bir konunun takibinde okuyucuya kolaylık sağlamaktadır.

Eserin isminde de belirtildiği üzere bu çalışmanın tarihî sınırları rivayet asrı olarak ifade edilen zaman dilimidir. Bu dönemin 5./11. asrın ortalarına kadar devam ettiğini söyleyen yazar (s. 16) Birinci Bölüm'de, ilgili zaman diliminde illet kelimesinin kullanıldığı anlam boyutunu ve rivayetlerdeki kusurları ifade etmek için kullanılan diğer tabirleri tespit eder (s. 4). Akpınar'a göre rivayet asrında illet kavramı "gizli olsun açık olsun, senedde olsun metinde olsun, kâdih olsun olmasın, kasıtlı yapılmış olsun kasıtsız olsun, râvilerin hataları, yanlışmaları" şeklinde rivayetlerdeki her türlü kusuru kapsayacak şekilde kullanılmıştır (s. 45). Yazar illet kavramına yüklediği bu geniş anlama, rivayet dönemi ile eserlerindeki hadis değerlendirmelerinden hareketle ulaşır. İlgili literatür incelendiğinde "gizli olsun açık olsun, kâdih olsun olmasın" hadis ile ilgili pek çok hususun münekkitlerin değerlendirmelerine konu olduğu görülür. Bununla birlikte illet tespitinde asıl olanın gizli ve kâdih kusurların tespiti olup açık ve kâdih olmayan kusur/hususların ise bu kitaplarda tali olarak yer aldığı söylenebilir. İlel kitaplarının muhtevalarından habersiz olmaları düşünülmemeyen hadis usulü müelliflerinin illeti "hadisin sıhhatini ortadan kaldıran gizli kusur" şeklinde tanımlamaları da bu durumla ilişkilendirilebilir. İlel kaynaklarındaki değerlendirmelerin bu bakış açısıyla incelenmesi ve tespit edilen illet türlerinin yoğunluklarının belirlenmesi, rivayet asrında illet kavramına yüklenen anlamın daha net ortaya konulmasını sağlayacaktır.

Muhaddisler tarihî süreçte ortaya çıkan ve hadis rivayetini etkileyen her yeni durumla birlikte yeni tenkit kriterleri geliştirmiştir. İlelü'l-hadis bu gelişim seyrinin takip edilebileceği en uygun alanlardan biridir. Tarihî sınırları 5./11. asrın ortalarına kadar devam eden dönem şeklinde belirlenen bu çalışma da mezkûr takip için oldukça uygundur. Ancak eserde tercih edilen sunum şekli, rivayet asrının tek bir zaman dilimi olarak kabul edildiği izlenimini verir. Zira ne illet kavramının anlam boyutunun araştırıldığı Birinci Bölüm'de ne de illeti tespit dayanaklarının sunulduğu İkinci

1 Ziyâd b. Selim b. İd el-Abbâdî, *Menhecü't-ta'lîl inde'l-imâm el-Bezzâr fi Müsnedihî el-Bahri'z-zehhâr* (doktora tezi, 2005), Ürdün: Yermük Üniverstesi.

Bölüm'de konunun tarihî gelişim seyri takip edilir. Yazar Birinci Bölüm'de illeti ifade etmek için kullanılan kavramların her birini müstakil olarak inceler (s. 46-100). Ancak mezkûr kavramların bilgisayar ortamında yapılan bir tarama neticesinde mi yoksa her bir eserin baştan sona okunmasıyla mı tespit edildiği belirsizdir. Böyle bir çalışmada illel literatürünün tamamının okunması mümkün olmasa da seçilecek birkaç eserin bu şekilde okunmasıyla ilgili kavramların yoğunluklarının tespiti ve ortaya çıkan verilerin farklı açılardan değerlendirilmesi çalışmayı daha işlevsel kılabilirdi. Örneğin kronoloji esaslı bir takiple söz konusu kavramlarla ilişkili rivayetlerin hangi tabakalarda yoğunlaştığına yönelik bir inceleme, rivayet tarihinde yaşanan değişikliklerin fark edilmesi ve bu değişikliklerin muhtemel sebeplerinin belirlenmesine katkı sağlayabilirdi. Bu kavramlar üzerinden yapılan değerlendirmelerin yine kronolojik bakış açısıyla ele alınması ise tenkit faaliyetinin gelişim sürecine ışık tutabilirdi. Mesela tedvin dönemi sonrasında yazının sistematik kullanımı neticesinde rivayetlerde görülen yeni illet türlerinin olup olmadığı, varsa bunların tenkit faaliyetinde nasıl bir değişikliğe sebep olduğuna yönelik sorular, rivayet asrında illeti araştıran bu çalışma bağlamında cevaplanabilir. Öte yandan yazar, illel kitaplarındaki değerlendirmelerde kullanılmasından hareketle “vehm, hata, gâlat, lem yazbut, tashîf, ihtilât, telkin, sülûku'l-câdde, teferrüd ve ğarâbet, muhâlefet, irsâl...” gibi kavramların tamamını “İleti İfade Etmek İçin Kullanılan Bazı Kelimeler” (s. 46) başlığı altında inceler. Ancak bu kavramların illel eserlerindeki kullanımı, illeti ifade etmekten ziyade illet sebebini izah etmeye yöneliktir. Ayrıca illet kavramının rivayet asrı eserleri üzerinden takip edilerek tanımlanmasının gerekliliğine vurgu yapan yazar, bu eserlerde “illeti ifade etmek için kullanılan” kavramların tanımlarında ise muasır ıstılah sözlükleri ve hadis usulü eserlerine müracaat etmiştir. Kaynak tercihindeki bu farklılığın sebebi ise görebildiğimiz kadarıyla çalışmada izah edilmemiştir.

Konuyla ilgili daha önceki çalışmalarda illeti tespit yollarının kısaca ele alındığını (s. 4) ve illet tespitinin dayanaklarını belirlemeye yönelik yeni bir çalışmanın gerektiğini söyleyen yazar, illet tespitinin dayandığı prensiplere dikkat çekilmesini bu çalışmayı diğerlerinden farklı kılan hususlar arasında zikreder (s. 11). Bu bağlamda illet tespitinin dayanakları İkinci Bölüm'de etraflıca ele alınır (s. 121-321). Bu bölümde öncelikle illel bilgisinde bulunması gereken şartlar, Hâkîm'in “illet tespitinin hıfz, marifet ve fehm ile yapılabileceği” şeklindeki açıklamasından hareketle “Yetkinlik”, “Birikim” ve “Değerlendirme” şeklinde üç ana başlıkta incelenir. Akabinde “Diğer İlet Tespit Yöntemleri” başlığı altında hadis değerlendirmelerinde keşf ve rüya konusuna yer verilir. Geniş bir kaynak taramasına dayandığı anlaşılan bu bölümde konuyla ilgili pek çok ayrıntı dikkatlice tespit edile-

rek okuyucuya sunulur. Bununla birlikte alt başlıkların sayısının fazlalığı ve birbirine yakın konuların farklı başlıklarda ele alınması, konu takibini zorlaştırmıştır. Bu durum ilel bilgininde bulunması gereken şartlardan olan yetkinlik ve birikim konularının ele alındığı bölümde daha çok fark edilir. Mesela “Hadis Bilgisi” ile “Rivayet Bilgisi”, “Ricâl Bilgisi” ile de “Râvi Bilgisi” başlıkları ve altında sunulan konular oldukça benzerdir. Bu açıdan mezkûr konular farklı başlıklarda sunulmak yerine “Hadis/Rivayet Bilgisi”, “Râvi/Ricâl Bilgisi” şeklinde birleştirilebilirdi. İkinci Bölüm’de illet tespitinin dayandığı prensipler belirlenirken hangi kaynakların esas alındığı ve nasıl kullanıldığına dair net bir açıklama bulunmamaktadır. Bu konuda yazarın “ismi sadece ilel olan eserlerde yapılan her değerlendirme bu çalışmada illet olarak, yapılan iş de illetlendirme olarak kabul edilmiştir” (s. 12) şeklindeki beyanı dikkate alındığında ise rivayet asrı ilel kitaplarında örneğinin bulunmadığı söylenen umûmü’l-belvâ, rüya ve keşf meselelerinin niçin illeti tespit dayanakları arasında zikredildiği anlaşılmamaktadır. Birinci Bölüm’le ilgili işaret edilen tarihî sürecin yeterince takip edilmemesi bu bölüm için de söz konusudur. Bahsi geçen prensiplerin dönemlere göre kullanım oranı gözetilerek illet tespitinde şahsi ve/veya tarihsel tavırların olup olmadığının takibi yapılsaydı, Akpınar’ın çalışması hem önceki araştırmalardan ayrılır hem de yeni çalışmalara kapı aralardı.

Üçüncü Bölüm’de bir önceki bölümde tespit ettiği prensipler ışığında *el-Müsned*’deki hadis değerlendirmelerini inceleyen yazar, Bezzâr’ın “ta’lîl yönteminin, araştırmada ortaya konulan ta’lîl metoduyla örtüşür mahiyette” olduğunu söyler (s. 424). Aynı ilmî geleneğin takipçisi olması sebebiyle Bezzâr’ın gerek muasırı olduğu gerek kendisinden önceki muhaddislerle benzer metotları kullanması doğaldır. Bununla birlikte kitapta incelenen hadisler hakkında diğer muhaddislerin değerlendirmelerinin de takip edilmesi, Bezzâr’ın ta’lîl yönteminde ayrışan noktaların fark edilmesine yardımcı olup bu bölümü daha işlevsel hâle getirebilirdi. Zira muhaddisler aynı yöntemi takip etmekle birlikte bir hadis hakkında farklı kanaatlere ulaşabilmişlerdir. Öte yandan yukarıda da zikredildiği gibi *el-Müsned*’in son 6 cildinin araştırmaya dâhil edilmesi, Akpınar’ın çalışmasını konuyla ilgili daha önce yapılan doktora tezinden ayırır. Ancak kitapta, bu ziyade malzemenin konuyla ilgili yeni tespitlerin yapılmasına katkı sağlayıp sağlamadığı hususunda bir açıklama yapılmaz.

Kitapta konuyla ilgili net bir kanaate ulaşamadığı düşüncesini uyanıran bazı tespitler dikkat çeker. Örneğin “asl” kelimesi bunlardan biridir. Sayfa 98’de “lâ yesihhu hâzâ”, “ğayrı sâbit (an fülân)”, “lâ yebüt an fülân” gibi kullanımlarla birlikte ele alınan “lâ asle leh” ibaresinin, “hadisin sahih olmadığını, zayıf yahut mevzû olduğunu” ifade ettiği söylenir. *el-Müsned*’in incelendiği bölümde ise Bezzâr’ın, “leyse lehu aslun an fülân”

şeklindeki değerlendirmelerle “rivayetin orijinal nüshalarda bulunmayışına işaret ettiği” tespiti yapılır (s. 393). Bu durum Bezzâr’ın, muhaddislerin değerlendirmelerinde sıklıkla rastlanan bu kalıbı farklı bir anlamda kullandığını düşündürür. Ancak bölümün sonundaki ifadeye göre Bezzâr “leyse lehu asl” ibaresiyle rivayetin sabit olmadığını kastetmektedir (s. 417). Akpınar’ın çalışmasında farklı yerlerde farklı tespitlere rastlanılan hususlardan bir diğeri sika râvinin teferrüdü meselesidir. İlet tespitinin dayanaklarının araştırıldığı İkinci Bölüm’de İbn Receb el-Hanbelî’den (ö. 795/1393) yapılan bir nakille bazen önde gelen sika râvilerin teferrüdüle-
rinin de reddedildiği ve münekkitlerin bu konuda genel bir kuralı bütün hadislere uygulamayıp her bir hadisi kendi şartlarında değerlendirdikleri söylenir (s. 293). Bezzâr’ın ta’lil metodunun konu edildiği bölümde ise teferrüde dair hüküm râvinin güvenilirlik durumuyla ilişkilendirilerek “rivayette yalnız kalan râvinin sika olması isnadın sahih kabul edilmesi için yeterli bir sebeptir” denilir (s. 405). Yazarın teferrüde ilişkin bu ikinci tespitinin, rivayet asrı münekkitlerinin uygulamasından ziyade müteahhîrûn dönemi ve sonrasında görülen isnâdın zahirinden hareketle yapılan hadis değerlendirmelerini yansıttığı söylenebilir.

Son olarak kitaptaki kaynak kullanımı ve yazımla ilgili bazı hususlara dikkat çekilebilir. Akpınar’ın çalışmasında rivayet dönemi temel kaynaklarının aktif bir şekilde kullanıldığı, ele alınan konuların bu kaynaklardan hareketle sunulduğu görülür. Ancak “özellikle ismi sadece ilel olan” eserlerin esas alınması önemli miktarda ilel bilgisi ihtiva eden bazı kaynakların gözden kaçmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda Yahya b. Maîn (ö. 233/848), Ali b. el-Medîni (ö. 234/849) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) adına oluşturulan suâlât eserleri akla ilk gelen eserlerdendir. Öte yandan kitapta modern araştırmalardan yeterince istifade edilmediği söylenebilir. Örneğin Birinci Bölüm’de ele alınan kavramların çoğuna dair Türkçe ve Arapça müstakil araştırmalar varsa da kitapta bunlardan nadiren yararlanılmıştır. Mezkûr teferrüd meselesinde ise *et-Teferrüd fî rivâyeti’l-hadis ve menhecü’l-muhaddisin fî kabûlihî ve reddihî* (Abdülcevâd Hemâm, Beyrut: Dâru’n-Nevâdir, 1429/2008) ve *Efrâdü’s-sikât beyne’l-kabûl ve’r-redd* (Mut’ib b. Halef b. Mut’ib, Riyad: Dâru’l-Minhâc, 1434) konuyla ilgili müracaat edilebilecek çalışmalar arasında zikredilebilir.

Kitapta gerek muhteva gerek yazımla ilgili bazı hususlarda standart bir sunumun sağlanamadığı görülür. Konu başlıklarının altında verilen örnek hadis sayıları ve bu hadislerin ele alınış şekli farklılık arz eder. İsnad incelemelerinde nadiren şema kullanılırken, rivayet tarihleri bazen maddeler hâlinde çoğunlukla da paragraf içinde verilmiştir. Kitap boyunca standart yazımın sağlanamadığı hususlardan bir diğeri şapka kullanımımıdır. Hafız, isnâd, râvi, ricâl, rivayet, semâ’ ve ziyade, bu duruma en sık rastlanan ke-

limelerdendir. Arapça ibareler bazen orijinal hâlleriyle verilirken bazen de latinize edilerek yazılmıştır. Hadis metinleri ve muhaddislerin değerlendirmelerinde bazı yerlerde tercümeyle yetinilmiş, bazı yerlerde tercümenin yanında orijinal metin de verilmiş, kimi zaman ise sadece Arapça metin kaydedilmiştir. Râvi ve âlimlerin vefat tarihlerinin kaydedilmesinde standart bir usul takip edilmemiş, pek çok râvinin vefat tarihi kaydedilmemiştir. Bazı râvilerin isim ve/veya nisbeleri de hatalı zabt edilmiştir. Yezîd er-Rakâşî'nin Yezîd er-Rakkâşî (s. 28), İbn Ammâr eş-Şehîd'in Ammâr eş-Şehîd (s. 101), Ziyâd en-Nümeyrî'nin Ziyâd en-Nemîrî (s. 363, 373), İshak b. Süleyman el-Kulûsî'nin İshâk b. Süleymân el-Kalûsî (s. 372), Husayn b. en-Nümeyr'in Husayn b. Nemîr (s. 382, 398), Musa b. Ubeyde'nin Mûsâ b. Abîde (s. 383), İshak b. İbrahim el-Huneynî'nin İshâk b. İbrâhîm Hanînî (s. 385), Ebû Ubeyde el-Haddâd'ın Ebû Abîde el-Haddâd (s. 389), Muhammed b. Cuhâde'nin Muhammed b. Cehâde (s. 390, 397), Hittân b. Abdullah'ın Hitân b. Abdullah (s. 395), İbn Ebî Üneyse'nin İbn Ebî Enîse (s. 396), Abdülazîz b. Rûfey'in Abdülazîz b. Refî' (s. 409), İbn Tahmân'ın İbn Tuhmân (s. 409), Muhammed b. Yahya b. Habbân'ın Muhammed b. Yahyâ b. Hibbân (s. 404), Süleym b. Âmir'in Selîm b. Âmir (s. 403) şeklinde yazılması şahıs isimlerinde tespit edilen bazı zabt hatalarıdır.

Ülkemizde erken dönem hadis tenkidinin keyfiyetine yönelik çalışmaların sayısı son zamanlarda artmaya başlasa da konunun hâlâ tüm yönleriyle açıklığa kavuştuğu söylenemez. Bu açıdan Akpınar'ın çalışması hadis tenkidi ve ilelül'l-hadis alanında çalışacak araştırmacıların başvuracağı bir eserdir.

Aileen R. Das. *Galen and The Arabic Reception of Plato's Timaeus*, Cambridge University Press, 2020, 243 sayfa.

Merve Nur Yaman

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
yilmazm15@29mayis.edu.tr
orcid: 0000-0002-9129-8652

Platon'un *Timaios*'u, diğer metinleri arasında literatürde üzerine en çok çalışma yapılmış diyaloglarından biridir ve metne yönelik ilgi, yalnızca çağdaş çalışmalarla sınırlı değildir. Diyalog, Antik Dönem'de ve Orta Çağ boyunca Platon'un en önemli metinlerinden birisi olmayı sürdürmüştür. Bunda diyalogun, nispeten erken dönemde yapılmış Latince çevirilerinin bulunması ve uzun süre Platon'dan ulaşan yegâne metin olma özelliğini koruması da etkilidir. Aileen R. Das'ın *Galen and the Arabic Reception of Plato's Timaeus* kitabı ise temel olarak Galen'in (ö. 200) *Timaios* okumasını ve bu okumanın Orta Çağ'da, İslam düşüncesi üzerindeki etkisini incelemeyi öneren ilk metinlerden biri olma özelliğini taşımaktadır. Das giriş bölümünde, kitabın iki temel argümanını şöyle açıklar: 1- Galen *Timaios* metninde tıp disiplinini yeniden kurgulayabilmenin imkânını gören ilk isimdir, 2- Galen'in önemi, ancak Orta Çağ'da Arapça metinlerdeki etkisi de dikkate alındığında yeterince değerlendirilebilir. Zira Das'ın kitabında göstereceği üzere Galen'in *Timaios* okuması, ayrı başlıklar altında incelen İslam düşüncesinin¹ dört önemli ismi, Huneyn b. İshâk (ö. 260/873), Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925), İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve Maimonides (ö. 601/1204) tarafından hem eleştirilecek hem de geliştirilecektir. İslam düşüncesinin bu önemli isimlerinin eserlerinde Galen'in oynadığı rolü belirlemeye çalışan kitap bu açıdan literatüre önemli bir katkıdır.

¹ Das kitabından bu isimler için, Hodgson'un *Islamicate* kavramını kullanır. İslam düşüncesinin de *Islamicate* ile ifade edilen kapsama işaret ettiğini düşündüğümüz için "İslamileşmiş" çevirisi yerine, bu metin özelinde "İslam düşüncesine mensup isimler" ifadesini kullandık. Hodgson'un *Islamicate* kavramıyla ilgili çeviri ve tartışma için Zahit Atçıl, "Bir Serüven Olarak İslam Tarihi: Marshall G.S. Hodgson ve İslam'ın Serüveni", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 43 (2020): 183-193, s. 188.

Yazarın metin boyunca göstermeye çalıştığı üzere, Galen ve kendisinden sonra gelen düşünürler, dönemin tıp biliminin sınırlılıklarını aşmak ve felsefe karşısında, tıp adına epistemolojik bir zemin bulabilmek amacıyla sık sık *Timaios* metnine başvurmuşlardır. Yazara göre tıp biliminin, Antik Yunan düşüncesinin de benimsediği epistemolojik hiyerarşi içinde aşağı bir statüde olması, Galen'in *Timaios* yorumunun arkasındaki saiklerden biridir. Bu doğrultuda yazar, kitabın "Introduction: Timaeus as Universal Text" adlı giriş kısmında, diyalogun bütün bu düşünürler için neden bir cazibe merkezi olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Başlıktan da anlaşılacağı üzere *Timaios* gerçekten de hakkıyla evrensel bir metin olma sıfatını üstlenir. Zira metin, yalnızca kozmolojik yapıyı değil, bu yapıya dâhil olan, cisim-ruh ve bu ikisi arasındaki ilişkileri ele alması bakımından her şey hakkında konuşmaktadır. Diyalogun muhataplarından Kritias'ın da dediği gibi "kozmojiden başlayarak, insanın doğasına kadar" *bütünde* ilgili meseleleri ele almaktadır (*Timaios* 27a3). *Timaios* metninin bu özelliği Das'a göre onu "müzikologlardan, astronomlara ve matematikçilere" (s. 2) birçok bilgi alanının düşünürleri için ilgileri besleyen bir antik kaynak kılmıştır.

Giriş bölümünün, "Ancient Hierarchies of Knowledge: Medicine as a Technē" başlıklı alt kısmında yazar, mezkûr felsefe ve tıp arasındaki çekişmenin bir destekleyicisi olarak Antik Dönem ve Orta Çağ İslam düşüncesinin hiyerarşik epistemoloji fikrinden yararlanır. Das, dönemin tıbbını neden "disiplin" olarak düşündüğünü, *tekhne*² kavramı etrafında açıklar. Yazarın verdiği bilgiye göre *tekhne*, Yunanca'da yaygın olarak tıp için kullanılan bir terim olmakla beraber, felsefenin *epistemē* ve *empeiria* gibi terimlerinden ayrılır. Bu bilgi kitabın sonraki tartışmaları için oldukça önemli olacaktır. Zira felsefe faaliyetinin de bir *tekhne* olarak düşünüldüğü Antik Dönem'de, tıbbın da müstakil bir disiplin ve "teknik" olarak ortaya çıkışı, eserin ortaya koyduğu oldukça ilginç bir tartışmadır (s. 6). Das'ın tıp için kullanıldığını söylediği *tekhne* kavramının bu anlamı, Hipokrat'ın en eski metinlerinde karşımıza çıkmaktadır. Hipokratik metinlerde *tekhne*'nin akılcı ve öğretilebilir metotların kullanımı olarak düşünüldüğünü belirten yazara göre, bu anlamıyla Hipokrat'ın *tekhne*'si, Platon ve Aristoteles'teki *tekhne* fikrini öngörmektedir.

2 *Tekhnē* kavramı Antik Yunan'da hem sanat hem de zanaat anlamlarını kapsadığı için tercüme edilmemiştir. Modern sanat ve zanaat ayrımı Antik Yunan düşüncesine yabancıdır. Bu metinde de her iki anlamı da içerecek şekilde kullanılmıştır. *Tekhnē* kavramı hakkında ayrıntılı bir tartışma için bkz. Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnē: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine İnceleme*, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016.

Tıbbın bir *tekhne* olarak geliştirilmesinin Antik Dönem'in epistemik hiyerarşisindeki konumunu da yükselteceğini gören Galen'in karşısındaki en önemli mesele ise tıbbın incelediği bedenın ontolojik olarak ruha göre aşağıda düşünülmesidir. Zira beden, değişim alanına ait görülür ve herhangi bir şekilde kanıtlamaya dayalı bilginin nesnesi olamaz. Diğer taraftan tıbbın hiyerarşik durumu, Antik Dönem'deki doktor algısı ile de ilgilidir. Buna göre bir ücret karşılığı hizmet veren doktorlar, elit bir mesleğin icracısı olarak görülmezler. Roma'da da benzer bir duruma sahip olan tıp, bu anlamda elitleri eğiten filozofların *tekhne*si karşısında daha alt bir konumdadır.

Yazara göre Galen'in *Timaios*'a ilgisinin bir sebebi de felsefe ile bir şekilde dirsek teması kurarak tıbbın bir tür sosyal ve entelektüel profil kazanması olduğu düşünülebilir. Fakat Galen'in daha temel bir amacı olduğu söylenmelidir. Das'a göre bu amaç, tıbbın yalnızca felsefeden bir tür meşruiyet edinmesi değildir, bilakis tıbbın felsefeyle "eşit derecede ve hatta bazen ona üstün olacak şekilde, kozmos hakkında nihai bir hakikat bilgisi" sunabileceğidir (s. 9). İslam düşüncesi söz konusu olduğunda durum biraz daha karışık hâle gelir. Huneyn b. İshâk ve Ebû Bekir er-Râzî tıbbın sınırlarını genişletilmesi ve bilgi hiyerarşisinde tıp biliminin statüsünün yükseltilmesi konusunda Galen'in *Timaios* okumasını takip etmektedirler. Diğer taraftan dördüncü ve beşinci bölümlerde ele alınacağı üzere İbn Sînâ ve Maimonides, felsefi bir zemin kazanmada büyük bir adım atan tıp biliminin felsefeyle olan rekabetinde Galen'in aldığı konumu ve onun takipçisi olarak gördükleri Râzî'yi eleştireceklerdir (s. 22).

"Galen and the Medical Timaeus" adlı ilk bölümde Das, Galen'in yukarıda değindiğimiz argümanlar doğrultusunda, *Timaios* okumasının incelemelerine yönelir. Bölümün temel amacı, Galen'in *Timaios* metnini nasıl tıp biliminin sınırlarını genişletmek amacıyla kullandığını, metinler aracılığıyla gösterebilmektir. Bu bölümde yazar, Galen'in çeşitli eserleri etrafında, özellikle de ruh görüşü bağlamında felsefe ve tıp arasındaki sınırları gevşettiğini ifade etmektedir. Zira bedensel hareketin ilkesinin ruh olduğu düşünülen bir çerçevede, ruh ve bedenın arasını keskin bir şekilde ayırmanın anlamı da yoktur (s. 32). Galen'in beden ve ruh arasındaki bu sıkı bağı açıklamak için döndüğü isim elbette Platon'dur. Galen, Platon'un *Devlet* ve *Timaios* diyalogunda yer verdiği üç katmanlı ruh fikrine dönmektedir. Yazarın en önemli tespitlerinden birisi, *Timaios*'un sunduğu kozmolojinin, ruh ve beden ilişkisi söz konusu olduğunda Galen'e tıbbı, felsefe ve diğer disiplinlerle ilişki içine sokmada önemli bir zemin sağlıyor oluşudur. Bilindiği üzere *Timaios* metninde Platon, *kosmosun* görünen âlem (*kosmos aisthetos*) ve görünmeyen âlemin (*kosmos noetos*) bir araya gelmesiyle

oluştüğunu anlatır.³ İnsan bedeni (*soma*) ve ruhu da makro-kozmos gibi iki âlemin *mesos* yani orta karakterde bir araya gelmesiyle oluşması bakımından makro-kozmosa benzer. Galen bu noktada, *Timaios*'un kozmolojik anlatisından, tıbbın incelediği bedeninin ruhla bağlantısının bilinmesi gerektiğini söyleyip *Timaios*'un araştırmasını “fiziksel teori” olarak ifade etmektedir. Das da bu bağlamda bölümün ilk kısmında, Galen'in ruh ve bedenle ilgili tartışmasını, tıbbın felsefe ile arasında rekabet üzerinden ele almaktadır. Temel olarak birinci bölümde de *Timaios* metninin Galen'in yorumları ile tıbbın alanının genişletilmesi yoluyla statüsünün yükselmesine ve güvenilirlik kazanmasına yönelik bir araç hâline geldiği ifade edilmektedir (s. 66). Bu bazen Platon'un bir *medicus* olarak tanıtılmasıyla bazen de Platonik metinlerde tıp ve felsefe arasındaki gerilimi ifade eden pasajlar konusunda sessiz kılmasıyla gerçekleşir. Fakat bölümde gösterilmeye çalışıldığı üzere Galen'in *Timaios* yorumu, diyalogda sunulan kozmolojinin anlaşılabilmesi için tıp bilgisini bir gereklilik olarak sunmaktadır. Bölümün son kısmında ise Galen'in tıbbın sınırlarını, insan olmayan canlıları, örneğin bitkileri de içerecek şekilde nasıl yeniden düzenlediğine işaret edilmektedir.

Das, “From Heavens to the Body: Hunayns Ophthalmology” adlı bölümün araştırmasının, Galen'in *Timaios* yorumunun Arapça çevirisinin, Huneyn b. İshâk tarafından göz biliminin geliştirilmesi için nasıl kullanıldığını ortaya koymak olduğunu ifade etmektedir (s. 70). Bilindiği üzere Hristiyan bir Arap olan Huneyn b. İshâk, tercüme hareketlerinin en önemli ismi olmakla birlikte, en çok da Galen metinleri için yaptığı çevirileriyle bilinmektedir. Huneyn'in Galen çevirileri, Platonculuğun bir türünün metinler aracılığıyla Arapça'ya ulaşmasını sağlamıştır. Galen'in tıp bilgisinin ve biliminin alt uzmanlıklara ayrılmasına yönelik itirazı, Huneyn'in göz bilimini geliştirmesi ile sınırlanacaktır. *Ten Treaties on the Eye* adlı metinde Huneyn b. İshâk bu bağlamda Galen'in görme fiili ve gözün yapısı hakkında teorik olarak sınırlayıcı etkisi bulunan görüşlerine alternatif bir göz bilimi önerir (s. 71). Bölümün ikinci kısmı da bu doğrultuda Huneyn'in yalnızca alternatif bir göz bilimi geliştirmediğini, görmenin ve gözün üstünlüğü üzerinden, aynı zamanda beden ve kozmosun gözle olan ontolojik bağına nasıl teorik olarak eğildiğini göstermektedir. Zira göz bu üstünlüğüne rağmen, bütün yani bağlı bulunduğu beden ve kozmos sistemi dikkate alınmaksızın bağımsız olarak düşünülemez.

Huneyn b. İshâk eserinde gayeli bir dizayn olarak kozmos ve ruh arasında, insan bedeninde de göz örneğinde olduğu üzere analogik bir ilişki kurmaktadır. Görme fiili Huneyn için, yazarın da ifade ettiği üzere, ay-üstü

3 Platon, *Timaios*, 52d.

âlemin dâhil olduğu (*supra-lunary-realm*) bir süreci içermektedir. Bu anlamıyla göz ve görme fiilinin Huneyn için yalnızca insan bedenselliğine ait bir organ ve yeti olarak değil, tıp bilimiyle ilgili bir sınır çalışmasının imkân zemini olarak görüldüğü söylenebilir. Diğer taraftan Das'ın iddiasına göre tıpkı Galen gibi *Timaios* diyalogunu, felsefenin tıp bilimi için öncelikli bir zemin olarak sunması Huneyn'in iddiasını zayıflatmıştır. Bununla birlikte Huneyn'in metnini modern öncesi dönemde oldukça farklı bilim grupları arasındaki yaygın dolaşımı onun göz bilimi konusundaki çalışmalarının başarısını göstermektedir (s. 102).

Üçüncü bölümde yazar, “Al-Râzî: The Arab Galen and his Plato, New Diciplinary Ideals” başlığı altında, Huneyn b. İshâk'ın tıpla olan ilişkisine benzer bir ilişkiye sahip bir ismi, Ebû Bekir er-Râzî'yi ele almaktadır. Râzî de Huneyn gibi Galen'i tıp biliminin alanını yeterince genişletmemesi konusunda eleştirecektir. Fakat sonraki iki bölümde gösterileceği üzere Galen gibi Râzî de İbn Sînâ ve Maimonides tarafından tıp bilgisinin ötesine geçen felsefi tartışmalara dâhil olarak, hatta bu tartışmaların tıpla ilişkili olduğunu söyleyerek kendi kapasitelerinin ve tıp biliminin ötesine geçtikleri için eleştirelecektir. Fakat Das'ın da bu bölümde göstereceği üzere Râzî kendisinin, Galen'in sınırlı tıp anlayışını aştığını düşünmektedir (s. 107). Râzî, Galen tıbbını belli metafizik problemler ile ilişkilendirerek felsefi olarak genişletecektir. Tıpkı Galen gibi Râzî de bu doğrultuda *Timaios* metnine başvurur. Hatta bazı noktalarda Galen'in yorumlarına da itiraz etmektedir. Yazar bu doğrultuda bölümün temel argümanının, Râzî'nin *Timaios*'u yorumlarken bir yandan Galen'i rol modeli olarak aldığı, bir yandan da amacının kendisinin öncüsü olan Galen'in “epistemik otoritesini” zayıflatmak olduğunu göstermeye çalışacaktır (s. 108). Bu anlamda bölümün ilk kısmı, Râzî'nin Platonculuğunun, *Timaios*'u metafiziksel bir okumasını sunması bakımından Galen'den ayrıldığını gösterecektir. Fakat Galen'in Platon yorumuna itirazında dahi Râzî, temel olarak Galen'den gelen çizgiyi sürdürmektedir. Bu çizgi, tıp biliminin yalnızca fiziksel değil, metafiziksel olan konusunda da söz sahibi ve otorite olduğu iddiasına dayanan yaklaşımdır.

İslam düşüncesinin, felsefi kimliğinin yanı sıra tıp bilimcisi olarak da en önemli isimlerinden olan İbn Sînâ'yı ele aldığı, “Laying Down the Law: Avicenna and his Medical Project” adlı bölümde yazar, onun felsefe ve tıp arasındaki ilişkinin mahiyeti konusunda iki karşıt kavram ortaya koyduğunu belirtmektedir. O, *Kânûn*'da Galen ve Râzî tarafından iç içe geçirilen iki disiplinin kıstaslarını ve alanlarını tashih etmektedir. Özellikle Galen'in *Timaios* diyalogundan yola çıkarak temel bir önerme hâline getirdiği, beynin merkezî organ olduğu düşüncesini tartışmaya açar. Yazara göre İbn Sînâ, Galenci tıbbın felsefe ile bu temasını küçümsemekle birlikte, bir doktor olarak kendisinin tıbbın sınırlarını aşan bir felsefi birikimi olduğunu

da *Kânûn*'da göstermeye çalışmaktadır. İbn Sînâ bilimler tasnifinde, Antik Yunan'dan beri süregelen, tıbbın bedenle ilgilenmesi haysiyetiyle düşük bir statüye sahip olduğu görüşünü sürdürmektedir. Yazarın bu bölümde göstermeyi amaçladığı üzere İbn Sînâ, Galen'in tıp biliminin sınırlarını felsefi problemlere dâhil olacak şekilde genişletmesini eleştirmektedir. Das'ın iddiasına göre İbn Sînâ'nın bu eleştirisindeki temel kaygısı, Galenci fikirlerin, Aristotelesçi doğa felsefesine yönelik tehdidini, Galen'in güvenirliliğini azaltmak yoluyla ortadan kaldırmaktır (s. 142).

“Uprooting the Timaeus: Maimonides and Re-Medicalization of Galenism” başlıklı son bölümde ise yazar, İbn Sînâ gibi felsefe ve tıp arasındaki sınırların daha belirgin çizilmesi taraftarı olan bir başka ismi, Maimonides'in düşüncelerini inceler. Onun düşüncesinde, felsefenin tıptan ayrılmasına yönelik güçlü bir temayülle karşılaşılır. Maimonides döneminin en önemli Yahudi filozofu olmakla birlikte, tıp alanındaki çalışmalarıyla da öne çıkan bir isimdir. Das da bu bölümde, Maimonides'in özelde kendi dinî-felsefi sistemine tehlike oluşturduğunu düşündüğü Galenci görüşlerle, genelde de tıp bilimi ile olan polemliğini ortaya koymayı amaçlamaktadır (s. 172). Zira o da, İbn Sînâ gibi Galen'in tıp bilimini *Timaios* üzerinden yeniden kurgulamasını, Aristotelesçi zemine dayanan kendi felsefi görüşleri için bir tehdit olarak görmektedir. Bu doğrultuda Das, Maimonides'in Galen'in tıp anlayışını ve *Timaios* okumasını üç temel konu etrafında değerlendirdiğini belirtmektedir. İlk olarak Maimonides, *Timaios* diyaloguna ve Galen'in *Timaios* okumasına, yoktan yaratmayı ve her şeye gücü yeten Tanrı anlayışını reddettiği için itiraz etmektedir. İkinci olarak Galen ile birlikte felsefi tartışmalara dâhil olan tıp bilimini, yalnızca bedensel hastalıkların iyileştirilmesine ve sağlığın sürdürülmesi olarak maddi olana daraltmaktadır. Ruh ise doktorların araştırma alanının ötesine geçmektedir. Son olarak Maimonides, Galen'in *Timaios* diyalogundan yola çıkarak oluşturduğu tıp bilimini, felsefeden arındırarak radikalleştirecektir. Maimonides'in Galenci tıbbi felsefi öğeleri dışarıda bırakarak yeniden kurgulaması, ancak kendisinden önceki isimlerin yolu açması ile mümkün olmuştur.

“Medicine Disiplinized” adlı sonuç kısmında ise Das, *Timaios* metninde sunulan doğal gerçekliğin, nasıl belirli alanlara bölünmek kaydıyla, disipline ait bir tür kaynak metne dönüştüğünü ifade etmektedir. En başından beri ifade edildiği üzere Galen sonuç olarak, tıp biliminin epistemik hiyerarşi içindeki düşük statüsünü, felsefe ile ilişkisi içinde iki türlü ele almaktadır: Bunlardan ilki tıbbın felsefeden, bu kitap özelinde Galen'in *Timaios*'tan, kendisine meşruiyet zemini sağlaması adına yararlanması; diğeri ise tıbbın özellikle ruh ve beden ilişkisi gibi konular ele alındığında, felsefeyle eşit hatta bazen ona üstün bir hakikat bilimi olmasıdır. Galen'in

bu imkânı bulabilmesinin zemininde ise *Timaios* metninin sunduğu kozmos anlatısının gücü vardır. İlk olarak Galen, *Timaios*'ta sunulan ruhun üç katmanlı konumlanışının, ruh ve beden arasındaki güçlü bağlantıyı ifade ettiği yorumunda bulunur. Diğer taraftan İslam düşüncesinde, Galen'in bu yorumunun, tıp bilimini fiziksel gerçeklik hakkında da söz sahibi kılabilmek adına, ruhu maddi olana indirmediği için eleştirildiğini görüyoruz. Das Galen başta olmak üzere İslam düşüncesinin zikredilen dört önemli isminden getirdiği pasajlarla Galenci tıbbın yorumlanması konusunda bir ayrılık olduğunu gösterir. Buna göre Huneyn b. İshak ve Ebû Bekir er-Râzî Galen'in tıp disipliniyle ilgili kaygılarını taşırken İbn Sînâ ve Maimonides tıp ve felsefe arasındaki sınırların daha belirgin çizilmesi konusunda katıldılar. Diğer taraftan Das'ın kitabındaki en önemli noktalardan birisi, bu isimlerin düşüncelerini aynı zamanda sosyal statüleri ve uzman kimlikleri bağlamında değerlendirmesidir. Zira her birinin epistemik otorite isteğinin, şahsi uzmanlıklarına bir tür kurumsallaştırma kazandırma arzusundan doğduğunu iddia etmektedir. Bu anlamda tıp ve felsefe arasındaki ilişkinin mahiyetini, sosyal bağlamı içinde sunan çalışmanın, daha gerçekçi bir tarihsel arka plan sunduğu söylenebilir.

Sonuç olarak Das'ın çalışması, büyük bir yekûn tutan *Timaios* diyalogu hakkındaki çalışmalar arasında, daha önce pek üzerine düşünülmemiş bir hattan ilerlemesi bakımından öne çıkmaktadır. Yazarın giriş kısmında ifade ettiği gibi, yakın dönem akademisinin de artık kesin bir şekilde kabul ettiği üzere, İslam düşüncesine mensup düşünürlerin "Greko-Romen felsefesinin, Batı okuyucusuna aktarılmasının yalnızca bir aracı" olmadığını örnekleyen bir çalışma olması bakımından da oldukça önemlidir. Bu şu anlama gelmektedir: Değerlendirmesini yaptığımız bu kitap özelinde ele alınacak olursa, Batı felsefesinde Galen hakkında yapılmış herhangi bir çalışma, İslam düşüncesinde üretilen düşünce dikkate alınmadan tamamlanamayacaktır. Diğer taraftan, kitap özelinde *Timaios* diyalogunun Orta Çağ İslam düşüncesindeki alımlanışında, Galen'in rolünün tahmin edilenden daha önemli olduğunu göstermesi bakımından çalışmanın hem *Timaios* metninin kendisi ile ilgili çalışmalara, hem de İslam düşüncesinin tartışmalarına katkı sağlayacağı şüphesizdir.

Ali Albayrak. *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin*. İstanbul: İFAV, 2020. 220 sayfa.

Mehmet Sait Kurtuluş

Marmara Üniversitesi,
mehmet.sait@marmara.edu.tr
orcid: 0000-0002-9626-2851

Fuad Sezgin'in (ö. 2018) yarım asrı aşkın bir süredir hakkında ayrıntılı ve eleştirel bir çalışma yapılmayan *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*¹ isimli kitabı, Ali Albayrak tarafından *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin*² adlı eserde etraflıca incelenmiştir. Sezgin'in "*Sahîh-i Buhârî*"deki hadislerin daha önceki kitaplarda mevcut olduğu" temel tezini kabul eden yazarın "Buhârî'nin Kaynakları'nın tenkidi" diye nitelenebilecek bir çalışma hazırlanmasının nedeni, eserde Sezgin'in hadisçi olmayışından kaynaklanan bilgi yanlışları ile aceleci ve genelleyici tarzından kaynaklanan hatalı yorum ve tenkitlerinin bulunmasıdır. Sezgin'in eserindeki pek çok hatanın akademik çalışmalarda aynen tekrarlanması ve bunların düzeltilmesi ihtiyacı da bu çalışmanın hazırlanmasındaki etkenlerdendir. Ayrıca Albayrak'ın çalışması bir kitap değerlendirmesinin ötesinde *es-Sahîh*'i farklı yönlerden incelemektedir. Örneğin hadislerin yazımı ve tedvini (s. 25-49), bâb tasnifinin gelişimi (s. 55-60), muallak rivayetlerin taksimi (s. 79-97) ve *es-Sahîh*'in şartları (s. 171-4) konuları eserde ele alınmaktadır. Sadece bu bölümlerden hareketle bile kitap farklı bir başlıkla yayımlanabilirdi.

Beş bölümden oluşan eserin Birinci Bölümü'nde Buhârî'nin (ö. 256/870) kaynakları, İkinci Bölümü'nde Buhârî'nin bâbları tasnifi, Üçüncü Bölümü'nde ise muallak rivayetler konusu incelenmiştir. Dördüncü Bölüm dilcilerden yapılan alıntılar, nüsha farklılıkları, Buhârî'nin "Kitâbü't-Tefsîr"de takip ettiği yöntem, *es-Sahîh* içindeki şartları ve çeşitli sebeplerden kaynaklı Sezgin'in başka tenkit ve yorumlarına, Beşinci Bölüm ise herhangi bir alt başlık bulundurmaksızın bilgi ve baskı kaynaklı bazı hatalara ayrılmıştır.

1 Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, Ankara: Otto, 2018.

2 Albayrak'ın bu kitaba temel teşkil eden makalesi için bkz. "Fuad Sezgin'in "Buhârî'nin Kaynakları" Kitabı Üzerine Değerlendirmeler", *Usûl İslam Araştırmaları*, Temmuz-Aralık 2016, sy. 26, 51-100.

Buhârî öncesinde de hadislerin yazıldığı ve Buhârî'nin kaynaklarının bunlar olduğu tezinin anlatıldığı Birinci Bölüm'de Albayrak, Sezgin'in bazı ifadelerinin yanlış anlaşılmasını önlemek için alıntılar yaparak konuyu netleştirmeye çalışır. Daha sonra –Sezgin'in iddialarından kısmen bağımsız olarak– Hz. Peygamber'in hadis yazımını yasaklayıp yasaklamadığı (s. 25-9), hadis yazım süreciyle ilgili kullanılan kavramların anlamı, tedvini erken dönemde başlatanların kullandıkları rivayetlerin sıhhati (s. 29-33), tedvin emri (s. 33-40) ve ilk müdevvinler (s. 41-5) gibi konularda bilgiler verir. Yazar, Sezgin'in hadis yazımına dair görüşlerini *Buhârî'nin Kaynakları*'nin girişinde tercümesi bulunan GAS'ın "Hadis" bölümü çerçevesinde incelemiştir de Sezgin'in iki eserdeki hadis tarihi anlatısı arasında bazı farklar vardır.³ Albayrak ise bu farklılığa dikkat etmeyerek, Sezgin'in GAS'taki hadis anlatısından hareketle sahâbe ve erken tâbiûn döneminde hadislerin "tamamen yazılmış olduğu" kanaatinde olduğunu belirtse de (s. 30) *Buhârî'nin Kaynakları*'ndaki anlatısına göre Sezgin bu görüşte değildir. Dolayısıyla sadece *Buhârî'nin Kaynakları*'ndaki hadis yazımının başlangıcıyla ilgili bilgiler Albayrak'ın kaydettikleriyle örtüşür.⁴

"Hadis yazımını yasaklayan rivayetler" ile "hadis yazımına izin veren rivayetler" arasında bir çelişkinin olduğu düşünülmüş ve bu ihtilafı gidermek için farklı çözüm yolları tercih edilmiştir. Türkiye hadis akademisindeki genel tercihe göre hadis yazımı başlangıçta Kur'an'la karışma veya onu ihmal etme endişesiyle yasaklanmış, bu endişe ortadan kalkınca da yazıma izin verilmiştir.⁵ Albayrak'a göre ise Hz. Peygamber'in "hadislerin yasaklaması şeklinde" bir emri olmadığından çelişkiden bahsedilemez (s. 25). Ona göre hadis yazımını yasaklayan rivayetlerin hiçbiri sahih olmayıp, senedi sağlam görünen tek hadis Müslim'in (ö. 261/875) "Hemmâm b. Yahya → Zeyd b. Eslem → Atâ b. Yesâr → Ebû Saîd el-Hudrî" isnâdıyla naklettiği rivayettir, ancak o da illetlidir (s. 26-8). Buhârî ve daha başka âlimler hadisi mevkûf olması gerektiği hâlde merfû' olarak nakledildiği için illetli saymışlarsa da Albayrak'a bu hususlara ilave bir illet olarak rivayetin sadece Hemmâm ta-

3 Konuya dair bir tetkik için bkz. Muhammed İkbâl Aslan, "GAS'ın Hadis Bölümü ile *Buhârî'nin Kaynakları*'nın Karşılaştırmalı Bir Analizi", *Darulfunun İlahiyat*, 2019, sy. 30, 181-91.

4 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 61-2; Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin*, 30.

5 Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, Ankara: AÜİFY, 1977, s. 31; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul: İFAV, 2014, 34-5; Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, İstanbul: İFAV, 2014, s. 26; Bekir Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, İstanbul: Kayhan, 2017, s. 81. Ahmet Yücel'e göre hadislerin yazılmasını yasaklayan rivayetlerin uydurma olduğu iddiaları art niyet ve taassuptan kaynaklanır ve ilmî olmaktan uzaktır ("Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirmesi", *MÜİFD*, 1998-9, sy. 16-7, 100).

rafından nakledilmediğini ve anlam yönünden de Hz. Peygamber'in genel tavırlarına uymadığını da zikretmiştir (s. 27, 28).

Yazar tedvin emrinin resmî olmadığı ve bu hususta herhangi bir kanunlaştırma bulunmadığı kanaatindedir (s. 38, 43-4). Ancak emrin resmiyet kazanması için hangi şartların gerektiği yazar tarafından belirtilmemiştir. Hâlbuki bizzat onun kaydettiği *emerenâ* (bize emretti) veya *uktub* (yaz) şeklindeki talimatın yazılı olarak şehirlere gönderilmesi ve “İlmi yazmayı sevmezdik. İdareciler bizi buna zorlayınca/*ekrahenâ*...” (s. 34-5, 39) gibi ifadeler yöneticilerin yönlendirmesini açıkça göstermektedir.

İkinci Bölüm'de, Albayrak'a göre Sezgin'in, kitabındaki en büyük yanılıgısı olan Buhârî'nin bâbların tasnifinde kendinden önceki yazılı kaynaklara tabi olduğu iddiası (s. 54) bazı örnekler çerçevesinde incelenir. Öncelikle bâb tasnifinin gelişimi ve Buhârî'nin bâblarla ilgili yapmış olduğu yeniliklere dair bilgi veren yazar, daha sonra konuyla ilgili Sezgin'den alıntılarda bulunup onun yanlış yaptığını düşündüğü noktalara gerekçeleriyle itirazda bulunur. Ardından Buhârî'nin bâbların isimlerinin ve içerdiği hadislerin tespiti noktasında önceki eserlerden farklı olarak birçok ilavede bulunduğunu belirler. Yani Albayrak burada Sezgin'in Buhârî'nin bâbları tasnifinde kendinden önceki bâblara göre yazılmış çalışmalara tamamen uyduğu iddiasını benimsemeyip Buhârî'nin o çalışmalardan istifade etmekle birlikte onları geliştirip daha ileriye götürdüğünü belirtir (s. 73). Yazarın da belirttiği gibi “Buhârî'nin babları belirleme konusunda kendisinden önceki muhaddislere ne ölçüde uyduğunu tespit etmenin tek yolu, bab başlıklarının ve sonrasındaki açıklamaların daha önceki kitapların bab başlıkları ve muhtevasıyla karşılaştırılmasıdır” (s. 53) ki çalışmanın boyutlarını aşacağı kaygısıyla konu ayrıntılı olarak incelenememiştir (s. 73).

Muallak rivayetlerin etraflıca incelendiği Üçüncü Bölüm'de Albayrak, Sezgin'in *es-Sahîh*'teki muallak rivayetlerin, rivayeti elde edilememiş kitaplardan doğrudan alıntıyı yansıttığı iddiasını ele alır. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için yazar, öncelikle *es-Sahîh*'teki muallak rivayetleri terâcim, mütâbaat ve asıldaki muallaklar şeklinde üçe ayırıp örneklerle inceledikten sonra konuyla ilgili Sezgin'in iddialarını pasajlar hâlinde alıntılıyıp ele alır. Sezgin'in muallak rivayetlerle ilgili görüşünü bazı kısımlar hariç (s. 98-9) tamamen reddetmediği anlaşılan yazar, bazı muallak rivayetlerin, rivayeti elde edilmemiş eserlerden doğrudan nakledilmiş olabileceğine işaret eder (s. 102-3, 107).⁶ Sezgin'in “temel bir kaynak okuma

⁶ Nitekim Albayrak ilgili makalesinde bunun sadece az sayıdaki rivayet için geçerli olabileceğini söyleyip *es-Sahîh*'teki bütün muallak rivayetleri aynı düzeyde değerlendirmenin yanlış olduğunu belirtmiştir (“Fuad Sezgin'in “Buhârî'nin Kaynakları” Kitabı Üzerine Değerlendirmeler”, s. 99).

hatası” (s. 98) sebebiyle, tasnif ve ayrıntıları dikkate almadan *es-Sahih*'teki muallak rivayetlerin rivayet hakkı elde edilememiş kitaplardan nakledilmesi ve “isnâdın Buhârî ile sallantıya düştüğü” iddiası, bu bölümde eleştirilmiştir. Sezgin'in konuya dair aktardığı bilgilerin genelde çok karışık ve birbirinin tekrarı olduğunu belirten Albayrak'ın (s. 79) çalışmasının tedvinle ilgili kısmı gibi bu bölümünü de takip etmek yer yer okuyucuyu zorlamaktadır. Ayrıca diğer muallak türlerinde alt başlıklar içindekiler kısmına yansıtılırken bu sistem asıl muallaklardaki kısım için uygulanmamıştır.

Yazar, çalışmasının Dördüncü Bölümü'nde Sezgin'in kendince tespit ettiği Buhârî'nin hataları ve ona yönelttiği çeşitli tenkitleri belli başlıklar altında değerlendirir. Bu tenkitlerin çoğunun Buhârî'nin Ebû Ubeyde'nin (ö. 209/824) *Mecâzû'l-Kur'ân*'ından yaptığı nakillere dair olduğunu belirten Albayrak (s. 113), konuyu belli başlıklar altında değerlendirir. Bu bölümde yazar, Sezgin tenkitlerinde genelde başarılıdır. Ancak bazı konuların işleniş tarzı diğerleriyle aynı düzeyde değildir. Örneğin bu bölümde daha çok Buhârî'nin Kitâbü't-Tefsîr'iyle ilgili özellikler ve eleştiriler incelendiğinden “Tefsir Bölümü” olan üçüncü başlık bu bölümün başına alınabilirdi. Ayrıca “Dilcilerden Yapılan Alıntıların Tenkidi” (s. 123-43) ile “Sezgin'in 'Tefsir' Bölümüyle İlgili Değerlendirmeler ve Tenkitleri” (s. 162-6) başlıklarının ayrı başlıklarda ele alınmasını gerektirecek bir sebep olmadığından tek bir başlık altında verilebilirdi. Yazara göre Sezgin'in buradaki bazı hatalarının sebebinin, temelsiz veya abartılı yorumda bulunması (s. 117, 165) ve konuyu anlamaması (s. 118, 121 dp. 19, 123, 133, 145, 162, 168) olduğu zikredilebilir.

Beşinci Bölüm'de herhangi bir alt başlık koymayan Albayrak, kabaca bilgi ve baskı kaynaklı 270 hatanın tespitini alt alta dizip doğrularını kaydetmiştir. Söz konusu tashihlerle hem hadis ilmiyle iştigal edenlere katkıda bulunmak hem de kitabın sonraki baskılarının daha az hatayla neşredilmesine yardımcı olmak hedeflenmiştir. Bu bölümde “tercüme”, “isim karışıklığı ve okunuşu”, “hoca ve rivayet sayıları” gibi alt başlıklandırmaların olması bilginin takibini kolaylaştırabilirdi.

Albayrak, Buhârî'den nakledilen “Kitabımda sadece sahih olan hadisleri naklettim, uzatmamak için sahihlerin birçoğunu da kitap dışında bıraktım” sözünün geleneğe ve modern dönemde yanlış anlaşıldığı kanaatinde. Zira bu ifadeyle Buhârî'nin konu bazında *es-Sahih*'inde hiç değinmediği hadislerin bile sahih kabul edildiği ima edilmiştir. Hâlbuki bu sözle kastedilen “konu bazında hiç değinmediği hadisler” değil, “benzer rivayetlerle konuyu uzatmaya gerek olmadığı” hususudur. Aksi takdirde Buhârî'nin kendi yaptığı bu faaliyetle çelişkiye düşeceğini, çünkü 2.500 kadar hadisi tekrarlarıyla 7.000 küsur rivayete çıkarmanın kitabın uzamaması

gerekçesiyle izah edilmesinin anlamlı olmayacağını ve bir ayrıntı için bile bâb belirlerken temel konularda bâb belirlememesinin bu şekilde izah edilemeyeceğini zikreder (s. 173). Tekrarlarla hadisleri 7.000 küsura çıkarmasının kitabın uzamaması gerekçesiyle izah edilemeyeceği ifadesi, bunların gereksiz yere tekrar edildiği gibi bir izlenim oluşturmaktaysa da yazar bu tekrarların gelişigüzel olmadığı, bir amaca matuf olduğu kanaatindedir (s. 67-8, 85). Konunun önemine binaen Albayrak, bu tezin daha ayrıntılı çalışmalarda incelenmesi gerektiğini not eder (s. 174).

Kitapta yer yer İbn Hacer ve diğer âlimlere de eleştiriler getirilmiş, yanlışlıkları yerlere dikkat çekilmiştir. Ebû Ubeyde (s. 127), Nesâî (s. 172), Taberî (s. 132), İbn Mende (s. 96), Hâzîmî (s. 168, 170-1), Zehebî (s. 26 dp. 23), Kirmânî (s. 61), İbn Hacer (s. 90 dp. 18, 104, 135 dp. 67, 143), Aynî (s. 146) ve Kevserî (s. 168, 170-1) bu duruma örnek olarak zikredilebilir.

Eserdeki imla ve yazım hataları (s. 48, 93, 104 dp. 36, 108, 117, 134 dp. 62, 155 dp. 115) ile yeniden gözden geçirilmesi ya da delillendirilmesi gereken yerler (s. 21 dp. 10, s. 26 dp. 21, 30, 38-9, 53, 70, 126) dikkat çekici bir oranda değildir. Ayrıca eserde az da olsa takdim-tehir edilmesi gereken bazı cümleler ve baskı hataları da vardır (s. 25, 57, 85, 89, 98, 105, 121, 185).

Sonuç olarak Albayrak, Sezgin'in temel tezini kabul etmekle birlikte içerik açısından pek çok görüş, değerlendirme ve çıkarımına ciddi eleştirilerde bulunur. Eserin bazı kısımlarının daha iyi anlaşılması için yer yer daha fazla bilgilendirmeye ihtiyaç olduğu söylenebilir. İlk bölümde olduğu gibi diğer bölümlerin sonunda da genel bir değerlendirme yapılması metnin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Ayrıca yazarın –Sezgin'in çalışmasından bağımsız olarak– bazı genelleme ve iddialarının kabulü için daha fazla veri ve inceleme gerekmektedir. Bununla birlikte Sezgin'in *Buhârî'nin Kaynakları* isimli eserinden ve mezkûr hadis konularından istifade etmek isteyenlerin Albayrak'ın bu çalışmasından müstağni kalamayacakları açıktır. Son olarak Albayrak, insaf ve edep sınırları içerisinde ilmî tenkidin geleneğimizdeki yeri ve gerekliliğine dikkat çekerek bu minvalde meslekten hadîşçi olmayan Sezgin'in söz konusu eserini olduğu gibi tanıtmak gayesiyle kaleme aldığına değinip çalışmadaki övgü ve yergilerin de bundan kaynaklandığı belirtmektedir (s. 201).

Hasan Spiker. *Things as They Are: Nafs al-amr and the Ontological Foundations of Objective Truth*. Abu Dhabi: Tabah Foundation, 2021, 228 sayfa.

Muhammet Maşuk Aktaş

İstanbul Medeniyet Üniversitesi
19340406006@ismu.edu.tr
orcid: 0000-0002-0907-4589

Nefsü'l-emr problemi öncelikle epistemoloji ve metafizik ile ilişkili olup İslam düşüncesinin tüm ekollerinin ele aldığı ve farklı teoriler geliştirdiği bir konudur. Hasan Spiker'ın 2017 yılında yayınladığı bu eser *nefsü'l-emr* konusunda yazılmış ilk, kapsamlı müstakil çalışmadır. 2021 yılında gözden geçirilip düzenlenen eserin bazı bölümlerinde yeni kısımlar ve tartışmalar eklenmiştir.¹ Kitap belli bir ismi merkeze almaksızın müteahhir dönem İbn Sînâcılık, geç dönem kelam ve Ekberîlik geleneklerinin tamamının konuya epistemik ve metafizik yaklaşımlarını göstermek istemektedir. Yazar, konunun anlaşılması için Batı düşüncesinin önemli isimlerine ve epistemolojide ele alınan birçok tartışmaya da çalışmasında yer verir. Kitap dört bölümden oluşmaktadır.

“Nafs al-Amr and the Possibility of Objective Truth: An Introduction to the Problem” adını taşıyan ilk bölüm “Nafs al-Amr and the Meaning of ‘Objectivity’, ‘Difficulties for Nafs al-Amr in the Context of Various Sciences’ ve “Nafs al-Amr in Logic, Epistemology, and Metaphysics” alt başlıklarından oluşur. Bu bölümde *nefsü'l-emr* konusunun önemine vurgu yapan Spiker, bu konunun ihmal edilmesi durumunda, erken modern dönem sonrası Batı felsefesinin içine düştüğü solipsist düzeydeki öznel bakışın felsefi olarak neden tehlikeli olduğuna işaret eder. Bu bağlamda yazar, kelam gibi külli ilimlerin modern bilim ışığında “yenileme” girişimlerinin de neden İslâmî ilimlerin üzerinde bulunduğu zemini yıkıcı nitelikte olduğunu belirtir. Bu durumu açıklamak için İslam düşüncesinde doğruluk teorisine karşılık gelen *nefsü'l-emr* anlayışının belagat, fıkıh, usul-i fıkıh, tefsir, mantık, kelam ve tasavvuf gibi disiplinlerle iç içe olduğuna değinir. Dolayısıyla

¹ Yeni eklenen kısımlar için bkz. Hasan Spiker, *Things as They Are: Nafs al-amr and the Ontological Foundations of Objective Truth*, Abu Dhabi: Tabah Foundation, 2021, s. 23-4, 40-52, 85-6, 117-37.

yeterli teorik zemin inşa edilmeden İslam düşüncesinin doğruluk ve metafizik iddialarının tamamından vazgeçmek, bu disiplinlerin tamamının da işlevsiz ve anlamsız hâle dönüşmesini ifade eder. Yazar, sonrasında dış ve zihnî varlık tarzlarının *nefsü'l-emr* ile ilişkisine ve her birinin kapsamına değinir ve bu kavramlar hakkında farklı ekoller çerçevesinde incelemesini sürdürür. Ardından *nefsü'l-emr* nazariyesinin felsefenin farklı disiplinleriyle olan ilişkisine temas eder.

“The Study of Things as They Are in Themselves: History and Method” adlı ikinci bölüm “Nafs al-Amr and the Proposition”, “Truth and Things as They Are: Historical Sketches”, “Logical, Epistemological, and Metaphysical Propaedeutics”, “The Predicative Scope of Nafs al-Amr”, “Real and Relational Composite Quiddities” alt başlıklarından oluşur. Bu bölümde genel olarak *nefsü'l-emr*’in mantık ve epistemoloji ile ilişkisi incelenir. Önergeleri mutabakat bağlamında inceleyen yazar, ardından doğruluk teorilerinin, Platon’dan başlayarak tarihsel arka planını betimler. Ayrıca *nefsü'l-emr* teriminin İslam dünyasındaki kökenleri ve dönüşümü hakkında da birtakım tespitlerde bulunur. Spiker, doğruluk kriterinin İslam dünyasında nasıl ele alındığına geçmeden önce Latin dünyasında doğruluk tartışmasının nasıl incelendiğine değinir. Bu bağlamda Anselm (ö. 1109), Auvergneli William (ö. 1249), Thomas Aquinas (ö. 1274), Bonaventure (ö. 1274), Duns Scotus (ö. 1308) ve Ockhamlı William (ö. 1347) gibi orta çağ Latin dünyasının önemli düşünürlerinin doğruluk tartışmalarını hangi açıdan ele aldıklarını kısaca izah eder. Araştırmacıya göre zikredilen düşünürlerin tamamı “Nasıl biliriz?” sorusuna Augustine’nin (ö. 430) “İlahi aydınlanma” teorisiyle cevap vermiştir. Bu teoriye göre en yüksek gerçeklik olan Tanrı’dan pay aldıkça diğer nesnelerin gerçekliğinden bahsedilebilir. Tanrı dışındaki gerçekliklerin bilinmesi de ancak İsa’nın zihinleri “söz” ile aydınlatmasıyla mümkündür. Bilginin imkânını açıklayan “İlahi aydınlanma” teorisinin nasıl anlaşılacağı noktasında ise bu düşünürler oldukça farklı görüşlere sahiptirler.

Spiker bu özetini yaptıktan sonra Latin Hristiyan dünyasındaki doğruluk tartışmalarının modern felsefedeki tartışmalara ne ölçüde yön verdiğine işaret eder. Bu bağlamda Descartes (ö. 1650), Gassendi (ö. 1655) ve Locke (ö. 1704) gibi düşünürlerin gerçeklik hakkında ortaya koydukları teorik tartışmaları inceler. Spiker’a göre Latin Ortaçağ’dan tevarüs edilen problemlerle uğraşan bu isimlerin ortaya koyduğu felsefi birikim Batı düşüncesini iki uca savurmuştur: Humecu şüphecilik, Kantçı sözde idealizm. Konudan sapma pahasına (s. 39) Kant’ın (ö. 1804) doğruluk anlayışına değindikten sonra *Kritik*’in temellerinde tutarlılığı doğruluk kuramı bulunduğunu belirtir (s. 41). Kant’ın bilgi anlayışını zaman-mekân görüşü ve kategoriler anlayışı çerçevesinde betimleyen yazara göre Kant, bir yandan ger-

çeklik ile zihin arasında katı çizgiler çekmesi öte yandan zihnin işleyişini apriori kavramlar ve ilkeler üzerinden açıklaması bir çelişkidir. Spiker'ın tespitine göre hem epistemolojik zorunluluk hem de ontolojik ihtimal/ imkân varsayan bu teori paradoksal bir noktaya varmaktadır. Bu noktada Spiker, "Sentetik apriori bilgiler nasıl olanaklıdır?" sorusundan hareketle Kant'ın saf matematik ve doğa bilimlerini temellendirmesini inceler ve buradan hareketle metafiziğin elenmesine giden süreci ele alır. Yazara göre Kant felsefesinin en zayıf yönleri, zihne verilen temsillerin ait olduğu çoklu uzayının açıklanamamasıdır. Spiker Kant uzmanı W. H. Walsh'dan yaptığı alıntılar ile Kant'ın "sezgisiz düşüncelerin boş" olduğu yönündeki kabulünün tutarsız olduğunu belirtir. "Kategoriler vardır" ve "Sezgiler ile düşünceler bilgide işbirliği yapar" gibi önermeler Kantçı dizgede kesinlikle doğru olmasına rağmen, Walsh'ın belirttiğine göre bu önermeler sezgiye dayanan düşünceler değildir. Kant'ın iç tutarlılığını benzer şekilde sorgulamaya devam eden Spiker bu sayede içinde bulunduğumuz post-gerçeklik çağının temellerinde bulunan Kantçı felsefi kabulleri zayıflatmayı hedefler görünmektedir.

Doğruluk kriteri tartışmaları bağlamında zikrettiği Augustine'nin "İlahi aydınlanma" teorisinden Kant'ın öznede inşa edilen nesnellik anlayışına kadar batı düşüncesinin genel bir panoramasını çıkaran yazar, bundan sonraki başlıkta tekrar İslam düşünürlerinin konuya nasıl yaklaştığına yer verir. Spiker, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) zihni varlık anlayışını açıkladıktan sonra *nefsü'l-emr* konusunda ilk müstakil eserin müellifi Tûsî'nin (ö. 672/1274) görüşlerine yer verir. Müteahhir dönemdeki *nefsü'l-emr* tartışmalarındaki önemli rolü sebebiyle Tûsî'nin *nefsü'l-emr* hakkındaki risalesini İngilizceye tercüme edip risaledeki yedi önermeyi tek tek tahlil eder (s. 56-8). Bundan sonra Spiker, yine sonraki döneme etkisi sebebiyle Cürçânî'ye (ö. 816/1413) ait olduğu iddia edilen risaleyi bölüm bölüm İngilizceye aktarır şerh eder (s. 61-7). İkinci bölümün son başlığında ise *nefsü'l-emr* konusunun mahiyet tartışmaları ile ilişkisini ele alır.

Latin Hristiyan dünyasından erken modern döneme kadar olan doğruluk yapıcı tartışmalarına yüzeysel şekilde de olsa yer veren Spiker, bir felsefi problem olan doğruluk kriterinin tarihsel dönüşümünü anlatırken önemli bir noktaya temas eder: İslam dünyasındaki doğruluk tartışmaları, hem Hristiyanî teolojinin ilham verdiği epistemolojinin hâkim olduğu Latin dünyasının kabullerinden hem de bu kabullerle yüzleşerek muhakemeye giren erken modern dönem tartışmalarından farklılık arz etmektedir. Yazara göre İslam dünyasında üretilen *nefsü'l-emr* anlayışları, günümüze kadar devam eden Kant'ın neden olduğu felsefi yanlış anlamalara çözüm olacak niteliktedir (s. 40).

“Abstract Objects and Metaphysical Necessity” adlı üçüncü bölüm “Taftâzânî on Nafs al-Amr Known and Unknowable”, “The Road to Taşkoprüzade’s Synthesis: Qūshjî, ‘Alā’uddîn, and Dawānî”, ve “‘Where Then Are They?’ Ibn Bahā’uddîn on Intelligible Entities” alt başlıklarından oluşur. Bu bölüm, *nefsü’l-emr* konusunun metafizik ile ilişkisi üzerinde durmaktadır. Bu bölümde müellif, Teftâzânî (ö. 792/1390), Ali Kuşçu (ö. 879/1474), Devvânî (ö. 908/1502), İbn Bahâeddin (ö. 958/1551) ve Taşkoprüzâde’yi (ö. 968/1561) merkeze alarak müteahhir dönem kelamına ait ontoloji (*el-umûru’l-âmmе*) tartışmalarında *nefsü’l-emr* teorisinin nasıl kullanıldığını farklı kaynaklardan hareketle göstermeye çalışır. Bu tartışmalar bağlamında *nefsü’l-emr* konusunun *aynî/asîl* ve *zillî/gayr-ı asîl* varlık alanlarıyla ilişkisi ve farklı düşünürlerin ayrıntı tartışmalarından kaynaklanan yeni teorik sorunlara işaret eder. Mümkün varolmayanlar, imkânsız kavramlar, çelişmezlik ve sırf ma’dûm gibi kavramlar hakkındaki önermelerimizin imkânı ve doğruluğunun kriteri bu bölümde ele alınır. Bölümün sonunda Spiker, *nefsü’l-emr* konusunun metafizik ile olan ilişkisini, İbn Bahâeddin’in varlık mertebeleri görüşüyle bağlantılı şekilde inceler.

“Nafs al-Amr and the Exemplary Forms of Cognition” adlı dördüncü bölüm “Qaysarî and Nafs al-Amr as the Immutable Archetypes”, “Transcending the Transcendental: ‘Metaprinciples’ and the Henological Ascent”, “A Short Excursus on Unity and Being”, “Metaprinciples and Transcendentals in Nafs al-Amr”, “Taşkoprüzade’s Solution and Synthesis” ve “Later Developments and Notes on the Subalternation of the Sciences” alt başlıklarından oluşmaktadır. Son bölümde müellif, *nefsü’l-emr* tartışmalarının tasavvufî zümre içinde nasıl ele alındığını göstermeye çalışmaktadır. Bu bölümdeki tartışmalar temelde Davud Kayserî (ö. 751/1350), Cürçânî, Molla Fenârî (ö. 834/1431), Molla Câmî (ö. 898/1492) ve kısmen Taşkoprüzâde etrafında şekillenmektedir. Bu bölümün tartıştığı temel hususlardan biri de Ekberî gelenekteki *mutlak varlık* kavramının *nefsü’l-emr* ile olan ilişkisidir. *Şehâdet* alemi, *misâl* alemi, *ervâh* alemi, *ayân-ı sâbite* ve Sırf Varlık (*el-vücûdu’s-sırf*) olarak Tanrı bu bölümde ele alınan konulardandır. Sufilerin varlık anlayışını incelemek için Spiker bu bölümde *hâriciyye* önermelerin ne olduğunu ayrıntılı bir şekilde tartışır. Sadreddin Konevî’nin (ö. 673/1274) düşüncesinden hareketle *nefsü’l-emr* konusunu *umûr-u âmmе* ile ilişkisini irdelerken doğruluk-gerçeklik bağlamında konuya işaret eder. Bu hususta önermelerin doğruluğu tartışması, imkân kavramının anlamı ve felsefi uzantılarının ele alındığı bir kısma dönüşür. *Umûr-ı âmmе* meselelerinin incelenip imkân kavramının değerlendirilmesi bundan sonraki başlıkta varlık ve birlik sorunları bağlamında ele alınır. “Nesnenin birlik hâlinde varolmasını temin eden durum nedir?” sorusunu irdeleyen araştır-

macı, Ekberî geleneğin *ayân-ı sâbite* ve *taayyün* mertebeleri teorilerinden hareketle bir açıklama geliştirir. Bu başlığın sonunda Spiker, metafiziğin asıl probleminin birlik olması gerektiğini ve –en azından İslam düşüncesi içinde– kendinde varlık tartışmalarının ana gövdeyi oluşturmadığını ifade eder. Birlik probleminin metafiziğin merkezinde bulunması durumunda *nefsü'l-emr*'deki nesnelere nasıl bireyselleştiği sorusu akla gelmektedir. Yazar bu soruyu da sufi çerçeve üzerinden tartışır. Ardından *zuhûr* mertebeleri ve mahiyetlerin oluşumu bağlamında Taşkoprîzâde'nin düşüncesini özetleyerek onun farklı düşünce ekolleri arasında uyumu temsil ettiğine işaret eder.

Genel olarak bu şekilde özetleyebileceğimiz bu çalışma, alanda yazılan diğer eserlerden şu dört özelliğiyle öne çıkar: I) Zengin kaynakçası: Spiker konuyu çok sayıda klasik kaynaktan istifadeyle ele almıştır. Üstelik bu eserler, Batı düşüncesiyle kurulan paralellik ve farklılıklar üzerinden de bir incelemeye tabi tutulmuştur. II) Geniş perspektif: Yazar, *nefsü'l-emr* konusunun mantık, ontoloji, epistemoloji ve tasavvuf disiplinlerinde ele alınış tarzını göstermeye çalışmıştır. Buna ek olarak *nefsü'l-emr* konusunun sadece bu disiplinlere has olmadığını göstermek amacıyla *nefsü'l-emr* meselesinin belagat, tefsir, fıkıh ve fıkıh usulü gibi dinî ilimlerde nasıl ele alındığını kısa alıntılar yardımıyla da olsa incelemiştir. Ayrıca doğruluk kriteri olan *nefsü'l-emr* ile Batı düşüncesi arasında yaptığı karşılaştırmalar ilerleyen dönemde bu alanda yapılacak çalışmalara yol gösterecek niteliktedir. III) Farklı düşünce ekollerine vukufiyet: Yazar bu çalışmasını belli bir düşünür veya düşünce ekolüyle sınırlamayıp kelam, felsefe ve tasavvuf gibi teorik gelenekleri dikkate alarak bir *nefsü'l-emr* anlatısı sunmuştur. IV) Bütünlüklü çerçeve: Spiker, bulgularını bütünlüklü bir anlatı içerisinde ifade etmektedir. Konu sınırlandırması yeterince yapılmayan eserlerin bulguları genellikle salt nakil intibai uyandırır da bu çalışmanın bütünlüklü çerçevesi, metnin takibini oldukça zevkli bir hâle getirmiştir. Ayrıca bütünlüklü çerçevesi sayesinde, diğer düşünce tarihçilerinin de kitaptan kolaylıkla istifade edebileceklerini belirtmek gerekir.

Kitap, bu olumlu özelliklerine rağmen bazı eksiklikler de barındırmaktadır: I) Spiker, *nefsü'l-emr* teorisini birçok yerde sözlük anlamıyla “kendinde şey” olarak açıklamıştır. Yazarı bu şekilde yorumlamaya iten temel sebep, muhtemelen, müteahhir dönemin klasik metinlerinde geçen “fi haddi zâtihi” ifadesidir. Ancak bu terimin teknik anlamı, önermenin nasıl kurulacağı sorunuyla paralel olarak *akdü'l-vaz'* ve *zâtu'l-vaz'* meseleleriyle bağlantılıdır. Bu ilişkiye işaret etmeden *nefsü'l-emr* incelemek, konunun sınırlarının daralmasına sebep olmuştur. II) Yazar, *nefsü'l-emr* ile mahiyet arasındaki ilişkiyi, genellikle tümeller sorunu etrafında incelemiştir. Mahiyet konusunun önermenin nasıl kurulacağı bağlamındaki mantıksal kö-

keninin incelenmemesi, eserin hüviyetini teorik bir tartışmadan ziyade tarihsel bir anlatıya dönüştürmüştür. Bu durum özellikle Spiker'ın "A Short Excursus on Unity and Being" (Varlık ve Birlik) başlığında anka gibi dışta fertleri bulunmayan nesnelere hakkındaki bilgilerin imkânı hakkında yürüttüğü tartışmaların zayıf kalmasına yol açmıştır. III) Sufi gelenekte varlık tartışmalarının *hâriciyye* önermeler ile ilişkili olduğunu fark eden Spiker, *hâriciyye* önermenin ne olduğundan ziyade onun hangi konularla ilişkili olduğunu göstermeye çalışmıştır. Kısaca Spiker'ın çalışmasının eksik noktasının, *nefsü'l-emr* teorisinin mantıksal zeminini yeterince incelemek olduğu söylenebilir.

Belirtilen eksiklerine rağmen çalışma *nefsü'l-emr* kavramının tarihini göstermesi bakımından önemlidir. İslam düşüncesi üzerine yapılan çalışmalarda *nefsü'l-emr* hakkında yazılan müstakil eserlerin eksikliği dikkat çekicidir. Spiker'ın telif ettiği bu eserin bu boşluğu doldurduğu söylenebilir. Çünkü yazar, önemli bir kavramın zor tarihini yetkin bir şekilde ele almayı başarmıştır. Hem zengin kaynakçası hem de meselenin farklı uzantılarını göstermesi sebebiyle denilebilir ki Spiker'ın çalışması, konuyla derinlemesine ilgilenen düşünce tarihçilerinin kendisinden bigâne kalamayacağı bir metindir.

**“İMPARATORLUĞUN İKTİSAT
TARİHÇİSİ”:
MEHMET GENÇ (1934-2021)
Hayatı, Kişiliği, Eserleri**

Coşkun Çakır
İstanbul Üniversitesi
ccakir@istanbul.edu.tr
orcid: 0000-0001-6036-4197

GİRİŞ

Mehmet Genç hocamızın aramızdan ayrılışının üzerinden yaklaşık üç ay kadar bir zaman geçti ve onu artık merhum hocamız olarak anmaya başladık. Zaman nasıl da çabuk geçiyor. On yedinci yüzyılın mutasavvıf mütefekkeri Aziz Mahmud Hüdayi'nin duru Türkçesiyle söylediği gibi, “Günler gelip geçmekte, kuşlar gibi uçmaktalar.” Merhum hocamızı rahmet, minnet ve şükranla yad ediyoruz.

Bu yazıda Mehmet Genç'in hayatı, kişiliği ve eserlerinin genel bir değerlendirmesi yapılacaktır. Hayatındaki önemli kırılma noktaları, kendisini etkileyen kişiler, mekanlar ve tarihler gözden geçirilecek, daha sonra yaşadıkları hadiselerin ve karşılaşmaların kişiliğine nasıl tesir ettiği değerlendirilecek ve nihayet akademik serüveninin izi sürülecek ve bu izlekte ürettiği çalışmalar üzerinde durulacaktır. Ayrıca ek kısmında akademik faaliyet ve yayınlarının yer aldığı bir envantere yer verilecektir.

Yazının başlığını koyarken birkaç alternatif ortaya çıktı. Bunlardan biri, hiç kuşkusuz hocanın ilmi serüvenini anlattığı ve kitabının önsözünü oluşturan “*Hac Yolunda Bir karınca*” başlığı oldu.

Hoca, “yapılması gereken bütün bu çalışmalarını yapılmış olanlarla karşılaştırdığım zaman, ‘Hac Yolunda Bir Karınca’ dan daha iyi bir durumda olmadığımı düşünmekten kendimi alamıyorum” diyerek kendi konumunu kendisi tanımlar.¹ Bir diğeri “*Okyanusta Yüzen Adam*” şeklinde belirdi. Bu da yine hocanın İstanbul Üniversitesi tarafından kendisine verilen Fahri Doktora Töreninde yaptığı konuşmasında “İnsan okyanusta yüzmeye kalkınca, tabii ki derinliklerin üzerinde görünür. Aslında derinlik kendisinde değil, içinde yüzdüğü okyanustadır. Benim esas şansım, devasa bir obje ile uğraşmaktan ibarettir. Osmanlı Devleti, tarihin tanıdığı büyük yapılardan biridir...600 yıl süren bu büyük mirasın üzerine eğilmek okyanusta yüzmeye başlamak gibi bir şey” diyerek aslında hac yolundaki karıncanın durumunu başka bir ifadeyle tasvir etmiş oluyor.² Bir diğeri, hocanın vefatının arkasından İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesinin hazırladığı ve bendenizin de moderatörlük yaptığı toplantı için belirlediğimiz “*Arhavi'den Arşive*” başlığı idi. Bu başlıkta ortaya konmak istenen şey hocanın hayata gözlerini açtığı memleketinden, hayatının neredeyse kalan kısmını geçireceği Osmanlı Arşivine uzanan yolculuğuna bir referans yapmaktı.³ Fakat bunları değil de yukarıda bahsettiğimiz toplantıda Şevket Pamuk’un yaptığı konuşmasını sonlandırırken kullandığı, “Mehmet Genç İmparatorluğun İktisat Tarihçisidir” ifadesini başlık için daha anlamlı buldum ve değerli hocamızın da “memnuniyetle” onayını alarak başlığa son halini vermiş olduk.

Hocanın vefatından sonra çok sayıda yazı, mesaj yayınlanmış, açıklama yapılmış ve bunlar gazete köşelerinde, dergi sayfalarında ve zamanın ruhuna uygun olarak sosyal medyada yerini almıştır. Aslında rahmetli hoca daha hayattayken biyografisi, eserleri ve şahsiyeti ile ilgili yazılar yazılmış, değerlendirmeler yapılmış, ilmi toplantılar düzenlenmiş ve saygı programları yapılmıştır.⁴ Bu ya-

1 Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000, 34).

2 Genç, a.g.e., 358-359.

3 Bu toplantı İstanbul Üniversitesi İktisat fakültesi tarafından organize edilmiş, açılış konuşmalarını Rektör Mahmut Ak, Dekan Sayım Yorgun ve İktisat Tarihi ABD Başkanı Ahmet Kala yapmış ve bizim moderatörlüğümüzde Mete Tunçay, Murat Çizakça, Cornell Fleischer ve Şevket Pamuk sunuşlarını gerçekleştirmiştir. Bkz.: <https://www.youtube.com/watch?v=wtsHHiReNTg>

4 Bu çerçevede Beşir Ayvazoğlu'nun bundan çeyrek asır önce,1996 yılında kaleme aldığı biyografi yazısı hem ilk örnek olmuş hem de sonra yazılanlara referans oluşturmuştur. Bu bağlamda kaleme alınmış yazıların belli baş-

zının amacını aşsa da bu faaliyetlerin bir envanterini çıkarmak ve yayınlamak elbette anlamlı olacaktır. Bu bağlamda, burada hatırlatmakta fayda mülhaza ettiğim bir derleme, hocanın vefatından hemen sonra hazırlanmış ve bir pdf dosyası şeklinde açık kaynak olarak paylaşılmış, ilgililerin kullanımına sunulmuştur.⁵

HAYATI: ÜÇ ŞEHİR

Mehmet Genç, 4 Mayıs 1934'te Artvin'in Arhavi ilçesine bağlı Ke-merköprü köyünde doğmuştur. Orta halli bir ailenin yedi çocuğunun en küçüğüdür. Daha küçük yaşlarında babasının adı bir kan davasına karışmış, işin aslı ortaya çıkıp adalet tecelli edinceye kadar Ali Rıza Bey dört sene Rize Cezaevinde yatmıştır. Bu yıllar çocuk Mehmet'in belleğinden hiç çıkmayan zamanlar olmuştur. Öyle ki babasını ancak 1938 yılında hapisten çıktıktan sonra, yani dört yaşında tanıyabilmiştir. Fakat cezaevinden çıktıktan sonraki babası hapse girmeden önceki babası değildir. Ali Rıza Bey hapse girmeden önce sınırlı bir tahsile sahip, eski yazı okuyabilen biriyece cezaevindeyken koğuştta tanıştığı hatırı sayılır bir din aliminden hem Arapça hem de tefsir, fıkıh, hadis gibi alanlarda temel bilgiler edinmiştir. Babası artık kendi çapında bir din hocası olmuş, evde dini sohbetler yapmaya, bir süre sonra da fahri hocalık yapmaya başlamıştır. Babasının bu durumu hocanın üzerinde çok etkili olmuş, özellikle Osmanlıca okuma yazması dikkatinden kaçmamıştır.⁶

İlkokula köyünde 1940 yılında, tam da küçük Mehmet'in okul çağına geldiği sene açılan, üç sınıflı bir okulda başladı. Ortaokul için

İları şunlardır: Beşir Ayvazoğlu, "Mehmet Genç", *Siretler ve Suretler*, (Kapı Yayınları, 2017, 146-159). (Yazının ilk versiyonu bir dergide 1996 yılında yayımlanmış, daha sonra *Siretler ve Suretler* kitabının 2000 tarihli Ötüken baskısında yer almıştır); Abdullah Mesut Küçükkalay, "Kaotik Bilgiden Senkronik Bilgiye Bir İktisat Tarihi Teorisyeni: Mehmet Genç", *Divan*, 2007/1, 107-164; Erol Özvar, "Mehmet Genç: Belgeden Modele Uzanan Bir Portre", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Sayı:12, 2000, 143-155; Abdüllatif Çeviker, "Bir Arşiv Emekçisi: Mehmet Genç", *Yaşayan Türk Tarihçileri* (Editör: Ahmet Şimşek), (Pegem Akademi Yayınları, İstanbul, 2017), 251-261; Atilla Lök, "Tarihçinin Mutfağı", *Toplumsal Tarih Dergisi*, Sayı: XIII/75, Mart 2000, 46-48.

5 Muhammet Negiz (Derleyen). Bir İmparatorluğun İktisat Tarihçisi Mehmet Genç. (2021). <http://works.bepress.com/muhammet-negiz/90/>

6 Ayvazoğlu, a.g.e., 146-147.

Hopa'ya gitti ve oradan 1949 yılında mezun oldu. Bu arada maddi sıkıntılar nedeniyle eğitimine bir yıl ara vermek zorunda kaldı. Bilahare devlet parasız yatılı sınavlarına girdi ve Haydarpaşa Lisesini kazandı. Böylece İstanbul serüveninin birinci ayağı başlamış oldu.

Haydarpaşa lisesi Genç'in hayatında önemli bir yere sahiptir. İstanbul'u, bir anlamda dünyayı tanınması burada başlamış, ilk ideolojik şekillenmesi de yine buradaki hocaları üzerinden olmuştur. Nihal Atsız dersine girmemesine rağmen kendisi onun kimi ders ve konferanslarını takip etmiş ve kendisinden çok etkilenmiştir. Mesela tarih, edebiyat ve felsefeye ilgisi Atsız üzerinden başlamıştır.

Lisede sosyal bilimlerden çok sayısal bilimlere ve özellikle de matematiğe ilgi duymuştur. Bunun yanında gramer ile ilgilendiğini de eklemek gerekir. Yıllar sonra üniversiteyi bitirip iktisat tarihinde asistan olup arşive girdiğinde de sayılarla, rakamlarla, tablolarla özel olarak ilgilenmesinin tesadüf eseri olmadığı görülmektedir. Yine gramere olan ilgisi de başta Fransızca ve İngilizce olmak üzere dil öğrenme noktasındaki ısrarlı arzusunu beslemiş olmalıdır. Yıllar içinde çok iyi derecede Fransızca, yine iyi seviyede İngilizce öğrenecektir.

Mehmet Genç liseyi bitirdikten sonra üniversite seçiminde tereddüt eder. Bir yanda matematik tutkusu, diğer yanda ailesinin prestijli bir iş beklentisi arasında kalır. Nihayet ailesinin beklentileri baskın çıkar ve 1953 yılında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesinin Maliye-İktisat bölümüne kaydolar. Artık o bir Mülkiyeli olmuş, kendisi için Ankara ve Mülkiye yılları başlamıştır.

Mülkiyede okurken derslerin dışında, lisede daha çok da Atsız'ın etkisiyle yöneldiği ırkçı düşünceyi daha da derinleştirmeyi ve dahası bu düşünce sistemini kendi kaynaklarından takip etmeyi ister. Bu anlamda Gobinau'nun ırkçılığın temel referansı olarak gösterilen *Irkların Eşitsizliği Üzerine* isimli kitabını Fransızca aslından okumak için zamanının önemli bir kısmını Fransızca öğrenmeye ayırır. Bir taraftan da ırkçı felsefenin Alman dünyasındaki kaynaklarının takibi, özellikle de Friedrich Nietzsche ve Arthur Schopenhauer'i aslından okumak için Almancaya başlar, fakat Almancada Fransızcadaki gösterdiği performansı gösteremez. Mezun olduğunda ırkçı literatürü okumayı büyük ölçüde tamamlamış ve zaman içinde radikal ırkçılıktan ılımlı milliyetçiliğe yönelmiştir.⁷

Ankara'daki öğrencilik yıllarında okulda beraber olduğu arkadaş grubu ideolojik olarak farklılık gösterir. Bu durum onun fark-

⁷ Ayvazoğlu, a.g.e., 149-150.

lı dünya görüşlerinden kişilerle iletişimini ve dostluğunu tahkim eder. Kendi devresi ya da bir alt, bir üst devresi olmak üzere yakın arkadaşları arasında Mete Tunçay, Sezai Karakoç, Cemal Süreyya, Mehmet Şevket Eygi, Taner Timur, Yalçın Küçük, Ergin Günçe, Orhan Duru gibi isimleri görürüz.

Mehmet Genç'in hem konferanslarında hem de sohbetlerinde sıkça anlattığı bir konu da Mülkiyede okurken yakalandığı verem hastalığıdır. Halk arasında ince hastalık olarak bilinen tüberküloz ölümcül bir hastalıktır ve Genç de bu hastalığa yakalanınca ölüm duygusunu yakından tadar. Aslında hastalık tesadüfen bir rapor alımı esnasında ortaya çıkar ve dispanserde tedavisine başlanır. Genç; doktorun, öğrencilerine kendi filmini gösterirken “gelin gelin işte tipik bir vaka” deyişine çok şaşırır. Bu heyecan onu ilmi teccüsün nasıl bir şey olduğu konusunda etkiler: “Doğrusu dehşet içindeyim, tedavi edilebiliyormuş ama ben popüler verem imajına bakarak, tamam artık yolun sonuna geldim diye düşünüyorum. Bu arada doktorun şaşırtıcı heyecanı...İnanır mısınız, o anda, belli belirsiz bir şekilde ilim heyecanının niteliğini kavramıştım sanki”.⁸

Hoca hastanede yaklaşık altı ay kalır. Bu sürede en yakın dostluğu Osman Yüksel Serdengeçti'den görür. Onun da etkisiyle edebiyata, daha çok da romana ilgisi artar. Bu dönemde başta edebi klasikler olmak üzere çok sayıda roman okur. Doğal olarak bir yıl kaybeder ama kaybettiği bu bir yılın kendisine birkaç yıllık katkı yaptığını bilir. 1958 yılında Mülkiyeden mezun olur. Mezuniyet sonrasında artık akademik çalışmalar yapmaya karar verir ve fakültede asistan olmak ister ancak bu arzusu gerçekleşmez. Hoca bunu sağcı olmasına bağlar. O da yurtdışı eğitimi için Fransız Kültür Ataşeliğinin burs programına başvurur ve Fransa'dan kabul alır. Ama aldığı burs yönetim sosyolojisi alanı içindir. O ise bilgi sosyolojisi çalışmak istemektedir. Sonuçta Fransa meselesi de kapanır ve 1959 yılında memuriyete girerek Ankara'da maiyet memuru olarak çalışmaya başlar. Bir süre sonra da Şereflikoçhisar'a kaymakam vekili tayin edilir. Ama o hayatından memnun değildir, zira ilmi çalışma arzusu hala içinde bir ukde olarak yerini korumaktadır.⁹

Bir süre sonra lise okumak için ilk defa ayak bastığı ve o andan itibaren çok sevdiği İstanbul'a dönme vaktinin geldiğine karar verir. İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi İktisat Tarihi Kürsüsünün

⁸ Ayvazoğlu, a.g.e., 150.

⁹ Ayvazoğlu, a.g.e., 150-151.

1959 yılında verdiği ilana başvurur. Üzerinde kapsamlı okumalar yapıp etkilendiği Max Weber'in bir sosyolog ve tarihçi olarak yaptıklarını kendisinin de yapabileceğini düşünmesi bu tercihinde etkili olur. Sınava girer, başarılı olur ve "Türkiye'de ilk defa, dilerim son olmaz, bir bilim adamının nasıl bir insan tipi olduğunu onun şahsında müşahede fırsatı buldum" dediği Ömer Lütfi Barkan'ın asistanı olarak akademik hayata adımını atar.¹⁰

Genç ilk zamanlarda iktisat tarihine ısınmaz. Daha çok sosyolojiye dönük olan yüzünü gören Barkan onun için sosyoloji kürsüsünde bir kadro açabileceğini de söyler. Ama o devam etmek ve başarmak ister. Bu arada sıkıntılı dönemleri de olur ve Ayhan Songar'ın kliniğinde bir süre tedavi görür. Tez olarak Sanayi Devriminin Osmanlı Sanayisine Etkisi konusunu belirler. Okumalarını yine başta Fransızca olmak üzere yabancı kaynaklar üzerinden yapar. Kitaplar, seyahatnameler, raporlar ve birtakım ikincil kaynakları inceler fakat meselenin bu şekilde aşılamayacağını, Osmanlı'nın orijinal kaynak ve kayıtları olmaksızın bunun tamamlanamayacağını düşünerek Osmanlı Arşivinde araştırmalarına başlar. İşte bu andan itibaren, hayatının sonuna kadar bu arşiv onun için neredeyse kutusal bir mekân haline gelir.

Mehmet Genç 1960 yılında başladığı İktisat Tarihi Kürsüsündeki doktorasını zamanında tamamlayamadığı için akademik pozisyonu 1965 yılında uzman olarak değişir. O bu unvanlardan bağımsız olarak hararetle çalışmalarına devam eder. 1972 yılında askere gider ve tarihin bir cilvesi olarak askerliğini Artvin'de yapar. Böylelikle hafta sonlarında ailesini ve özellikle de sevgili annesini ziyaret etme şansına sahip olur. Bu durumu "Allah'ın bir lütfu" olarak zikreder. Hocası Barkan 1973'te emekli olur, 1979 yılında da vefat eder. Genç'in Barkan'dan sonra iktisat tarihi kürsüsündeki görevi devam etse de kendisi artık buradaki görevinden eskiden aldığı tadı alamaz fakat yine de 1982 yılına kadar burada çalışmaya devam eder.

Mehmet Hoca, İstanbul Üniversitesinden ayrıldıktan sonra, 1983 yılında Marmara Üniversitesi Tarih bölümünde öğretim görevlisi olarak çalışmaya başladı. Bu görevi 1999 yılına kadar devam etti ve aynı yıl emekli oldu. Bir taraftan da 1985-2002 yılları arasında İstanbul Üniversitesi Sosyoloji bölümünde yarı zamanlı olarak yüksek lisans ve doktora dersleri verdi. Aynı şekilde yarı zamanlı olarak 1999-2006 arasında İstanbul Teknik Üniversitesi İnsan ve Toplum

¹⁰Genç, a.g.e., 9.

Bilimleri Programında, 1999-2009 arasında da Bilgi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümünde dersler verdi.

Yurtdışı seyahatleri dışında ilk defa uzun süreli olarak ABD'ye gitti. 1990 yılında Cornell Fleischer'in davet ve tavassutuyla misafir öğretim üyesi olarak bahar dönemini St. Louis'de bulunan Washington Üniversitesinde geçirdi. Çalışmalarını The Center for the Study of Islamic Societies and Civilisation isimli araştırma merkezinde sürdürdü.

2010'da İstanbul Şehir Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Tarih Bölümünde öğretim görevlisi olarak çalışmaya başladı ve ölümüne kadar bu görevi sürdürdü. Ahir ömründe, en rahat çalıştığı, huzurlu olduğu üniversitesinin kapanması onu derinden sarstı.

KİŞİLİĞİ: ZARIFLARIN PİRİ

Mehmet Genç kesinlikle sıra dışı bir kişiliktir. Onu bir kalıba sokmak ya da bir kategori içinde ele almak neredeyse imkansızdır. Öyle sanıyorum ki böyle bir tablonun oluşmasında onun üst düzey zekâsı en temel belirleyicidir. Daha lise yıllarından itibaren hep bir arayış içinde olmuş, her şeyi sorgulamıştır. Gençliğinde sınırları zorlamıştır. Olgun yaşlarında da, her ne kadar bu dışarıya daha az yansısı da, benzer zorlamaların olduğu onu yakından tanıyanlar tarafından bilinir. Bu durum bir çeşit yalnızlık duygusudur. Kendisini anlayacak bir düzeyin eksikliği, onu hep çevresini idare eden bir pozisyona sokmuştur.

Hoca ile ilgili en önemli tanımlayıcı sıfat ne diye sorulsa kahr ekseriyetin vereceği cevap zarafet olacaktır. O zariflerin piriydi. Muhatabıyla arasındaki mesafeyi korur, mütebessim bir yüzle onu dinler ve mutlaka yaşlı genç, hoca öğrenci fark etmeksizin siz diye hitap ederdi. Aslında zarafetini tevazuuyla tamamlardı. Onun tevazuu yapay değil sahici, kibrin uğramadığı vakur bir tevazuuydu. Bir öğrencisi için yaptıkları bazen insanı şaşırtırdı. Onunla saatlerce ilgilenir, elindeki kaynakları hiçbir yüksünme olmadan paylaşırdı. Yani tevazuu cömertlikle taçlanırdı. Vermekten, paylaşmaktan büyük bir haz alırdı.

Hocanın vefatından sonra düşünülen tarihlerden biri Ebubekir Şahin'e ait olup, hocanın zarafetine işaret etmekteydi:

*“Yitdi bir ahter bugün, Kan-ı faziletli O
Genç idi Mehmed Hoca, Genc-i zarafetti O”.*¹¹

O hiçbir zaman popüler olmayı sevmemi. Öne çıkmak için özel çaba sarf etmedi, aksine arkalarda kalmayı bilerek ve isteyerek tercih etti. “Bilmeye gayret etti, bilinmeye değil”.¹² 2001 yılında Aydın Doğan Vakfı Ödülü için kendisinden habersiz olarak birisi hocanın henüz yayınlanmış kitabını önermiş ve esere mansiyon ödülü verilmişti. Hoca bunu öğrenince son derece üzülmüş ve vakfa tarihe geçecek ders niteliğinde bir mektup yazmıştı. Orada yazdıkları da aslında yukarıda ifade etmeye çalıştığımız karakterinin yansıması şeklindeydi:

“Ödüller kazanmak ve popüler olmak benim hayat tercihlerim arasında yer almaz. İtibarı pek yüksek olan vakfınızın vereceği tarih ödülü için herhangi bir başvuruda bulunmamış olmakla da bu tutumumu imâ etmiş olduğumu düşünüyordum. Seçiciler kurulunuzun saygı değer üyelerinin kitabım hakkında verdikleri kararlar, bu konuda benim de yanılmış olduğumu ortaya koyan bir yanlışlığa düşüklerini görüyorum...”

Hoca kendini anlatmayı, kendi kişisel dünyasından bahsetmeyi sevmezdi. Bir konferansında şöyle diyordu: “Kendimden bahsetmeyi pek sevemedim. Nedeni, başkalarının hakkına zarar verebilmektir. Hatıra anlatırken başkalarından bahsetmek gerekir. O vakit hakkında konuştuğularımın hakkına girmekten bir Müslüman olarak korkarım. O nedenle hem kendimden hem de başkalarından bahsetmeyi sevmedim.”¹³

Mehmet Genç, kelimenin gerçek anlamıyla bir ilim adamıydı. Onun için tek hakikat vardı, o da ilmi hakikatti. Halil Berktaş onun için “Gerçek anlamıyla, kelimenin tam anlamıyla bir alimi kaybettik. Çok özel kişiliği olan bir alimi kaybettik Mehmet hocanın şahsında. Çok mütevazı, çok çalışkan, gerçekten sanat için sanat denir ya, ilim için ilim, bilim için bilim tutkunu, hayatını buna vakfetmiş, böyle çok nev’i şahsına münhasır bir insanı kaybettik” diyerek bu gerçeği vurgulamaktaydı.¹⁴ İdris Bostan hocanın tarih-

11 Buradaki “genc” kelimesi “hazine” anlamında olup hocayı “zarafetin hazinesi” olarak tanımlar.

12 Abdülhamit Kırmızı, <https://serbestiyet.com/featured/kalanlardan-mehmet-genc-54577/>

13 https://www.youtube.com/watch?v=8_zxDAH2mqM

14 Halil Berktaş, Serbestiyet.com, 19 Mart 2021.

çiliğini ve ilmi yaklaşımını şu cümlelerle özetliyordu: “Öncelikle o, ‘fenâfi’l-ilm’ sıfatına layık günümüzün mütebahhir bir âlimi idi... Mehmet Bey’in ihtisas tarihçiliğine önem verdiğini, her zaman konuların derinlemesine çalışılması gerektiğini vurguladığını belirtmek gerekir. Her yeni konu karşısında dikkat kesilmesinin ve anlamak üzere sorular sormasının sebebi buydu. Neyi bildiğini ve neyi bilmediğini iyi biliyordu ama bildiğini tam biliyordu.” diye başlıyordu.¹⁵ Şükrü Hanioglu ise günümüzdeki hocaların hali pürmelalini de hesaba katarak hocayı literal anlamda değil, kelimenin tam anlamıyla “alim” olarak niteliyordu: “Pek çoğu gerçek üniversitelerde memur olamayacak ‘akademisyenler’in sabahtan yatsıya televizyonlarda ahkâm kestiği bir ülkede kelimenin literal değil aslı anlamında “âlim” bir insan olan merhum Genç, temel değerlendirme ölçütleri “televizyon” görünürlüğü ve “sosyal medya” tık sayısı olan piyasadan “kovulmuş,” buna karşılık, Osmanlı ekonomik, malî ve iktisadî düşünce tarihimizi anlamamıza yaptığı büyük katkılarla, yaşamı süresince “hoca”, vefatı sonrasında geride bıraktığı eserleriyle “emvât-ı lâyemut” mertebesine ulaşabilen nadir bilim insanlarımızdan birisi olmuştur.”¹⁶ Mehmet hoca tarihçiydi, iktisat tarihçisiydi, sosyal bilimciydi ama daha önemlisi o bir entelektüeldi. İlgi alanı da düşünce dünyası da çok genişti. Bu engin birikim dostlarının her daim istifade ettikleri bir kaynaktı. Ayhan Aktar’ın deyişiyle o, “sağlam bir kayanın üzerine inşa edilmiş deniz feneri gibi bir insandı. Hem belirli aralıklarla ışık verir, size nerede durduğunuzu hatırlatır hem de hayatta doğru bir rota çizmeniz için size yön gösterirdi.”¹⁷ Mustafa Özel, hocayla ilgili bir değerlendirmesinde hem ilmi tarzına hem de kişiliğine referans vermiş oluyordu: “Mehmet Genç gülümseyen Osmanlı tarihiydi. Osmanlı ve ‘erken modern’ dünya tarihi. Az ve öz yazdı. Çok ve öz konuştu. Meydan yahut salonlarda değil, kuytularda, çay ve kahve eşliğinde, dostlarının kulağına fısıldayarak. Sözleri, onu dinleme talihine erenler için, her geçen gün kıymetlenen bir senetti.”¹⁸

Rahmetliyi en iyi tanıyan kişilerden bir olan Engin Deniz Akarlı’nın sözleri, ifade etmeye çalıştığımız şeyin bir özeti gibidir:

15 İdris Bostan, “Mehmet Genç İçin”, *Dergâh*, Sayı: 375, Mayıs 2021, 22-23.

16 Şükrü Hanioglu, “Fariza-i Haccı Eda Eden Bir Karınca”, *Karar Gazetesi*, 23 Mart 2021.

17 Ayhan Aktar, <https://www.diken.com.tr/hac-yolunda-bir-karinca-mehmet-gencin-ardindan/>

18 Mustafa Özel, “Mehmet Genç ve Sanata Dönüşen Tarihçilik”, *Nihayet*, Nisan 2021, 4.

“Mehmet Genç Hoca, genç-yaşlı, kadın-erkek, doğulu-batılı veya doğucu-batıcı... böyle farklı özelliklere sahip her çevreden gelen herkesin yürekten sevdiği ve saydığı bir insandı. Mehmet Genç Hoca’ımızı bu mertebeye taşıyan hasletleri, onu anmak için yaptığımız bu toplantıya katılanlar yakından bilirler. Başta güler yüzü, sakin tabiatı, tevazuu, ilim ve irfanı, hoş sohbeti, alicenaplığı ile hepimizin yüreğinde taht kurmuş bir insandı Mehmet Genç.”¹⁹

Hocanın sohbetlerinin tadına doyum olmazdı. Bu sohbetler zamanla seansa dönüşür, kâh yemekhanede kâh açık alanda bazen de odasında her türden konunun konuşulup tartışıldığı birer ziyafet sofrasına dönüşürdü. Kıvrak zekasıyla mütenasip bir şekilde çok nüktedan biriydi. Çok fıkra bilir, anlatmayı sever, gerekli gereksiz değil, bir bilimsel sunuş ya da sohbet esnasında konunun özüne işaret edecek bir şekilde taşı gediğine oturtarak anlatırdı fıkralarını. Hüseyin Hatemi daha asistanlık yıllarından itibaren bu özelliğine dikkat çekmektedir: “Asistanlık süremde İstanbul Üniversitesinde İktisat ve Hukuk Fakülteleri birbirine daha yakındı. Öğretim üyesi kadrosu dardı, arkadaşlık ilişkileri güçlüydü. Karşılıklı ziyaretler yapılırdı. Rahmetli Mehmet Bey ile sık görüşürdüm. Güler yüzlü çelebi bir zat idi. 1969’larda Marmara Kiraathanesinde görüşürdük.

‘Rastlasam orda eğer hazreti Mehmet Gence

Kahveden ayırlamam ben tabii erkence

Sohbetinden alınır ab-ı hayat tesiri

Şehd u şeker gibidir tarz-ı beyanı bence’ dörtlüğünü bu vesileyle yazmıştım.”²⁰

Merhum hocamızın hayatında klasik batı müziğinin ayrı bir yeri vardı. Kendisi kelimenin tam anlamıyla bir Richard Wagner hayranıydı. 19. Yüzyılın meşhur bestecilerinden olan Wagner aynı zamanda yazdıkları ve polemikleriyle de meşhurdu. Hoca Wagner’in operalarını Osmanlıya benzetirdi. Yavaş yavaş başlar ve derinleşerek bir zirve yapar, sonra yavaşlamaya başlar ve ne zaman bittiğini tam anlayamadan bitiverirdi. Ona göre Osmanlı kurumları da böyleydi. Oluşmaları epey bir vakit alır, sonra olgunlaşarak şahikasına çıkar ve nihayet çözülmeye başlar ve tam olarak ne zaman sonlandığını belirlemek kolay olmaz. Wagner, araştırmalarını yaparken

19Engin Deniz Akarlı, “Mehmet Genç İhtifali İçin”, *Mehmet Genç İhtifali*, Bilim ve Sanat Vakfı, 17 Nisan 2021.

20Hüseyin Hatemi’nin ‘Mehmet Genç ile tanışıklığımızı anlatır mısınız’ sorusuna twitter üzerinden verdiği cevap: 09.10. 28 Nis 2021.

de Genç'in yardımına koşardı. Hoca bu hususu kitabının önsözüne eklemekten geri durmamıştı: "...Ama çok kere tek başıma problemi çözmek zorunda kaldığım hallerde en evrensel ve benim için en güvenilir yolu seçerek müzik dinledim. En zor problemleri çözmede, tıkanan düşünce açmazlarını aşmada bana en çok yardımcı olan Wagner'in operaları oldu."²¹ Mustafa Özel de, hocayla Wagner ilişkisini şöyle vurgular: "Mehmet Genç'in gösterişsiz ilim hayatına yön veren büyük sorulardan biri Wagner'in müziğine benzettiği Osmanlı kurumlarının ortaya çıkış, yükseliş ve geri çekilişleriydi. Tıpkı, Bizans'tan sonra dünya tarihindeki en uzun ömürlü devleti ayakta tutan topyekûn Osmanlı toplum ve iktisat sistemi gibi..."²²

ESERLERİ: "YAPTIKLARIM YAPACAKLARIMIN YAN ÜRÜNÜDÜR"

Mehmet Genç, müktesebatıyla mukayese edilirse, az yazmış ve fakat yazdıklarını adeta imbikten damıtırcasına bir titizlik içinde kaleme almıştır. O bakımdan çalışmaları nicelik olarak fazla değilse de nitelik olarak paradigma değiştirici araştırmalardır. Bu anlamda hocanın kimi makaleleri genel olarak Osmanlı tarihi, özel olarak da Osmanlı iktisat tarihi sahasında ufuk açıcı ve kurucu çalışmalardır. Bu çalışmalar zaman içinde tarihçilerin içinde bulunduğu statüko-yu sarsmış, birer açıklama modeli halini almıştır.

Mehmet Hoca müstakil olarak bir kitap çalışması yapmamıştır. Uzun yıllar süren araştırmalarını 2000 yılında yayınladığı ve bir anlamda onun *opus magnumu* sayılan *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi* isimli kitapta bir araya getirmiştir.²³ Bu kitabın hikayesi bir anlamda Genç'in bir otobiyografisi gibidir. Kitabın Teşekkürname başlıklı kısmında Hoca, arkadaş ve ailesine şükranlarını sunarken Ötüken Yayınlarına ettiği teşekkür aslında söylemek istediğimizi daha açık ifade ediyor: "Ötüken Yayınevi ile onun değerli yöneticisi Nurhan Alpay'ın yardımları ise kelimelerle ifade edilmesi imkânsız düzeydedir. Benden Osmanlı İktisat Tarihi hakkında bir kitap hazırlamamı, üstelik peşin bir ödeme yaparak,

21 Genç, a.g.e., 32.

22 Mustafa Özel, "Ekonomide Adalet ve Şeref: Wagner, Nietzsche ve Mehmet Genç", *Nihayet*, Mayıs 2021, 5.

23 Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000, 367 sayfa). Kitabın 2019 yılında 17. baskısı yayınlanmıştır.

talep ettikleri tarihten bugüne kadar geçmiş olan süre tam 20 yıldır. Hazreti Eyüp sabrı ile bekledikleri bu uzun zaman boyunca en ufak bir imalarına dahi maruz kalmadım. Dünyada böyle erdem örneklerinin bulunduğunu kanıtlama mutluluğunu yaşamak için bile insan, eserini tamamlamayı ancak bu kadar geciktirebilirdi. Ama benim gecikmemin başka sebepleri de vardır, önsözde onları yeterince anlattım, sanırım.”²⁴

Bilim ve Sanat Vakfı’nda, Türkiye Araştırmaları Merkezi tarafından düzenlenen Bir Kitap Bir Yazar Programı çerçevesinde Mehmet Genç ile kitabı, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Devlet ve Ekonomi* hakkında yapılan toplantıda hocanın kitabıyla ilgili açıklama ve özelleştirileri de buraya kaydedilmeyi hak etmektedir: “Bu bir kitaptan çok, farklı parçalardan oluşan, her biri kendi başına yaşayabilecek yahut rahatça ve diğerlerine fazla zarar vermeden ölebilecek bölmeleri bir araya getiren bir inşadan ibarettir. Bölmeler birbirinden tümü ile kopuk değildir şüphesiz. Aynı zihnin kompleks bir problemle, daha doğrusu birbirini doğuran problemlerle uğraşmasından kaynaklanan bir bağlantıya sahiptirler. Ama kitabı oluşturan bu bağlantı bir bakıma bir başarısızlığın da hikayesidir. Zihni bir otobiyografi denemesi olarak önsöz bu hikâyeyi net şekilde özetler. Kitabın en önemli kısmı budur bence.”²⁵

Hocanın hazırlayıcısı olarak adını taşıyan bir diğer eser, bir araştırma projesi olarak hazırlanan ve 2006 yılında Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi tarafından yayınlanan *Osmanlı Maliyesi Kurumlar ve Bütçeler 1-2*, başlıklı kitaptır. Kitap iki cilt olarak hazırlanmış, birinci cildinde Osmanlı Maliyesi ve kurumlarıyla ilgili 12 araştırmacının yazılarına yer verilmiştir. İkinci ciltte ise örnek bütçe metinlerine yer verilmiş olup bu çerçevede 11 adet bütçe örneği yer almıştır.²⁶

Hocanın ulusal ve uluslararası sempozyum ve toplantılarda yaptığı sunuşlar, üniversite, vakıf, dernek vb. kuruluşlarda verdiği konferanslar, kendisiyle yapılan çok sayıda söyleşiler, yaptığı televizyon ve radyo konuşmaları gibi pek çok sayıda metne dökülmüş veya kayıt halinde bulunan malzemesi, ayrıca değerlendirilip

24 Mehmet Genç, a.g.e., s, 11-12.

25 “Mehmet Genç İle ‘Osmanlıda Devlet ve Ekonomi’ Üzerine”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)*, C. 1, S. 1, 2003, 369.

26 Mehmet Genç-Erol Özvar (Hazırlayanlar), *Osmanlı Maliyesi Kurumlar ve Bütçeler 1-2*, (İstanbul: Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi Yayını, 2006).

kisve-i taba bürünmesi zor ve uzun bir zaman alacak olsa da elbette çok yararlı olacaktır. Bu çerçevede kendisiyle yapılan konuşmalardan ilkinin kitaba dönüşmüş olması ve vefatından önce bu çalışmayı görmüş olması sevindiricidir. *Osmanlı Ekonomisine Dair Konuşmalar-I* başlığıyla bu yıl yayınlanan çalışmanın devamının gelmesi çok anlamlı olacaktır.²⁷

Mehmet Genç'in yukarıda bahsettiğimiz paradigma değiştirci araştırmaları arasında öne çıkan çalışmalarını Osmanlı İktisadi Dünya Görüşünü açıklayan Üçlü Sacayak Modeli, Malikane Sistemi, Bir Kriz Yüzyılı Olarak 18. Yüzyıl, Esham Sistemi, Dönemlendirme meselesi olarak sıralayabiliriz. Onun ürettikleri var olan ezberleri bozan çalışmalardır. Bu özellikleri dolayısıyla yazdıkları sadece yurtiçinde değil, uluslararası düzeyde de önemli bir aksü-lamel bulmuştur.

Merhum Genç'in önemli çalışmaları önce ya bir sempozyum ya da bir akademik toplantıda yapılan sunuşlar olarak yani sözlü bir formda ortaya çıkmıştır. Bu yöntemle dinleyenlerin muhtemel soruları, itirazları ya da geri beslemelerinin neler olduğunu belki de görmek istemiştir. Hatta aynı konuyu birden çok defa sunarak pekişmesini de sağlamıştır. Belli bir zamanı müteakip de nihai şeklini verip kâğıda dökmüştür.²⁸

Onun Osmanlı maliyesinin işleyişi ve iltizam usulündeki değişiklikleri ele aldığı "*Osmanlı Maliyesinde Malikane Sistemi*"²⁹ ve bu çalışmanın devamı sayılabilecek "*18. Yüzyıla Ait Osmanlı Mali Verilerinin İktisadi Faaliyetin Göstergesi Olarak Kullanılabilirliği Üzerinde Bir Çalışma*"³⁰ isimli çalışmaları yukarıda da ifade edildiği gibi ezberleri bozmuştur. Devletin ekonomik hayatla olan ilişkisini esas alan "*18. Yüzyılda Osmanlı Ekonomisi ve Savaş*"³¹ çalışması Osmanlı'nın dünyada ortaya çıkan meydan okumalara karşı nasıl bir pozisyon aldığını göstermektedir. "*Osmanlı İktisadi Dünya Görüşünün İlkeleri*"³² başlıklı çalışmasıyla Osmanlı ekonomisinin nasıl işlediği, hangi temellere dayandığı ve hangi saiklerle hareket ettiğini ortaya koymuştur. Bunu yaparken bir modelleme geliştirmiş

27 Mehmet Genç-Erol Özvar, *Osmanlı Ekonomisine Dair Konuşmalar-I*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2021, 227 sayfa).

28 Erol Özvar, a.g.m., 144.

29 Genç, a.g.e., 99-152

30 Genç, a.g.e., 153-185.

31 Genç, a.g.e., 211-225.

32 Genç, a.g.e., 42-52.

ve üç ilkenin bir arada ve etkileşim içerisinde çalıştığını vurgulamıştır. Bunlar provizyonizm/iaşecilik, tradisyonalizm/gelenekçilik ve fiskalizm/vergililik ilkelerinden oluşan bir tripotuttur. Bu sisteme göre devletin en temel görevi halkının ihtiyaçlarını gidermek, bu anlamda her türlü malı bol, ucuz ve kaliteli bir şekilde sunmaktır. Kuşku yok ki bütün bunlar kadimden gelen, yani uzun dönemlere sâri uygulamaların çerçevesinde, yani kristalleşmiş bir gelenek ekseninde gerçekleşecektir. Elbette zikredilen sürecin iyi işleyebilmesi güçlü bir mali yapıya bağlıdır. Bu bakımdan devlet düzenli bir şekilde vergileri toplayacak, sadece toplamakla kalmayıp bunu artıracaktır. Yani hazine dolu olacaktır. Bu ilkelerin zaman içinde değişimine işaret eden çalışma ise “*Osmanlı İktisadi Dünya Görüşünün Klasik Prensiplerindeki Değişme*”³³ başlığını taşır. Burada klasikten moderne doğru geçişte oryaya çıkan iktisadi zihniyetin değişimi betimlenmektedir. Yine Genç’e göre Osmanlı için kullanılan klasik beşli dönemlendirme modelinin (kuruluş-yükseliş-duraklama-gerileme-yıkılış) de esas itibarıyla bir geçerliliği yoktur. Zira hocaya göre Osmanlı’nın Avrupa karşısındaki yaklaşık üç yüz yıllık ilerleyişi nasıl mucizevi ise yine yaklaşık iki yüz yıllık sanayileşmiş batı karşısındaki direnişi de aynı şekilde mucizevi olmuştur.

Mehmet Genç’in çalışmalarının etraflıca değerlendirildiği ilk ciddi toplantı, İstanbul Büyükşehir Belediyesi tarafından yapılan bir toplantıyla gerçekleşmiştir. “Türk Tarihçiliğinde Dört Sima: Halil İnalçık-Halil Sahillioğlu-Mehmet Genç-İlber Ortaylı” başlığıyla yapılan toplantı iki gün sürmüş ve sonrasında yapılan sunumlar kitaba dönüştürülerek yine Büyükşehir Belediyesi tarafından yayınlanmıştır.³⁴

Bu toplantının üçüncü oturumu “Uygulamadan Kurama Uzanan Bir Tarihçi: Mehmet Genç” başlığını taşımaktadır. Dört konuşmacının olduğu oturumda, Murat Çizakça “Mehmet Genç ile Beraber İktisat Tarihi Araştırmalarında Geçen Bir Otuz Beş Yıl” başlıklı bir sunum yapmış ve Genç’in Osmanlı ekonomisini anlamak için geliştirdiği sacayağı modelini tartışmış, bu modelin bir taraftan Osmanlı iktisadi sistemini açıklayan yegâne model olduğunu ifade

³³Genç, a.g.e., 87-96.

³⁴Alper Çeker, *Türk Tarihçiliğinde Dört Sima: Halil İnalçık-Halil Sahillioğlu-Mehmet Genç-İlber Ortaylı*, (İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Kültür AŞ. Yayınları, 2006).

ederken diğer taraftan aynı modelin Roma-Bizans imparatorlukları için de geçerli olup olamayacağı üzerinde durmuştur.³⁵

İkinci tebliğ Ethem Eldem'e aittir ve "Mehmet Genç'in Osmanlı Klasik Sistemini Algılayışı" başlığını taşır. Eldem, Genç'in çalışmalarının önemini, kendisi açısından klasik dönem XVI. yüzyıl veya modern dönem XIX. yüzyıl araştırmalarından farklı olarak bir kriz dönemi olarak görülebilecek XVIII. yüzyıla yoğunlaştırmasını anlamlı bulur. Bu dönemi çalışanların ve dolayısıyla bilimsel çıktılarının sayıca az olması nedeniyle mevcut belirsizlikler Genç'in yaptığı araştırmalarla günışığına kavuşmuştur. Eldem özellikle de ekonomi, savaş ve kriz ilişkileri üzerinde durmuştur.³⁶

Toplantının Üçüncü konuşmacısı Antony Greenwood'dur ve sunuşu "Osmanlıda Provizyonizmin Uygulama Alanlarına Bir Örnek: İstanbulun Et İaşesi" başlığını taşır. Greenwood sunuşunda Genç'in geliştirdiği üçlü sacayak modelinin ayaklarından biri olan Provizyonizm/İaşecilik ilkesini tartışmıştır. Aslında bu prensibin işleyip işlemediğini imparatorluğun payitahtı ve halkın en temel ihtiyacı olan et temini üzerinden test etmiş ve sistemin işlediğini, hatta kabaca üç yüz yıl boyunca çok da değişmediğini gözlediğini ifade etmiştir.³⁷

Dördüncü ve sonuncu konuşmacı Ariel Salzman "Mehmet Genç; İktisat Tarihçisi" başlıklı bir sunuş yapmıştır. Salzman Genç'in tezlerini, birtakım, dünyaca meşhur iktisatçı ve iktisat tarihçilerinin yaklaşımlarıyla karşılaştırmıştır. Hocanın yaptıklarını kendi deyimiyile "uzun XVIII. Yüzyıl"ın ötesinde anlamı olduğunu vurgulamıştır. Hocayı sorduğu sorular ve kullandığı yöntemler itibariyle "kurumsalcı iktisat" okuluna yakın bulmuştur. Salzman'a göre hem "Osmanlı İktisadi Dünya Görüşünün İlkeleri", hem de "Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi" başlıklı makaleleriyle Mehmet Genç bir kuramcı olduğunu ortaya koymuştur. Ve

35 Murat Çizakça, "Mehmet Genç ile Beraber İktisat Tarihi Araştırmalarında Geçen Bir Otuz beş Yıl", *Türk Tarihçiliğinde Dört Sima: Halil İnalcık-Halil Sahillioğlu-Mehmet Genç-İlber Ortaylı*, (İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Kültür AŞ. Yayınları, 2006), 99-107.

36 Ethem Eldem, "Mehmet Genç'in Osmanlı Klasik Sistemini Algılayışı", *Türk Tarihçiliğinde Dört Sima*, (İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Kültür AŞ. Yayınları, 2006), 108-114.

37 Antony Greenwood, "Osmanlıda Provizyonizmin Uygulama Alanlarına Bir Örnek: İstanbul'un Et İaşesi", *Türk Tarihçiliğinde Dört Sima*, (İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Kültür AŞ. Yayınları, 2006), 115-121.

bunu hem iktisat hem de tarih konusundaki yetkinliği sayesinde gerçekleştirebilmiştir.³⁸

Mehmet hoca sunuşları takip etmiş ve sonrasında “Yaptıklarım Yapacaklarımın Yan Ürünüdür” başlıklı bir konuşma yapmıştır. Konuşmacılara ve dinleyenlere teşekkür ettikten sonra, şimdiye kadar yazdıklarının önemli bir kısmını asıl yazmayı planladığı araştırmaların yan ürünü olarak tanımlamıştır. Nihai gayesinin modern iktisadi büyüme karşısında Osmanlı’nın konumunu açıklamak olduğunu vurgulamıştır. Bu çerçevede kıvrak zekâsı ve ince hiciv yeteneğiyle oturumun esprili bir değerlendirmesini yapmayı da ihmal etmemiştir:

“Buraya gelirken dört kişi olacak diye biliyordum. Malum dört kişi İslam anlayışına göre cenaze gömmenin asgari ekibidir. Son anda beşe çıkarılmış olması ekibin gömme liyakatini güçleştirmiyor, aksine güçlendiriyor. Henüz ölmediğime göre, korktuğum diri diri gömülmekti. Entelektüel alimlerden, doğrusu, bu da beklenirdi. Hakkımda iyiliklerden oluşan konuşmalarla yetinselerdi, bu herhalde gömme törenidir diye düşüncektim. Ama böyle yapmadılar. Şüphesiz büyük iltifatları da ihtiva eden tahlil ve yorumlarına tenkitlerini de eklemeyi ihmal etmediler. Bunlardan ufuk açıcı birçok yeni fikirler edindiğimi itiraf etmeliyim.”³⁹

Genç, çalışmalarını belge transkripsiyonunun ötesine taşıyan ve belgeyi konuşturan derin analizleriyle ufuk açıcı tezler ortaya çıkarmıştır. Hanioglu’nun tespitiyle onun tarzı “belgeselciliğe indirgenemeyen belge kullanımı”dır: “Osmanlı geçmişini Barkan’ın açtığı yolda değerlendirme ve “büyük sorular”ı içi boş mega söylemler ve hamasî yorumlar yerine somut verilere dayanarak cevaplandırma alanında sivrilen akademisyenler arasında önde gelen isimlerden birisi de Mehmet Genç olmuştur...Osmanlı sınaî yapıları ve manifaktür işletmelerine ait verileri dönemsel biçimde inceleyerek Sanaî Devrimi’nin Osmanlı toplumu üzerindeki etkilerini araştıran Genç, uzun yıllar süren araştırma ve derinlikli tahlilleri sonrasında sadece bu konuyu değil, sınırlı süreli iltizamların yaşam süresince tasarruf olunan malikânelere dönüşümünün malî ve toplumsal neticelerini ortaya koyarak tarihî bir kırılmayı da aydınlatmış-

38Ariel Salzman, “Mehmet Genç; İktisat Tarihçisi”, *Türk Tarihçiliğinde Dört Sıma*, (İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Kültür AŞ. Yayınları, 2006), 132-141.

39Mehmet Genç, “Yaptıklarım Yapacaklarımın Yan Ürünüdür”, *Türk Tarihçiliğinde Dört Sıma*, (İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Kültür AŞ. Yayınları, 2006), 1142.

tır. Genç'in katkılarını, 'belge transliterasyonu ve yayımı'nı nihai hedef olarak gören, son tahlilde, paleografi uzmanlarının daha iyi yapabileceği çalışmalardan -ki tarihçiliğin buna indirgenmesi Türkiye'de hâlâ yaygın bir yaklaşımdır- ayıran, derinlikli analiz ve değişik dillerdeki literatürün değerlendirilmesiydi."⁴⁰

Genç'in çalışmaları incelendiğinde, yazdıklarını herhangi bir ideoloji ya da bilimsel ekolün yaklaşımları çerçevesinde yazmadığı görülecektir. Marksist, liberal ya da Osmanlıcı bir perspektif onun için belirleyici olmamıştır. O bakımdan özgün bir yaklaşım sahibidir. Bununla birlikte, Tarihçi Okul, Annales ve Kurumcu İktisat ekollerinin yaklaşımları çalışmalarına bir sentez olarak yansımıştır.⁴¹

Mehmet hocanın çok bilinmeyen çevirileri de vardır. Bunlardan biri Ahmed Djevad'ın *Les Turcs d'apres les auteurs celebres-Divers temoignages et opinions* isimli kitabıdır. Kitap Türkçeye *Yabancılarla Göre Eski Türkler* başlığıyla çevrilmiş olup bugün Milli Eğitim Bakanlığının tebliği çerçevesinde orta öğretim kurumlarında tavsiye edilen eserler listesine dahil edilmiştir.⁴²

Yine ünlü İtalyan iktisat tarihçisi Carlo Cipolla'nın *Economic History of World Population* başlığıyla 1960'ta yayınlanan kitabını Mehmet Sırrı Gezgin müstear ismiyle tercüme etmiş ve kitap *Dünya Nüfusunun İktisadi Tarihi* adıyla yayınlanmıştır.⁴³

Mehmet Genç'in akademik çalışmaları değerlendirilirken mutlaka üzerinde durulması gereken bir husus da Osmanlı Arşividir. Arşiv hocanın hayatının merkezidir. Neredeyse ömrünü geçirdiği yerdir. Arşive sıra dışı bir tutkuyla bağlıdır, çünkü sorularının cevabını bulacağı yer orasıdır. Her gidişinde farklı kaynaklara ulaşması, arşivi onun için bir hazine mesabesine çıkarmaktadır. Tabiatıyla çalışmalarında neredeyse arşiv vesikaları dışında referans vermemiştir. Hocanın arşivle olan bu fevkalade içiçeliği onun "arşivin piri" olarak görülmesine vesile olmuştur. Mustafa Kara hocanın vefatının ardından düştüğü tarihte aynı ifadeyi kullanmıştır:

40 Şükrü Hanioglu, "Fariza-i Haccı Eda Eden Bir Karınca", *Karar Gazetesi*, 23 Mart 2021.

41 Küçükcalay, a.g.m., 122.

42 Ahmed Djevad, *Yabancılarla Göre Eski Türkler*, (İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2013). (Kitabın Bedir, Yağmur ve Türk Dünyası gibi farklı yayınevlerinden yapılmış baskılarının olduğunu da hatırlamak gerekir).

43 Carlo Cipolla, *Dünya Nüfusunun İktisadi Tarihi*, (İstanbul, Ötügen Yayınları, 6. Baskı, 2021).

“Arşivin piri Hoca, Kemal nihriri Hoca
Sekiz cennete gitti, Artvinli Mehmed Hoca.”

Yazıyı sonlandırırken, hocamla olan hukukuma dair şu kısa değerlendirmeyi yapmadan geçemeyeceğim. Rahmetli hocamla kaderlerimizin kesiştiği iki yer var. Bunlardan birincisi İstanbul Üniversitesi İktisat Tarihi Kürsüsü, ikincisi Şehir Üniversitesi. Hoca kürsüde 1960 yılında asistan olmuş ve 1982’de ayrılmıştı. Ben o ayrıldıktan altı yıl sonra, 1988 yılında asistan oldum. İlk tanışmam da bu vesileyle oldu. Kürsünün tarihinden, değerinden konuştuğumuz bu ilk tanışmada. Sonrasında artık hocamız oldu ve gerek Osmanlı Arşivinde gerek tez çalışmalarımızda hep rehberimiz haline geldi. Ama benim hocayı asıl keşfim Barkan ve Türkiye’de İktisat Tarihi çalışmaları hakkında hazırladığım bir araştırma sırasında kendisiyle yaptığım uzun sohbetler sırasında oldu. Aslında ben Barkan’ı keşfe çıkmıştım ama hocayı keşfettiğimi gördüm. Ve bu hoca-öğrenci, baba-oğul şeklinde gelişen dostluk devam etti. Yıllar sonra, talihin benim için güzel bir cilvesi olarak, Şehir Üniversitesinin kurucu hoca kadrosuna yaptığımız daveti kabulüyle ilişkimiz yeniden tazelendi ve yoğunlaştı. 2010 yılında beraber başladığımız Şehir yolculuğu Şehir’in kapatılması ve onun vefatına kadar devam etti. Bu sürede kendisinden çok istifade ettiğimi, kendisiyle böyle bir hukukumun oluşunu kendim için hep bir imtiyaz olarak gördüğümü özellikle ifade etmek isterim. Beraber yolculuklar yaptık, toplantılar düzenledik, ortak ders ve seminerler verdik. Küçük sorunlarının çözümüne katkı sağlayabildiğim için, onun, sahici ve samimi tevazuuyla ve biraz da nükleyle karışık, “hallal-ı müşkilim efendim” diye hitap edişi karşısında, bir taraftan kendisi için bir şey yaptığım için kıvandığımı, ama öte taraftan da sözünün samimiyeti karşısında ezildiğimi itiraf etmeliyim. O, hocası Barkan için, “Türkiye’de ilk defa, dilerim son olmaz, bir bilim adamının nasıl bir insan tipi olduğunu onun şahsında müşahede fırsatı buldum” demişti. Ben de ilim ve ahlakın bir insanda nasıl bir araya geldiğini ve bunun ne muazzam bir haslet olduğunu Mehmet Genç hocamın şahsında gördüm.

Son sözü Halit Özkan’a verelim:

“Hayy! de kalk ey müverrih bak ne yazar taşında
Genç Hoca melek oldu seksen yedi yaşında”

Ruhu şad, mekânı cennet olsun.

EK

MEHMET GENÇ'İN AKADEMİK FAALİYET VE YAYINLARI

YAYINLAR

A.Kitaplar

Telif

1. *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, , Sekizinci Baskı, İstanbul: Ötüken Neşriyat 2012.
2. *Osmanlı Maliyesinde Kurumlar ve Bütçeler*, (ed.) (Erol Özvar ile birlikte), cilt 1-2, İstanbul, 2006.
3. *Osmanlı Ekonomisine dair Konuşmalar-I*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2021.

Tercüme

1. Ahmed Djevad, *Yabancılar Göre Eski Türkler*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2013.
2. Carlo Cipolla, *Dünya Nüfusunun İktisadi Tarihi*, 6. Baskı, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2021.

B. Makaleler

Uluslararası hakemli dergilerde yayınlanan makaleler

1. "l'Economie Ottomane et la Guerre au XVIII^e siècle", *Turcica*, tome XXVII, 1995, 177-196.

Ulusal hakemli dergilerde yayınlanan makaleler

1. "18. Yüzyıla Ait Osmanlı Mali Verilerinin İktisadi Faaliyetin Göstergesi Olarak Kullanılabilirliği Üzerinde Bir Çalışma", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, cilt. II, No: 10, Şubat 1981, 33-77.
2. "18. Yüzyılda Osmanlı Ekonomisi ve Savaş", *Yapıt, Toplumsal Araştırmalar Dergisi*, No: 49 Nisan-Mayıs 1984, 52-61; No: 50, Haziran-Temmuz 1984, 86-93.
3. "17-19. Yüzyıllarda Sanayi ve Ticaret Merkezi Olarak Tokat", *Türklük Araştırma Dergisi*, cilt. III (1987), İstanbul 1988, 35-56.
4. "18. Yüzyılda Türkiye'den Fransa'ya Yapılan Pamuklu İhracatı ile İlgili Bir Araştırma Hakkında Düşünceler", *Türk Dünyasını Araştırmaları Dergisi*, No: 57, İstanbul, Aralık 1988, 152-156.
5. "Osmanlı İktisadi Dünya Görüşünün İlkeleri", *Sosyoloji Dergisi*, cilt. III. No: 1 (1988-1989), İ.Ü.E.F. Yay, İstanbul 1989, 175-185.
6. "18. Yüzyılda Osmanlı Sanayii", *Toplum ve Ekonomi*, No: 2, Eylül, 1991, 99-124.

- 7.“19. Yüzyıldada Osmanlı İktisadî Dünya Görüşünün Klâsik Prensiplerinde Değişmeler”, *Divan İlmî Araştırmalar*, 1999/1 Sayı 6. İstanbul.
- 8.“Osmanlı’da Devlet ve Ekonomi Üzerine”, *Türkiye Araştırmaları: Literatür Dergisi*, cilt. 1, Sayı 1, 2003, 369-384.

C. Tebliğler

Uluslararası bilimsel toplantılarda sunulan ve bildiri kitabında (Proceedings) basılan bildiriler

- 1.“Osmanlı Maliyesinde Malikâne Sistemi” *Türkiye İktisat Tarihi Semineri, Metinler/Tartışmalar (8-10 Temmuz 1973)*, (ed.) Osman Okyar-Ünal Nalbantoğlu, Hacettepe Üni. Yay.: Ankara 1975, 231-296.
- 2.“Entreprises d’Etat et Attitude Politique dans l’Industrie Ottomane du XVI-II^e siècle”, *l’Accession de la Turquie à la Civilisation Industrielle, Facteurs Internes. Actes du Colloque d’Istanbul, (2-4 December 1985)*, Editions ISIS : İstanbul-Paris 1987, 5-12.
- 3.“Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi”, *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi, Tebliğler (İstanbul, 21-25 Ağustos 1989)*, TTK Yay. : Ankara 1990, 13-25.
- 4.“Neden Fetih?”, “Genel Değerlendirme”, *I. Uluslararası İstanbulun Fethi Konferansı 24-25 Mayıs 1996*. İstanbul. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları: İstanbul 1997, 96-98; 219-222.
- 5.“Fethin İktisadî Sonuçları” ve “Genel Değerlendirme”, *II. Uluslararası İstanbul’un Fethi Konferansı 30-31 Mayıs 1997*, İstanbul, 199-203; 310-303.

Ulusal bilimsel toplantılarda sunulan ve bildiri kitabında basılan bildiriler

- 1.“Osmanlı Arşivlerinden Yararlanma Yöntemi”, *Osmanlı Arşivleri ve Osmanlı Araştırmaları Sempozyumu (Mayıs 1985)*, İstanbul 1985, 155-162.
- 2.“Osmanlı Esnafı ve Devlele İlişkileri”, *Ahilik ve Esnaf*, İstanbul 1986, 113-124.
- 3.“Kalkınma Meselemize Tarihî Yaklaşım”, *İktisadi Kalkınma ve İslam*, İslami Araştırma Vakfı Yay: İstanbul 1987, 211-221.
- 4.5.“XV. ve XVI Yüzyıllarda Osmanlı Devleti’nin İç ve Dış Ticareti”, *XV. ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler*, İstanbul 1997, 395-408.
- 6.“Türkiye’de İktisadî Modernleşme Sürecine” Yorum, *Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye*, İstanbul 2001, 321-327.
- 7.“Osmanlı Dünyasında Dilencilik”, *Bir Kent Sorunu: Dilencilik Tebliğler Kitabı*, (haz.) Suvat Parin, İBB Zabıta Daire Başkanlığı, İstanbul 2008, 13-15.
- 8.“Örnek Bir Aydın Olarak Erol Güngör”, *Kültür Ocağında Bir Mütefekkir Erol Güngör*, Koçav Yay: İstanbul 2009, 231-234.

- 9.“Devlet ve Girişimciler”, *Anadolu’da Girişimcilik Kültürü Sempozyumu Tebliğ Kitabı*, (ed.) Abdullah Ecevit Öksüz, Konya 2009.
- 10.“Osmanlı’da 17. Yüzyılın Sosyal ve Siyasal Yapısında Değişmeler”, *Itri ve Dönemine Disiplinlerarası Bakışlar*, İstanbul, 2013, 13-18.

D. Yazılan uluslararası kitaplar veya kitap bölümleri

1. “A Study of the Feasibility of Using Eighteenth Century Ottoman Fiscal Records as an Indicator of Economic Activity“ *The Ottoman Empire and the World-Economy* içinde, (ed.) Huri İslamoğlu-İnan, Cambridge University Press, 1987, 345-373.
- 2.“Ottoman Industry in the Eighteenth Century: General Framework, Characteristics and Main Trends”, *Manufacturing in the Ottoman Empire and Turkey (1500-1950)*, (ed.) Donald Quataert, State University of New York Press, 1994, 59-86.
- 3.“Aya Mavra in the Beginning of the Eighteenth Century”, *From the Local to Global History. The Xemple of Lefkada, 15-19th centuries, Proceedings of IV Conference of Ionian Islands Civilization (Aya Mavra 8-12 Sept. 1993), Conference dedicated to Panos G. Rontoyannis*, Athens 1996. p. 65-74. (Published in Greek).
- 4.“State and The Economy in the Age of Reforms: Continuity and Change”, *Ottoman Past and Today’s Turkey* içinde, (ed.) Kemal H. Karpat, Brill, Leiden, Boston, Köln 2000, 180-187.
- 5.“Controle et Taxation du Commerce du Café dans l’Empire ottoman fin XVII^e – Première moitié du XVIII^e Siecle”, *Le Commerce du Cafe avant l’ere des Plantation Coloniales*, Edite par Michel Tuchscherer. Institut français d’Archeologie Orientale, le Caire, 2001, 161-179.
6. “Economy and Economic Policy” *Encyclopedia of the Otoman Empire*, (ed.) Gabor Agoston ve Bruce Masters, Facts on File, Inc, New York 2008, 192-195.

E. DİA’da yayınlanan maddeler

- 1.“Esham”, *DİA*, cilt 11, Ankara 1995, 376-380.
- 2.“İltizam”, *DİA*, cilt. 22, Ankara 2000, 154-158.
- 3.“Malikâne”, *DİA*, cilt. 27, Ankara 2003, 516-518.
- 4.“Malikâne-Divanî”, *DİA*, cilt. 27, Ankara 2003, 518-519.
- 5.“Mukataa”, *DİA*, c. 31, Ankara 2005, 129-132.
- 6.“Nâzır”, *DİA*, cilt 32, Ankara 2006, 449-450.
- 7.“Osmanlı/İktisadi ve Ticari Hayat”, *DİA*, c. 33, Ankara 2007, 525-532.
- 8.“Yed-i Vahid”, *DİA*, c. 43, Ankara 2013, 378-383.

F. Diğer yayınlar

1. “Osmanlı Devletinde İç Gümrük Rejimi”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, cilt. 3, İstanbul 1985, 786-790.

2. "Tarih Araştırmaları Üzerine Yorum", *Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi*, (ed.) Sevil Atauz, Türk Sosyal Bilimler Derneği, Ankara 1986, 439-446.
3. "Osmanlı'da Zanaat, Ahlâk ve İktisat İlişkisi", *Anatomi Dersleri: Osmanlı Kültürü*, Yapı Kredi Yay: İstanbul 1994, 106-145.
4. "İki İmparatorluğun Başkenti", *İstanbul*, İstanbul Ekim 1998, 12-14.
5. "18 Yüzyılda Osmanlı Sanayiinde Değişmeler ve Devletin Rolü", *Osmanlı*, cilt 3, Yeni Türkiye Yay.: Ankara 1999, 263-268
6. "İktisat tarihi bakımından Osmanlı Arşivinde Kısa Bir Gezinti", *Sosyoloji Yıllığı, Kitap 11, Baykan Sezer'e Armağan: Baykan Sezer ve Türk Sosyolojisi*, (ed.) Ertan Eğribel, Ufuk Özcan, İstanbul 2004, 287-294.
7. "Yaptıklarım Yapacaklarımın Yan Ürünüdür", *Türk Tarihçiliğinde Dört Sıma*, İBB Yay.: İstanbul 2006, 142-144.
8. "Tarihsel Sosyoloji Üzerine Söyleşi", *Tarihsel Sosyoloji*, (ed.) Elizabeth Özdalga, Ankara 2008, 63-96.
9. "Klasik Osmanlı İktisadî Sisteminde İstanbul'un Yeri", *Kültür Başkenti İstanbul*, Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, 224-231.
10. "İktisat ve Deniz Ticaret Tarihinde Doğu Akdeniz ve Mersin'e Nasıl Yaklaşılmalı?" Açılış Konuşması, *Türk Deniz Ticareti Tarihi Sempozyumu III Mersin ve Doğu Akdeniz 7-8 Nisan 2011, Bildiriler Kitabı*, (ed.) Fevzi Demir, Mersin 2011, 8-12.
11. "Tarihimize Giydirilen Deli Gömleği: Osmanlı Tarihinde Dönemlendirme Meselesi", (Haz.) Mustafa Armağan, *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak Gerileme Paradigmasının Sonu*, İstanbul 2011, 319-326.
12. "Tarihimizde Ticaret Ahlakının Kurumsal Gelişimi: Osmanlı'da Esnaf Teşkilatları", *Kırmızı Beyaz Hayat Kültür Dergisi*, sayı 10, 2011, 7-13.
13. "19. Yüzyılın Ortalarında Osmanlı Ekonomisi" *Milli Saraylar Sanat Tarih Mimarlık Dergisi*, 10 (2012), 11-21.

KATILDIğI KONFERANSLAR

Uluslararası Konferanslar

1. "Osmanlı Maliyesinde Malikâne Sistemi" Türkiye İktisat Tarihi Semineri, Metinler/Tartışmalar (8-10 Temmuz 1973), Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
2. "A Comparative Study of The Life-Term Tax Farming Data and The Volume of Commercial and Industrial Activities in the Ottoman Empire in the Second Half of the 18th Century", South Eastern European and Balkan Cities Confronting the Industrial Revolution in the Western Europe, AIESEE, Hamburg, 22-27 Mart 1976.
3. "19. Yüzyılın Ortalarında Osmanlı İktisat Politikasında Himayeci Gümrük Telakkisinin Doğuşu", Uluslararası Türkiye İktisadi ve Sosyal Tarih Semineri, Hacettepe Üniversitesi, Ankara 1977.
4. "Osmanlı İmparatorluğunda 1700-1850 Arasında Sanayileşme Politikası ve Dış Ticaret", Sanayileşme ve Dış Ticaret Semineri, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul 1981.

5. "War and Economy in the Eighteenth Century Ottoman Empire", Third International Congress on the Economic and Social History of Turkey, Princeton University, ABD, 24-26 Ağustos 1983.
6. "18. Yüzyılda Osmanlı Ekonomisinde Değişmeler", Academy of Sciences of Soviet Union, Oriental Institute, Tiflis, 15-31 Aralık 1983.
7. "Osmanlı İktisadi Dünya Görüşünün Prensipleri ve Sonuçları", IV. Internationaler Kongress für Türkische Wirtschafts und Sozialgeschichte (1071-1920), München, 4 bis 8 August 1986.
8. "Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi", V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 21-25 Ağustos 1989.
9. "Ottoman Industry in the Eighteenth Century", International Conference on Manufacturing in the Ottoman Empire and Turkey 1500-1900, State University of New York, Binghamton, Kasım 1990.
10. "Main Trends in the Ottoman Economy in the eighteenth Century", Harvard University, Kasım 1990.
11. "Main Trends in the Ottoman Economy in the eighteenth Century", Columbia University, Kasım 1990.
12. "18. Yüzyılda Karadeniz Bölgesinde Ticari İlişkilerin Yapısı", The Ottoman-Ukranian Relation, Kiev, Ekim 1990.
13. "Sources ottomanes sur le commerce intérieur et extérieur des ports de la Méditerranée orientale", Echanges Maritimes et contacts socio-economiques en Méditerranée et mers proches, CNRS, Université d'Aix-en-provence, 29-30 Kasım 1991.
14. "Relation Between Ottoman Economic Structure and State Policy", National Scientific Foundation, Atina, 3 Aralık 1991.
15. "Some Thoughts on the İltizam System", VII. International Kongress Für Türkische Wirtschafts und Sozialgeschichte (1071-1921), Heidelberg Üniversitesi, Heidelberg, Temmuz 1995.
16. "Osmanlı İmparatorluğunda Siyasi ve İktisadi İktidar İlişkileri", Institut Français d'Etudes Anatoliennes İstanbul, 4 Ocak 1996.
17. "Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi Arasındaki İlişkiler", Centre Cultural Français, Ankara, 11 Ocak 1996.
18. "İstanbul'un Fethi: Sebepleri ve Sonuçları", 1. Uluslararası İstanbul'un Fethi Konferansı, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, İstanbul, 24-25 Mayıs 1996
19. "15. ve 16. Yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğunda İç ve Dış Ticaret", 15 ve 16. Asırları Türk Asrı yapan Değerler Sempozyumu, İstanbul, 9-11 Kasım 1996.
20. "Ottoman State and Economy in the Age of Reforms: Continuity and Change", A Conference on the Ottoman State, Modernism and the Euro-Islamic Synthesis: Revisionist Approach, University of Wisconsin, Madison, 29-30 Haziran 1996.
21. "İstanbul'un Fethi: İktisadi Sonuçları", II. Uluslararası İstanbul'un Fethi Konferansı, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, İstanbul, 30-31 Mart 1997.
22. Tokyo'daki Yamagata Üniversitesi ve Center for Islamic Studies'in özel davetiyle Yamagata University ve Tokyo University'de verilen "Üç Konferans", 29 Haziran-9 Temmuz 1997:

23. "Silk Road and the Middle East Economy in History".
24. "The Black Sea Economic Cooperation in its Historical Perspective".
25. "State and Economy in the Ottoman Empire".
26. "Le Commerce du café, son contr l et sa taxation dans l'Empire otoman entre la fin du 17^{ me} siècle début du 18^{ me} siècle", *Le Café avant l' re des Plantations Coloniales espaces et réseaux (XV^e-XVIII^e si cles)*, Montpellier, France, 9-10 Ekim 1997.
27. "18. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Değerli Maden  retimi", International Syposium on the Money and Mints in the Ottoman Empire 1680-1850, Institut Français d'Etudes Anatoliennes, İstanbul, 28-29 Kasım 1997.
28. "18. Yüzyılda Osmanlı Limanlarında Gümrük Merkezleri", International Symposium on the Ottoman Port Towns: Material Culture and Organization, 1600-1900, Boğazii Üniversitesi, İstanbul, Nisan 20-21, 1998.
29. "18. Yüzyıl Osmanlı Ekonomisinin Temel Eğilimleri", The Ottoman Eighteenth Century, Orient-Imstitut Der Deutschen Morgenl ndischen Gessellschaft, İstanbul, 5 Mayıs-6 Temmuz 1998.
30. "İki İmparatorluğun Başkenti", III. Uluslararası Fetih Konferansı, İstanbul Büyük Şehir Belediyesi, İstanbul, 23-24 Mayıs 1998.
31. "Olive Oil Production Trends in Eighteenth and nineteenth Centuries in Mitilini", *Mitilini kai Kydonies: Mia Amphidromi schesi sto Voreioanatoliko Aigaiο*, Mitilini, Greece, 3-10 Ekim 2003.
32. "Osmanlı Bürokrasisi ve İmparatorluk  ls nde İletişim Ağı", I. Uluslararası İpek Yolu Tarih ve İletişim Sempozyumu, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Bişkek, 17-18 Mayıs 2004.
33. "Osmanlı Bütçelerinin Yapısal  zellikleri", Ludwig Maximilian Üniversitesi, Münih, 15 Kasım 2006
34. "Değerlendirme Konuşması", I. Türkiye İktisat Tarihi Kongresi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 7 Eylül 2007.
35. "Balkanlarda Osmanlı Varlığı", Üsküp'te İstanbul Günleri, Üsküp, 17-19 Aralık 2007.
36. "III. Selim'e Sunulan Layihalar  zerine Düşünceler", Nizam-ı Kadim'den Nizam-ı Cedid'e:  l m n n 200. Yılında III. Selim ve Dönemi Uluslararası Sempozyumu, İSAM, İstanbul, 22-23 Aralık 2008.
37. "19. Yüzyıl  ncesi Osmanlı Ekonomisinde  zel Sermaye Birikimi  zerinde Devletin Etkileri", Comparing Notes: Current Research on Ottoman History and Literature in the Netherlands and Turkey, Metherlands Institute in Turkey, İstanbul, 16-17 Ekim 2008.
38. "The Impact of the State on Capital Accumulation in the Ottoman Empire Before the 19th Century", *Finance, Capital and State in the Ottoman Empire*, Turkish Studies, Faculty of Arts, Leiden University, Leiden, 3 Aralık 2008.
39. "İktisat Tarihinin İktisat ve Tarih Disiplinleri Arasındaki Konumu Açılış Tebliği; Sempozyumu Değerlendirme Konuşması", II. Türk İktisat Tarihi Kongresi", 24-26 Haziran 2010, Elazığ.
40. "İktisat ve Deniz Ticaret Tarihinde Doğu Akdeniz ve Mersin'e Nasıl Yaklaşılmalı" Açılış Konuşması, *Türk Deniz Ticareti Tarihi Sempozyumu III Mersin ve Doğu Akdeniz 7-8 Nisan 2011*.

41. “Osmanlı Arşiv Kaynaklarına Göre Hocabey’in (Odessa) Kuruluşu, Ukrayna, 18-20 Nisan 2013.

Ulusal Konferanslar

1. “1860’larda Osmanlı Sanayisinin Problemleri ve Islah-ı Sanayi Komisyonu”, Mithat Paşa Semineri, İÜ. Siyasal Bilgiler Fakültesi ve Ziraat Bankası, İstanbul 1980.
2. “Türkiye İktisat Tarihinde Tanzimatın Yeri”, Tanzimat Semineri, İÜ., Siyasal Bilgiler Fakültesi, İstanbul 1984.
3. “17-19. Yüzyıllarda Ticaret Merkezi Olarak Tokat”, Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu, Tokat, 2-6 Temmuz 1986.
4. “Kültür ve Kalkınma”, Kalkınma Kültür ve Demokrasi Sempozyumu, Türkiye Mimar ve Mühendis Odalar Birliği, İstanbul, 13 Ocak 1990.
5. “Onsekizinci Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun İktisadi Durumu”, Bilkent Üniversitesi, Ankara, 11 Mayıs 1992.
6. “Coğrafi Keşiflerin İstanbul’dan Görünüşü”, Amerika’nın Keşfinin 500. Yılı Toplantıları, İÜ. Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, İstanbul, 12-14 Ekim 1992.
7. “Osmanlı İktisadi Dünya Görüşünün Klasik İlkeleri ve Temel Değerleri”, Birlik Vakfı İstanbul Şubesi, İstanbul, 12 Aralık 1992.
8. “Osmanlı’da Zanaat, Ahlak, İktisat İlişkisi”, Yapı Kredi Kültür Merkezi Salı Toplantıları, “Kültür Mirası”, İstanbul 1994.
9. “Osmanlı İktisat Tarihi Üzerine Düşünceler”, IRCICA, İstanbul, 21 Ocak 1995.
10. “İktisat Tarihi ve Osmanlı Dünyası”, Tarih Vakfı, İzmir, 18 Mayıs 1995.
11. “İktisat Tarihi Araştırmaları için Osmanlı Arşivi’nin Değeri”, Tarih Vakfı Arşiv Semineri, İstanbul, 13 Kasım 1996.
12. “Şeref Doktorası tevcihinde yapılan konuşma”, İÜ. Edebiyat Fakültesi, İstanbul 8 Şubat 1996
13. “Erol Güngör’ün Şahsiyeti”, Türk Kültür Vakfı, İstanbul, 24 Nisan 1996.
14. “Osmanlı Dünyasında Bayramların Fonksiyonu”, Röportaj, TV 7 Kanal, İstanbul, 2 Mayıs 1996.
15. “Osmanlı İktisadi ve Sosyal Tarihinin Kaynağı Olarak Özel Muhasebe Defterleri”, Türk Tarihinin Kaynakları Semineri, İÜ, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 6-7 Haziran 1996.
16. “Tarihçiliği Nasıl Anlamalı”, Belgesel Sinemacılar Birliği, İstanbul, 22 Şubat 1998.
17. “Türkiye Cumhuriyeti’nin 75. Yılından Osmanlı Tarihine Bakış, Erzurum, 30 Kasım 1998.
18. “Osmanlı Tarihi Araştırmalarının Bugünkü Durumu”, İÜ. Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, İstanbul, 10 Şubat 1999.
19. “19. Yüzyılda Osmanlı İktisadi Dünya Görüşünde Değişmeler”, Tarih Vakfı, İzmir, Nisan 1999.
20. “Osmanlı Tarihinin Dönemlendirilmesi”, İslam Bilim ve Sanat Vakfı, İstanbul, 22 Mayıs 1999.

21. "18. Ve 19. Yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğunda Sanayileşme Teşebbüsleri", Türk Kültür Ocağı, İstanbul, 29 Mayıs 1999.
22. "The Education of the Ottman Bureaucrats in the Pre-Tanzimat Era", Education in the Ottoman Empire, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul, 22 Ekim 1999.
23. "İktisat Tarihi Araştırmasındaki Serüvenim", Tarihçinin Mutfağı Serisi, Tarih Vakfı, İstanbul, 20 Ocak 2000.
24. "Osmanlı İltizam Rejimi ve Değişmeleri", Osmanlı Bankası Araştırma Merkezi, İstanbul, 13 Aralık 2000.
25. "Osmanlı İktisadi ve Sosyal Tarih Çalışmalarının Değerlendirilmesi", İSAM, İstanbul, 24 Şubat 2001
26. "1800'de Osmanlı İmparatorluğunun Genel Durumu", Sabancı Üniversitesi, İstanbul, 16 Mart 2001.
27. "Osmanlı Devleti ve Modern İktisadi Büyüme", İSAM, İstanbul, 28 Aralık 2001
28. "17. ve 18. Yüzyıllarda Osmanlı Mukataa Sistemindeki Değişmeler", Fatih Üniversitesi, İstanbul, 23 Ocak 2002.
29. "Osmanlı İktisadi Sisteminde Esnaf Loncalarının Fonksiyonu", Seminer, İÜ. Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 9 Mayıs 2002.
30. "Osmanlı İktisat Tarihi Üzerine 6 seminer", İstanbul Bilgi Üniversitesi, Adatepe/Çanakkale, 22-27 Temmuz 2002.
31. "Aydın Erol Güngör", Örnek Bir Şahsiyet Olarak Erol Güngör, Kültür Ocağı Vakfı, İstanbul, 19 Nisan 2003.
32. "Modern İktisadi Büyüme Karşısında Osmanlı Tutumu", Fatih Üniversitesi, İstanbul, 8 Ocak 2003.
33. "Malikâne-Divani Sistemi", Boğaziçi Üniversitesi, 16 Mayıs 2003.
34. "İstanbul'un Demografik Yapısı 1454-2003", İstanbul Şehir ve Medeniyet Sempozyumu, Bilim ve Sanat Vakfı, İstanbul, 6-8 Haziran 2003.
35. "Osmanlı Devleti ve Ekonomi", Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Eskişehir, 26 Nisan 2004.
36. "Osmanlı Tarihçiliğinin Bugünkü Meseleleri", İSAM, İstanbul, 26 Mayıs 2004.
37. "Osmanlıda Kayıt ve Yazışmanın Önemi", Nüfus ve Vatandaşlık Genel Müdürlüğü, Ankara, 1 Temmuz 2004.
38. "Osmanlı Ekonomisinde Esnafın Yeri", 17. Ahilik Kültürü Haftası Kutlamaları, İstanbul, 13 Ekim 2004.
39. "Osmanlı Ekonomisinde Müteşebbis", İttifak Holding, Konya, 18 Mayıs 2007.
40. "Kapitalizm Karşısında Osmanlı İktisadı" İlmî Etüdler Derneği 2007-2008 Açılış Konferansı, İstanbul, 26 Ekim 2007.
41. "Osmanlı Sisteminin Ayırıcı Vasıfları Üzerine", Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, 23 Mayıs 2007.
42. "Osmanlı'da Ekonomik Yapı ve Devlet", Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Eskişehir, 6 Kasım 2007.
43. "18. Yüzyıl Osmanlısında İktisat ve Siyaset", Bilim ve Sanat Vakfı, İstanbul, 10 Mayıs 2008.

44. "İstanbul'un Fethi", Bayrampaşa Belediyesi, İstanbul, 28 Mayıs 2008.
45. "Osmanlı Ticaret merkezi Olarak İzmir", İzmir Ticaret Odası, İzmir, Haziran 2008.
46. "Osmanlı Dünyasında Dilencilik" Bir Kent Sorunu: Dilencilik Sempozyumu, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, İstanbul, 18-19 Ekim 2008.
47. "Osmanlı'da Devlet, Ekonomi ve Toplum", İzmir, 19 Ocak 2009.
48. "İpek Yolu, Baharat Yolu, Ortadoğu ve Osmanlı Devleti", İSMEK Konferansı, İstanbul, 6 Şubat 2009.
49. "Osmanlıda İktisadi Düşüncenin Gelişimi", Yapı Kredi Bankası Salı Toplantıları, İstanbul, 14 Nisan 2009.
50. "Osmanlı Devleti'nin 18., 19. Yüzyıllarda Özel Sermaye Birikim Karşısındaki Tutumu ve Etkileri", TÜBA Forumu, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul, 8 Haziran 2009.
51. "Ömer Lütfi Barkan", Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Tarihçilik ve Tarih Yayıncılığı Sempozyumu, 18 Mart 2010, Ankara.
52. "Osmanlı Ekonomisinde Özel Sermaye Birikimi Karşısında Devletin Tutumu", Erciyes Üniversitesi, 20 Nisan 2010, Kayseri.
53. "Erol Güngör hakkında" Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 26 Nisan 2010, Eskişehir.
54. "Osmanlı Ekonomik Sistemi", Sakarya Üniversitesi, Mayıs 2010, Adapazarı.
55. "Osmanlı Sanayii", Altunizade Kültür Merkezi, 14.01.2011, İstanbul.
56. "Osmanlı Devleti'ni Uzun Ömürlü Kılan Faktörler I: Giriş", Altunizade Kültür Merkezi, 11.02.2011, İstanbul.
57. "Osmanlı Devleti'ni Uzun Ömürlü Kılan Faktörler II: Siyasi Yapısının Özellikleri", Altunizade Kültür Merkezi, 11.03.2011, İstanbul.
58. "Osmanlı Devleti'ni Uzun Ömürlü Kılan Faktörler III: Bürokrasisinin Organizasyonel Yapısı", Altunizade Kültür Merkezi, 14.04.2011, İstanbul.
59. "İktisat ve Deniz Ticaret Tarihinde Doğu Akdeniz ve Mersin'e Nasıl Yaklaşılmalı?" Açılış Konuşması, Türk Deniz Ticareti Tarihi Sempozyumu III. Mersin ve Doğu Akdeniz 7-8 Nisan 2011, Mersin Üniversitesi.
60. "Dostum Mehmet Çavuşoğlu", Merhum Prof. Dr. Mehmet Çavuşoğlu Hakkında Anma Toplantısı, Gazi Üniversitesi, 31 Mart 2011, Ankara.
61. "Osmanlı'da Toplum ve Ekonomi Semineri", 7-8 Mayıs, Armutlu.
62. "Osmanlı Devleti'ni Uzun Ömürlü Kılan Sebepler IV: Mali Yapısının Özellikleri", Altunizade Kültür Merkezi, 13.05.2011, İstanbul.
63. "Modern İktisadi Büyüme Karşısında Osmanlı Ekonomisi", İnönü Üniversitesi, 13-15 Mayıs 2011, Malatya.
64. "Osmanlı Sosyal Nizamı ve İstinad Ettiği İktisadi Yapı", Bilecik Üniversitesi, 02.06. 2011, Bilecik.
65. "Osmanlı Devleti'ni Uzun Ömürlü Kılan Faktörler V: İktisadi Yapı Özellikleri", Altunizade Kültür Merkezi, 20.10.2011, İstanbul.
66. "Osmanlı Devleti'ni Uzun Ömürlü Kılan Faktörler VI: İletişimin Örgütlenmesi", Altunizade Kültür Merkezi, 17.11.2011, İstanbul.
67. "Osmanlı Tarihi Seminerleri", 30 Ekim, 5, 12, 19, 26 Kasım, 3 Aralık 2012, Bilim ve Sanat Vakfı, İstanbul.
68. "Osmanlıda 17. Yüzyılın Sosyal ve Siyasal Yapısı", İtri ve Dönemine Disiplinlerarası Bakışlar, İstanbul Kültür Sanat Vakfı Osmanlı Dönemi Müzik Uygulama ve Araştırma Merkezi, İstanbul, 3 Aralık 2012.

69. “Kanuni Devrinde Osmanlı Performansı”, Başakşehir Belediyesi Kültür Merkezi, İstanbul 28 Ocak 2013.
70. “17. Yüzyıl Dönüşümüne Genel Bakış”, Açılış Konuşması, 17. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Kriz ve Dönüşüm III. Çalıştay: Kriz ve Değişmeler, ODTÜ, Ankara, 7-9 Şubat 2013.
71. “Osmanlı Tarihi Seminerleri” 3, 10, 17, 24, 31 Mart, 6 Nisan 2013. Bilim ve Sanat Vakfı, İstanbul.
72. “Osmanlı Ekonomisinde Sermaye Birikimi ve Servet Dağılımı”, 37. İktisatçılar Haftası, Cumhuriyetin 90. Yılında Hak, Adalet, İktisat Başlıklı Oturum, İÜ. Kongre Kültür Merkezi, İstanbul, 26 Mart 2013.
73. “Osmanlı’da Sosyal Adalet” İzmit Belediyesi, Kocaeli, 6 Nisan 2013.
74. “Klasik Osmanlı Sisteminde Kâr, Faiz ve Kredi İlişkilerinin Özel Sermaye Birikimine Etkileri”, Antalya Üniversitesi, Antalya, 27 Şubat 2013.
75. “Osmanlı Mali Sisteminde Tuz ve Tuzlaların Mahiyeti”, Kayseri, 1 Mayıs 2013.
76. “İktisat Tarihimizde Bursa’nın Yeri”, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 7-8 Mayıs 2013.
77. “İslam Ekonomisi ve Osmanlı Uygulaması”, Murat Çizakça ile birlikte, Bab-1 Tarih Sohbetleri, İstanbul Bilimler Akademisi Vakfı, 11 Mayıs 2013.
78. “Osmanlı İktisadi Kurumları: Vakıflar ve Para Vakıfları, Vergi Sistemi ve Dış Ticaret”, Murat Çizakça ile birlikte, Bab-1 Tarih Sohbetleri, İstanbul Bilimler Akademisi Vakfı, 25 Mayıs 2013.
79. Röportaj, Yenişafak Gazetesi, 27 Mayıs 2012.
80. “Osmanlı Yönetiminin Özellikleri”, Osmanlı Sisteminden Günümüz İdarecilerinin Alabileceği Dersler, TC. İçişleri Bakanlığı Eğitim Dairesi, Ankara, 15 Haziran 2013.
81. “İslami Finans Kurumlarının Osmanlı Kökenleri”, Murat Çizakça ile birlikte, Bab-1 Tarih Sohbetleri, İstanbul Bilimler Akademisi Vakfı, 22 Haziran 2013.
82. “Osmanlı Devletinin Uzun Ömürlü Olmasını Sağlayan Temelleri”, TTK Yüksek Lisans ve Doktora Öğrencileri için Konferans, Ankara, 28 Haziran 2013.
83. Röportaj, Derin Tarih, Temmuz Sayısı, 2013.
84. Röportaj, Star Gazetesi, 21 Temmuz 2013.
85. “18. Yüzyılda Osmanlı Dış Ticaretinde Değişme Eğilimleri”, Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi Kongresi I, Yalova, 27 Temmuz 2013
86. “Osmanlı’da 17. Yüzyılın Sosyal ve Siyasal Yapısında Değişmeler”, *Itri ve Dönemine Disiplinlerarası Bakışlar*, İstanbul, 2013, 13-18.

PROJELER

1. 15-19. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğunda Ölçüler
2. 18. ve 19. Yüzyıllarda Osmanlı İç Borçlanması: Esham Sistemi
3. 16-19. Yüzyıllarda Osmanlı Gümrük Rejimi

BİLİMSEL VE MESLEKİ KURULUŞLARA ÜYELİKLER

1. American Research Institute in Turkey, Yönetim Kurulu Üyesi
2. Türkiye Bilimler Akademisi, Şeref Üyesi

ÖDÜLLER

Şeref Doktorası, İÜ. Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü	1996
Türkiye Yazarlar Birliği Fikir Adamı Ödülü	2000
Gebze Genç Sanayici ve İş Adamları Derneği Ödülü	2002
Türk Tarihçiliğinde Dört Sima, İstanbul Büyükşehir Belediyesi	2006
Üsküdar Belediyesi,	2007
Edebiyat Sanat ve Kültür Araştırmaları Derneği Üstün Hizmet Ödülü	2013
Ustalara Saygı, Sakarya Belediyesi ve Sakarya Üniversitesi	2013
Uluslararası Halil İnalçık Tarih Ödülü	2013
TÜBA Uluslararası Akademi Ödülü	2015
Cumhurbaşkanlığı Kültür ve Sanat Büyük Ödülü	2015

EĞİTİMİ VE GÖREVLERİ

1934/4 Mayıs	Artvin/Arhavi'de doğdu.
1953	Lise mezuniyeti, İstanbul Haydarpaşa Lisesi.
1958	Lisans Mezuniyeti, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Maliye ve İktisat Bölümü.
1959	Maiyyet memurluğu, Ankara; Kaymakam vekilliği, Şerefli-koçhisar kazası.
1960-1965	Asistan, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Türk İktisat Tarihi Enstitüsü.
1965-1982	Uzman, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Türk İktisat Tarihi Enstitüsü.
1983-1999	Öğretim Görevlisi, Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.
1985-1988	TRT danışmanlığı.
1985-2002	Öğretim Üyesi (Yarı Zamanlı) İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümünde Yüksek Lisans ve Doktora Dersleri.
1990	Misafir Öğretim Üyesi, (Nisan-Haziran), The Center for the Study of Islamic Societies and Civilization, Washington University, St. Louis/Missouri
1996	Doktora Şeref Diploması, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü.
1999	Emekli.
1999-2006	Öğretim Üyesi,(Yarı Zamanlı), İstanbul Teknik Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü.
1999-2009	Öğretim Üyesi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.
2006-2013	Öğretim Üyesi (Yarı Zamanlı), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümünde Yüksek Lisans ve Doktora Dersleri.
2010-2021	Öğretim Üyesi, İstanbul Şehir Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Tarih Bölümü.
2021/18 Mart	İstanbul'da vefat etti.

