

İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 18 • 2007

Sahibi	TDV İslâm Araştırmaları Merkezi
Başkan	Prof. Dr. M. Âkif Aydın
Genel Sekreter	Dr. M. Kâmil Yaşaroğlu
Yayın Kurulu Başkanı	Prof. Dr. İsmail E. Erünsal
Yayın Kurulu	Prof. Dr. M. Âkif Aydın, Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Prof. Dr. Feridun Emecen, Prof. Dr. Tahsin Görgün, Prof. Dr. Ömer Faruk Harman, Prof. Dr. Hayreddin Karaman, Doç. Dr. Talip Küçükcan, Doç. Dr. Şükrü Özen, Doç. Dr. M. Sait Özervarlı, Doç. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Doç. Dr. Recep Şentürk, Doç. Dr. Adnan Aslan, Dr. Seyfi Kenan, Dr. Salime Leyla Gürkan, Dr. M. Suat Mertoğlu
Yayın Danışma Kurulu	Prof. Dr. Anke von Kügelgen (Universität Bern) Prof. Dr. Oliver Leaman (University of Kentucky) Prof. Dr. Jorgen S. Nielsen (The University of Birmingham) Prof. Dr. İlyas Ba-Yunus (State University of New York) Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (Hacettepe Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Akyıldız (Marmara Üniversitesi)
Yayına Hazırlayanlar	Dr. Ömer Türker, Cengiz Şeker, Dr. M. Suat Mertoğlu
Kitâbiyat	Dr. Enes Kabakçı
Tashih	Mehmet Günyüzlü
Dizgi	Ender Boztürk
Baskı	TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

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

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

© İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007
ISSN 1301-3289

İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 18 • 2007

İçindekiler

- Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin
Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler 1
ÖMER TÜRKER
- “Varlık Olmak Bakımından Varlık” İfadesinin Sûfilerce Yeniden
Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları 27
EKREM DEMİRLİ
- İbn Rüşd Öncesinde Hanefilerin Umûmü'l-Belvâ Telakkisini Benimseyen
Bir Mâlikî: İbn Huveyz Mendâd 49
AHMET AYDIN
- Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili 73
M. TAHA BOYALIK
- The Life and Political Ideas of Grand Vezir Said Halim Pasha 101
MICHALENGELO GUIDA
- Ebû Hayyân et-Tevhîdî'de Bilgi-Fiil İlişkisi ve İlâhî İnâyet 119
İBRAHİM HALİL ÜÇER

Kitâbiyat

- Olivier Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*
HALİL AYDINALP 131
- Ekrem Demirli, *Nazarî Tasavvufun Kurucusu: Sadreddin Konevî*
HACI BAYRAM BAŞER 135
- Camron Michael Amin, Benjamin C. Fortna, Elizabeth Frierson (eds.)
The Modern Middle East: A Source Book for History
SALİH BIÇAKCI 139
- Berna Turam, *Between Islam and the State: The Politics of Engagement*
BURHANETTİN DURAN 145
- David Kenneth Fieldhouse, *Western Imperialism in the Middle East: 1914-1958*
İLKİM GİRİTLİOĞLU 149
- Suha Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*
BİLAL GÖKKIR 153
- Marie Larochelle, Nadine Bednarz, Jim Garrison (eds.), *Constructivism and Education*
SEYFİ KENAN 156
- Gideon Libson, *Jewish and Islamic Law: A Comparative Study of Custom During the Geonic Period*
MAHMUT SALİHOĞLU 159
- Katherine Pratt Ewing, *Stolen Honor: Stigmatizing Muslim Men in Berlin*
BRIAN SILVERSTEIN 161
- Robert J. Allison, *The Crescent Obscured: The United States and the Muslim World, 1776-1815*
CENGİZ ŞEKER 166
- Turan Koç, *İslâm Estetiği*
HABİB TÜRKER 170

Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler

Ömer Türker*

The Method of istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâib as a Deduction Method and Juwayni's Criticism.

The Ash'ari theologians before Juwayni aimed to use the method of istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâib (deductive of the unseen through observation) as a general contextual basis for the deductive method. This practice is different in essence when compared to fiqh, which consists only of the transfer of the verdict from the original event to the consequence, or a transition from a particular event to a particular event; in the method of istidlâl bi al-şâhid 'alâ al-gâib that which is accepted as being genuine is not a partial situation, but a complete concept derived from the abstraction of the parts. But Juwayni, working from doubts and determinations on the limits of reason, refutes all articles of deduction with istidlâl bi al-şâhid 'alâ al-gâib. His criticisms are based on the idea that there is no union of reality and cause between God and the universe. Juwayni, who refutes the deductive method of istidlâl bi al-şâhid 'alâ al-gâib, arrives at the conclusion that we can attain information about the basic categories of God and existence through al-qiyâs al-khulfi and the method of sabr and taqsim.

Key words: deduction, method, analogy, cause, reality.

Mu'tezile kelâmcılarınca geliştirilen ve kelâm ilminin temel yöntemi hâline getirilen şâhitle gâibe istidlâl veya gâibin şâhide kıyası yöntemi hem kelâmcılar hem de filozoflar tarafından incelenmiş ve bu yöntemin fikhî kıyastan farklılığı üzerinde durulmuştur. Yöntemle ilgili temel sorun, tikelden tikele geçişin (temsil, analogi) meşru kabul edildiği fikhî kıyastan hangi bakımlardan farklı olduğu ve kesin bir bilgi verip vermediğidir. Özellikle Fârâbî ve Gazzâlî şâhitle gâibe istidlâlî genişçe tahlil ederek yöntemin hangi durumlarda bir temsil olduğunu ve hangi durumlarda temsilden arınarak bir tümdengelim dönüştüğünü irdelemişler ve yöntemin bir kısım uygulamalarını eleştirmişlerdir.¹ Fakat

* Dr., TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM).

1 bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-Kiyâs*, nşr. Refik el-Acem (Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1986), s. 45-54; Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm fi'l-mantık*, nşr. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1990), s. 154-9. Gazzâlî, Fârâbî'nin değerlendirmelerinin daha duru ve anlaşılır bir ifadesini sunmaktadır. Fârâbî, bu yöntemi "nakle" (taşımaya) başlığı altında incelerken Gazzâlî "temsil" başlığı altında inceler. Her ikisi de tikelden tikele geçiş anlamına gelir. Fârâbî

yöntemin ilk bakışta analogiyi andıran görünümü ve kimi uygulamalarının gerçekten de temsili aşamaması, yöntemle ilgili değerlendirmelerin özellikle temsil başlığı altında fikhî kıyasla birlikte incelenmesine neden olmuştur. Gerek bu durum gerek başta Fârâbî olmak üzere filozofların genel olarak kelâm yöntemine eleştirel yaklaşması gerekse de, Gazzâlî'nin önceki kelâmcıların yöntemine yönelttiği eleştiriler, çağdaş dönemde bir yöntem olarak şâhitle gâibe istidlâlin bir tür analogi olduğu yanılığısına yol açmıştır. Bu görüşün en katı ifadesi, Câbirî'nin şu sözlerinde görülebilir: “Kelâmdaki kıyas bir şeyi başka bir örnek ile karşılaştırıp ölçmek demektir. Kelâmcı da fakih ve nahivci gibi yeni bir hüküm icat etmez; aksine şâhit diye isimlendirdiği aslın hükmünü gâip diye isimlendirdiği fer'e nakleder... Kelâmcılar illetlerinin zannî olmayıp aklî olduklarını kabul etmelerine rağmen, bu akıl yürütme tarzları için 'yakîn' iddiasında bulunmamışlar, sadece 'ilim gerektirir' demekle yetinmişlerdir. Onlara göre 'ilim', 'zan'dan daha üstün bir mertebede olsa da, bu ilim mantukî anlamıyla yakîn ifade etmez.”² Kuşkusuz bu hüküm hem kelâmcıların metinlerinin hem de şâhitle gâibe istidlâl yöntemine ilişkin kelâmcı ve filozofların değerlendirmelerinin üstünkörü okunmasından kaynaklanmaktadır. Şâhitle gâibe kıyası, doktora tezinin temel meselesi olarak inceleyen Hilmi Demir ise konuyla ilgili görüş ve eleştirileri tartıştıktan sonra, bu yöntemin “analojik endüksiyon” olduğu sonucuna varır. Analogi (temsil) demesinin sebebi, iki ayrı şeydeki ortak özellikten hareketle o iki şeyden birinde bulunan bir özelliğin ikincisine de yüklenmesidir. Endüksiyon (tümevarım) demesinin nedeni ise tekil örneklerden hareketle yapılan bir akıl yürütme olması nedeniyle tümevarıma benzemesidir.³ Ancak böyle bir hüküm, gerçekte bu yöntemin kendi sınırlarının dışına taşan bir analogi olduğunu söylemektir. Oysa Fârâbî'nin belirttiği gibi,⁴ şâhitle gâibe istidlâlin kimi uygulamalarının gerçekte bir analogi ve kimi uygulamalarının ise tümevarıma dönüşmesi mümkün olmakla birlikte bu yöntemin doğru uygulamaları, tündengelim formundadır.

Bu makalede Cüveynî öncesi Eş'arî kelâmcılarının şâhitle gâibe istidlâl yöntemini bir analogi olarak değil, tündengelim olarak tasarladıkları ve Eş'arî

ve Gazzâlî'nin eleştiri ve görüşlerinin geniş bir tasviri için bk. Hilmi Demir, “Delil ve İstidlâlin Mantuki Yapısı -İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği-” (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), s. 199-219.

2 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akılyapısı*, trc. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli vd. (İstanbul: Kitabevi, 1999), s. 190. Câbirî'nin genel olarak kıyasın anlamıyla ilgili açıklamaları için bk. s. 183-8. Daha dikkatli bir analogi değerlendirmesi için bk. Josef van Ess, “The Logical Structure of Islamic Theology”, *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. Gustave Edmund von Grunebaum (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970), s. 21-50.

3 Demir, “Delil ve İstidlâlin Mantuki Yapısı”, s. 220-1.

4 Fârâbî, *Kitâbü'l-Kiyâs*, s. 45-47.

gelenekte bu yöntemin formlarının önemli bir kısmının metafizik meselelerde tümdengelsel bilgi vermesinin imkânına ilişkin ciddi ve kapsamlı eleştirilerin Cüveynî tarafından başlatıldığı iddiası temellendirilecektir. Makalede önce Eş'arî, Bâkullânî ve İbn Fûrek'in "nazar" tanımından başlanarak yöntemle ilgili görüşleri özetlenecek, ardından Eş'arî'nin şâhitle gâibe istidlâlî bir tümdengelim olarak kurma niteliği açıklanacak; sonra da Cüveynî'nin görüş ve eleştirileri tahlil edilecektir.

Cüveynî Öncesi Eş'arîlik'te İstidlâlî Tanımı ve Yolları

Mütekaddimîn döneminin önde gelen Eş'arî kelâmcıları nazarı, "Şey hakkında kalbin fikri, tefekkürü, tedebbürü, itibarı veya istidlâlidir" şeklinde açıklarlar.⁵ Tanımın açılımı şudur: Nazar, bilinen şey hakkında, bilinmeyen hükümünü ona götürmek için düşünülmesi ve böylece bilinen ile bilinmeyen arasındaki benzerlik ve ayrılığın tespit edilmesidir.⁶ Ancak "şâhitle gâibe istidlâl" veya "şâhidin gâibe tanık yapılması" (el-istişhâd ve talebü's-şehâde mine's-şâhid ale'l-gâib) ifadelerini doğru anlamak için bu terkiplerin iki kullanımını ayırmak gerekir. Eş'arî, her türlü düşünme ve çıkarım işlemini, "şâhitle gâibe istidlâl" ifadesiyle dile getirir. Bu kullanımda terkipteki *şâhit*, hakkında nazar edilen veya bilinen demektir; *gâip* ise nazar edilene irca edilen veya hakkında şüphe duyularak bilinmesi talep edilendir. Dolayısıyla şâhidin yerine "asıl", gâibin yerine "fer" kelimelerini koymak mümkündür. Bu bağlamda gâipten kastedilen, uzaklık ve perdeli olmak değildir; aksine bilmenin gaybidir ve bilen öznenin o şeyi bilmemesidir. Bu hâliyle şâhitle gâibe istidlâl terkihi, istidlâl

5 Bu tanım Cüveynî'ye aittir. Cüveynî, bu kelimelerden her birinin nazarı hakikati ve tanımlanabileceğini söylemektedir. *el-Kâfiye fi'l-cedel*, nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Matbaatü İsâ el-Halebî, 1399/1979), s. 18. Ancak Cüveynî'nin bir istilah olarak yaptığı tanım şudur: "Bulunduğu kişinin kendisiyle bir bilgi veya galip zannı talep ettiği fikirdir". *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, nşr. Esad Temîm (Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1985), s. 25. Eş'arî, kalbin nazarı, "Fikir ve teemmüldür" şeklinde tanımlar. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1987), s. 285-6. Bâkullânî de Eş'arî'de olduğu gibi nazarı fikir, istidlâl ve teemmül kelimeleriyle açıklar. *Temhidü'l-evâil*, nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1986), s. 33-34. Ebû İshak el-İsferâyîni ise nazarı nefsi kelâm olduğunu ve bilinmeyenlerin bilgisini elde etmek için bilgilerin tertibi kısmına girdiğini söyler. Her ne kadar Cüveynî, bu açıklamayı eleştirse de onun eleştirisi, "bilinmeyen bilgisine ulaşmak için bilgilerin tertibi" kısmına değil, nazarı kelâm cinsine sokulmasına yöneliktir. *el-Kâfiye fi'l-cedel*, s. 18. İbn Fûrek de nazarı "kalbin nazar edilen şeyde fikri ve teemmülü" olarak açıklar. *Kitâbü'l-Hudûd fi'l-usûl*, nşr. Muhammed es-Süleymânî (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1999), s. 78. Eş'arîler arasında nazar ile fikrin birbirinden ayrı olup olmadığı tartışılmışsa da bu tartışma istidlâlî bir tartışmadır ve bizim buradaki araştırmamıza herhangi bir katkısı yoktur. Söz konusu tartışma için bk. Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, s. 17-18.

6 bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 285-7; Bâkullânî, *Temhidü'l-evâil*, s. 33-34; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 25-31.

teriminin açılımını dile getirir.⁷ Burada bilinenin içeriğini zorunlu bilgiler oluşturabileceği gibi, zorunlu bilgilerden türetilen istidlâlî bilgiler de oluşturabilir.⁸ Duyular yoluyla alınan zorunlu bilgiler, istidlâlde asıl yapılarak başka bilinmeyenlere ulaşıldığında, daha önce bilinmeyen, dolayısıyla gayb alanına giren bir kısım şeyler, şâhit sınıfına yani bilinenler arasına katılmış olur.⁹ Şâhitle gâibe istidlâlînin daha özel kullanımını, duyulur alandaki bilgilerden hareketle metafizik alana dair bilgi elde etmektir. Aşağıda göreceğimiz gibi Bâkîllânî ve Cüveynî'nin eserlerinde şâhitle gâibe istidlâl, bu özel anlamıyla diğer istidlâl türlerinin yanında müstakil bir istidlâl türü olarak kullanılır. Söz konusu üç kelâmcının istidlâl türleriyle ilgili yazılarının karşılaştırılması, aralarındaki farklılık ve ortaklıkları gösterecektir. Eş'arî açısından temel sorumuz şudur: Bilinenlerden bilinmeyenlere nasıl gidilmektedir?

Eş'arî, temelde beş yol saymaktadır: Birincisi, şâhit ile gâip veya bilinen ile bilinmeyen arasında istidlâl birliği bulunmasıdır. Bu, duyularımızdan gâip olanı tıpkı duyularımızda algıladığımızı bildiğimiz tarzda bilmemizdir. İkincisi, sebr ve taksim adı verilen yöntemdir. Bu, bir şeyin akılda kısımlara ayrılması ve biri hariç, bütün kısımların yanlışlığının ortaya konularak kalan kısmın doğruluğunun bilinmesidir. Üçüncüsü, başlangıçtan sona veya sondan başlangıca istidlâldir. Dördüncüsü, bir şeyi bir tarzda yapanın, başka tarzda da yapabileceğine istidlâldir. Bu iki yöntem, gerçekte kelâmcıların kudret tasavvurlarının bir sonucudur. Kelâmcılara göre bir şeye gerçek anlamda kâdir olmak, onun zıddına (ve dolayısıyla iki zıt arasındaki mertebelere) kâdir olmayı gerektirir. Mesela, öldürmeye kâdir olan, diriltmeye de kâdir olmalıdır. Beşincisi ise şâhitte bir şey, herhangi bir illet nedeniyle bir sıfatla nitelendiğinde gâipte de o

7 Nitekim İbn Fûrek, Eş'arî'nin istidlâl tanımını şöyle verir: "İstidlâl, düşünenin ve teemmül edenin, nazarı ve fikridir ve o, istişhâddir ve şâhitten gâibe tanıklık talebidir." *Mücerred*, s. 286.

8 Bu anlamda kelâmdaki akıl yürütme sürecinin açıklaması ile filozoflarınki aynıdır. Çünkü filozoflar da bütün bilgilerin kazanılmamış olan zorunlu veya kendiliğinden açık bilgiler üzerine kurulduğunu düşünürler. bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, nşr. Macid Fahrî (Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1987), s. 23-25; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Sifâ: II. Analitikler*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), s. 13-17; İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbi'l-Burhân*, nşr. Mahmûd Kâsım (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1982), s. 39-43. Kelâmcıların bu noktada filozoflardan içerik bakımından esaslı olarak farklılaştığı yer, naslarda zikredilenlerin kelâmcılar için kelâm meselelerinin konuları hakkında -yorumu açık olma kaydıyla birlikte- verili yüklem olmasıdır ki kelâmcıların nassı esas almalarının anlamı da budur. Fakat naslarda verili olanların yorumu açık olması, bunların kelâmî bir veri olarak kazanımının, nihâî tahlilde akli öncüllere dayanılarak gerçekleştiği anlamına gelir. Kelâmcıların marifetullahın akli olmasından kastettikleri de budur.

9 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 287. Eş'arî'nin şu sözü istidlâlîle ilgili anlatılanların güzel bir özetidir: "Duyulurların ve zorunlu olarak bilinenlerin akliyatındaki durumu, rivayetlerin ve nasların şer'iyattaki durumu gibidir: Onlar, asıllar ve ana ilkelerdir, irca onlara yapılır, soru onlarda sona erer ve bunlar hakkında bir kimsenin niçin sorusunu sorması çirkinleşir." *Mücerred*, s. 287.

sıfatla nitelenen şeyin aynı illet nedeniyle o sıfatla nitelendiğine hükmetmek- tir. Eş'arî, illet birliğine dayalı bu istidlâlin doğruluğu için tespit edilen illetten başka, o sıfatla nitelenmeye delil bulunmamasını şart koşar: "Bir şey şâhitle bir illet nedeniyle bir sıfatla nitelenirse, illete delâlet eden şey onun hükmüne de delâlet ederse ve o şeyin o sıfatla nitelenmesine delâlet eden şey ancak o illete delâlet ederse, bu durumda onunla gâibe de hükmetmek gerekir."¹⁰

Bâkılânî'nin saydığı istidlâl türleri de yaklaşık Eş'arî'nin saydiklarıyla aynıdır. Ancak Bâkılânî, Eş'arî'nin "şâhitle gâibe istidlâl" terkibine yüklediği "bilinenden bilinmeyene ulaşma" veya "duyulur olandan duyulardan gâip olana gitme" anlamını delil kelimesinde bulmaktadır. Ona göre "Delil, duyulardan gâip olanın ve zorunlu olarak bilinmeyenin bilgisine götüren şeydir." Bu anlamda zorunluluk ve duyudan gâip olanın bilgisine ulaşmayı sağlayan emareler, imalar ve işaretler delil kapsamına girmektedir. Bâkılânî tam da Eş'arî'nin dediği gibi duyu algısını ve zorunlu bilgileri, duyularla algılanmayan ve zorunlu olarak bilinmeyenlerin bilgisine ulaştırmayı sağlayan deliller olarak görmektedir. Delile verdiği örnekler, bilinenlerden bilinmeyenlere geçişte bilinenlerin konumunu da aydınlatıcıdır: Bir grubun rehberi, hırsızın izleri, yön tayininde kullanılan yıldızlar. Bu bağlamda delil, kendisiyle istidlâl yapılan şeydir ve hüccet adını alır. Bâkılânî delil ile delâleti özdeşleştirirken, delil ile istidlâl ve nazar arasını özenle ayırır. İstidlâl ve nazar, sözü edilen delilin veya kendisiyle istidlâl yapılan şeyin taksim edilmesi, istidlâl sonucunda ulaşmak istediğimiz şeyde düşünülmesi ve onunla ilişkisinin teemmül edilmesidir. İstidlâl işlemine aralarındaki ilişkiden dolayı delil ile delâlet denilmesi mecazidir. Gerçekte delâlet, delilin kendisinden ibarettir.¹¹ Oysa Eş'arî, delâlet ile işareti, izi veya başka bir hükmü gerektiren hükmü eşitlemekte ancak delil ile delâletin aynı olduğunu düşünmemektedir.¹²

Delâlet kavramına ilişkin bu farklılıklara rağmen delilden medlule gitme veya istidlâl yolları hakkında iki kelâmcı da yaklaşık aynı kısımları sayarlar. Eş'arî'deki beş istidlâl tarzına karşılık, Bâkılânî altı istidlâl tarzı sayar. Fakat Bâkılânî'nin taksiminde istidlâl formlarıyla maddeleri birbirine karışık olarak alınmıştır. Gerçekte kısımlar, Eş'arî'nin şâhitle gâip arasındaki istidlâl birliğine dayalı ilk kısmı hariç, onun söyledikleriyle aynıdır. Muhtemelen Bâkılânî, "şâhitle gâibe istidlâl" adı altında verilen ve ayrıntısını en açık şekilde Cüveynî'de bulduğumuz illet, istidlâl, tanım ve hakikat birliği gibi kısımların temelde illet

10 İstidlâl yollarının örnekleri ve ayrıntısı için bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 287-9. Ayrıca bk. Ali Sâmî en-Neşâr, *Menâhicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'n-nehdati'l-Arabîyye, 1984), s. 132-6; Demir, "Delil ve İstidlâlin Mantuki Yapısı", s. 161-95.

11 Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâil*, s. 33-34.

12 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 286.

birliği prensibi altında toplanabileceğini düşünmüştür. Eğer böyleyse Bâkılânî'nin istidlâl türleriyle Eş'arî'ninkiler uyum içindedir ve Bâkılânî'nin eklemeleri de gerçekte yeni istidlâl formlarını dile getirmemektedir.¹³

Gâibin Şâhîde Kıyasının Tümdengelîm Olarak Tesisi

Şâhitle gâibe istidlâlin Eş'arî'deki en önemli kısımları illet ve istidlâl birlikleridir. Bu nedenle İbn Fûrek, şâhitle gâibe istidlâl yollarını açıkladıktan sonra illet ve istidlâl birliklerine ilişkin sorunlar hakkında Eş'arî'nin sözlerini ve tartışmalarını aktarır ve şâhitle gâibe istidlâlin imkân ve şartlarını özellikle illet birliği üzerinden tartışır. Şâhitle gâibe istidlâlin temel sorunu şudur: İdrak araçlarımızla elde ettiğimiz bilgiler nasıl olup da duyular ötesi alana veya duyulur olsa bile hâlihazırda idrak edemediğimiz alana taşınabilmektedir? Soruyu Eş'arî'nin tartıştığı örnekler üzerinden sormak mümkündür. Bizim idrak ettiğimiz bütün fâiller, cisim olmasına rağmen cisim olmayan bir fâil fikrine ve bütün fâillerin ulaştığımız bu hükümde ortak olması gerektiği sonucuna nasıl varıyoruz? Acaba gâipteki ateşin yaktığı sonucuna şâhitteki bütün ateşlerin yakıcı olmasından mı ulaşıyoruz? Veya bir ülkede doğup büyüyen bir kimse insan olarak yalnızca siyah tenlileri veya su olarak yalnızca tatlı suyu görse, bu kimsenin siyah tenliden başka bir insan veya tatlı sudan başka bir su olmadığı sonucuna mı varması gerekir? Ya da gördüğümüz bütün şeylerin muhdes olduğundan hareketle her şeyin muhdes olduğuna veya gördüğümüz bütün şeylerin araz, cevher veya cisim olduğundan hareketle bütün şeylerin de böyle olduğuna mı hükmetmeliyiz? Yahut gördüğümüz her hâdisin bir aslının olduğundan hareketle hudûsa gelen her şeyin bir asıldan hudûsa gelmiş

13 Bu istidlâl yolları her ne kadar sadece Eş'arî ve Bâkılânî'den hareketle anlatıldıysa da, gerçekte Eş'arî veya Ehl-i sünnet kelâmına özgü değildir ve daha önce Mu'tezile kelâmcılarından geliştirilmiştir. Kâdî Abdülcebbar'ın anlattıklarından "şâhitle gâibe istidlâl" ifadesinin gerçekte Ebû Hâşim el-Cübbâi tarafından da Eş'arî'deki anlamıyla açıklandığı öğrenilmektedir. Ebû Hâşim de aynen Eş'arî'de gördüğümüz gibi "şâhitle gâibe istidlâlî" bilinenle bilinmeyene istidlâl olarak açıklamakta ve Kâdî Abdülcebbar'ın da belirttiği gibi bunu her tür istidlâlin genel adı olarak kullanmaktadır. Kâdî Abdülcebbar şâhitle gâibe istidlâl ifadesini "bilinenden ancak bilinenle bilinmesi mümkün olan bilinmeyene gitme" olarak açıklamanın daha uygun olduğunu belirttiikten sonra, bunun dört yolunu saymaktadır: Birincisi, delalette ortaklık yani hükmün bilinme yolunda ortaklıktır. Allah'ın sıfatlarının çoğu ve pek çok tevhid meselesi bu yöntemle açıklanmaktadır. İkincisi, illetle ortaklıktır. Adl meselelerinin çoğu bu yöntemle açıklanmaktadır. Üçüncüsü illet gibi işlev görende ortaklıktır. Dördüncüsü ise irtada illet veya illet gibi işlev gören bir şeyin bulunmaması, ancak hükmün şâhitte bir şeye taalluk etmesi, sonra da gâipte o şeyden daha mükemmelinin bulunmasıdır. Bu istidlâl yollarının uygulamalı anlatımı ve uygulanmasının şartları için bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhîr bi't-teklîf*, nşr. J. J. Houben (Beirut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1965), s. 165-9. Kâdî Abdülcebbar'ın saydığı dördüncü şık, Eş'arî'de de bulunmakla birlikte, İbn Fûrek müstakîl bir istidlâl yolu olarak saymayıp istidlâl birliği içinde imayla değinmiştir. bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 287.

olacağına mı hükmetmeliyiz,¹⁴ sorularını başka örnekler üzerinden de çoğaltmak mümkündür. Ancak bütün soruları ana bir cümlede toplayabiliriz: Şâhitte gâibe delâlet eden şey nedir?

Eş'arî'ye göre şâhitteki herhangi bir şey kendi denginin (mis)l gâipte bulunduğuna delâlet etmez. Şayet durum böyle olsaydı, herhangi bir şeyi idrak ettiğimizde onun gâipte de mislinin bulunduğu sonucuna varırdık. Eş'arî şâhitte gâibe delâlet eden şeyi öncelikle bir fiilin veya durumun kendisinden farklı olan fâiline delâletinde bulur. Gerçi o, böyle bir fâillikten bahsetmez; fakat yaptığı açıklama ve verdiği örnekler bu sonucu ortaya koymaktadır. "Gâipte bir şeyin varlığına delâlet eden şey" der Eş'arî "Gâibe apaçık bir şekilde taalluk eden şeylerden ona muhalif olandır. Bileşiğin bileştirene, biçimlinin (musavver) biçimlendirene ve hâdisin muhdise taalluku gibi".¹⁵ Eş'arî'nin örnekleri tamamıyla bir fiilin fâiline delâleti türündendir. Bu delâlet, ilkin delâlet eden şeyin kendisinden farklı bir şeye delâletini ve ikincileyin delâlet eden ile delâlet edilen arasında bir taallukun bulunmasını gerektirmektedir. Fakat bu genel ilke bizim sorduğumuz sorulara yeterli bir cevap değildir. Bunun ilke oluşunun anlamı, bir şeyin bir fiil olarak dikkate alındığındaki delâletine dair genel bir kural vermesidir. Bir fiil ise bize kendi türüne bağlı olarak bir fâilin varlığını vermektedir.

İbn Fûrek, Eş'arî'nin yukarıda sorduğumuz soruların cevabında aynı yolu izlediğini söyler: "Biz, ancak anlamları ve illetleri eşitlendiğinde ve biri diğerinin sahip olduğunun misline sahip olduğunda şâhitle gâibe hükmedilmesi gerektiğini düşünüyoruz."¹⁶ Ancak bu açıklamayı bizim sorularımızın cevabı kabul etmek kısır döngü gibi görünmektedir. Çünkü sorun, anlam ve illet eşitlemesinin nasıl yapıldığıdır. Eş'arî'nin çözümünü kavramak için İbn Fûrek'in dile getirdiği genel kuralı Eş'arî'nin her biri soru biçiminde dile getirilen örneklerle verdiği cevap ışığında değerlendirmek gerekir. İbn Fûrek'in genel ilke olarak aktardığı cümlede Eş'arî, şâhitle gâibi eşitlemek için iki gerekçe saymaktadır: Anlam birliği ve illet birliği. Anlam birliğinden kastedilenin ne olduğu, Eş'arî'nin her bir örneğe getirdiği açıklamadan anlaşılmaktadır: Dili konuşanların bir kelimeye verdikleri anlam. Çünkü son sorudan önceki bütün sorulara verdiği cevapta Eş'arî, şâhit ile gâip arasını birleştirmeyi zorunlu kılan şeyin dilin kendisi olduğunu iddia eder. Ona göre biz mesela gâipteki ateşi şâhitteki ateşle istidlâl ederek bilmiyoruz; şâhitte ve gâipte ateş ismini verdiğimiz şeyin yakıcı olduğuna dili kullananların bildirmesiyle ulaşıyoruz.

14 Örnekler için bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 289-91.

15 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 310.

16 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 290.

Çünkü dili konuşanlar bu ısı, ışık ve yapının ateş olduğunda uzlaşmıştır. Suda ateşin yandığını görsek -dili konuşanlar hiç görmemiş olsa bile- onların önceki bildirimini sayesinde ona ateş adını veririz. Eş'arî, cisim ve insan anlamı için de aynı gerekçeyi dile getirir.¹⁷

Eş'arî'nin dildeki anlam dediği şey, ilk bakışta görüldüğü kadar anlaşılır değildir. Onun kastı, ayıklanmış ve tam olarak ne olduğu belirlenmiş anlamdır. Bu bağlamda mesela görünen bütün fâillerin cisim olması, bütün fâillerin de cisim olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü fâil anlamının kendisi cisimliği içermemektedir ve fâil, cisim olduğu için fâil değildir. Cisim olan bir fâil, herhangi bir fiil yapsa da yapmasa da cisim olmaya devam eder ve o cisme fâil denebilmesi için onun bir fiil yapması gerekir. O hâlde fâillik, cisimliği içermeksizin yalnızca bir fiil yapmayı dile getirmektedir. İdrak ettiği bütün insanlar siyah tenli olan veya idrak ettiği bütün sular tatlı olan kimse örneğinde de durum aynıdır. Bir varlığa insan denmesinin gerekçesi, onun siyah olması değildir; çünkü başka pek çok şey siyah olduğu hâlde, onlara insan denilmektedir. Yine başka pek çok şey tatlı olduğu hâlde, onlara su denilmemektedir. İnsan ismi belli bir yapı ve terkibe sahip olan canlıya söylenmektedir. Su örneğinde de aynı durum söz konusudur. Tatlılığı bilmeyen kimse, suyu idrak edebildiğinden, suyun su olması onun tatlı olması demek değildir. Bu nedenle Eş'arî'nin anlam dediği şey, bir ismin delâlet ettiği nesnenin zihninde bütün arazlarıyla karışık bulunan sureti değildir. Aksine ismin isim olarak verilmesinin dayanağını oluşturan şeydir. Bu nedenle ismin anlamı, anlamın varlıkta karışık bulunduğu ve sürekli beraber algılandığı diğer unsurları içermez. Mesela insan ismi her ne kadar insan fertlerinin tamamına delâlet etse de onun anlamı, insan fertlerinin bütün özellikleriyle biçimi değildir. Aksine insana insan dememizi sağlayan bir anlamdır. Dolayısıyla insan isminin anlamına onun kara veya ak oluşu girmemektedir. Eş'arî açısından bu sonucun doğruluğunun garantisi, aynı özellikler başka pek çok şeyde olduğu hâlde, onlara insan denilmemesidir.

Bu ilkeyi kelâmın temel kavramları olan şey, cevher, araz ve cisim kavramlarına uyguladığımızda Eş'arî'nin yaklaşımı daha da açığa çıkacaktır. İdrak ettiğimiz bütün şeyler ya araz ya cevher ya da cisimdir. Fakat Eş'arî buradan hareketle her şeyin bu kısımlardan birine girmek zorunda olduğunu söyleyemeyeceğimizi düşünmektedir. Çünkü şey kelimesinin anlamını irdelediğimizde bir nesneye şey dediğimiz durumun, onun mevcut dediğimiz durumla aynı olduğunu görürüz. Onun şey olduğunu olumladıktan sonra diğer niteliklerini araştırırız. Şayet onun cevher, araz veya cisim olduğunu tespit edersek ikinci

17 bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 291-2.

bir olumlamayla bunlardan biri olduğunu söyleriz. Bundan cevher, araz veya cisim olmayan bir mevcut kategorisi olduğu sonucu çıkar. Aynı durum varlık anlamında da geçerlidir. Varlık anlamının kendisi yalnızca dışta bir sübutu dile getirir. Bu sübutun duyulur olup olmadığı, sübutun olumlanmasından sonraki bir araştırmayla belirlenir.

İşte Eş'arî, ayrıntılı bir tahkik ve araştırma neticesinde berraklaştırılan bu anlamı tanım hâline getirmekte ve onun türevleriyle nitelenen şeyin o nitelikle nitelenmesinin de illeti yapmaktadır. Mesela bilginin anlam ve hakikati, Eş'arî'ye göre, bilenin bilineni bilmesini sağlayan şeydir. Bilgiyle aynı mahalli paylaşarak onun da nitelenmesine sebep olan sonradanlık, değişkenlik, süreklilik vs. diğer nitelikler bilginin hakikatine dahil değildir. İşte bu bilgi, bilenin bilen oluşunun illetidir. Gerek duyularımızla idrak edebileceğimiz ama şu anda idrak etmediğimiz gerekse duyularımızla idrak etmemiz mümkün olmayan gâipte bilgi ve bilen söz konusu olduğunda, bilginin tanımladığımız anlamı ve illet olma özelliği aynen taşınır. Bu nedenle Allah şayet bilen (âlim) olmakla niteleniyorsa O'nun bilen olmasının illeti bilgidir. Yani O'nun ilim sıfatı olmak durumundadır ve binefsihi bilen olduğu söylenemez. Allah'ın binefsihi bilen olması demek, O'nun nefsinin bilgi olması demektir -nitekim Meşşâî filozoflar aynı ilkeden hareketle Tanrı'nın akıl ve bilgi olduğu sonucuna varmışlardır- çünkü bilginin hakikati, bilenin bilineni bildiği şeydir.¹⁸

Burada bilginin bilen ile özdeşleştirilmesi, Eş'arî'ye göre anlaşılır ve doğru değildir; çünkü böylesi bir sonuç illetin malulle özdeşleştirilmesi anlamına gelir. Oysa illet malulün kendisi değildir. Bu bağlamda Eş'arî, cevherlerde var olarak meydana gelen arazlar gibi, cevherlerle kaim olan anlamlara illet demekte sakınca görmemiştir. Mesela hareket, hareketlinin hareketli oluşunun illetidir ve hareketli kavramı, bir zâta ve harekete delâlet eder. O hâlde illet denilen şey, kendisinin gereği olan hükmün taalluk ettiği anlamdır. İletin gerçekten illet oluşunun alameti, muttarit ve münakis olmasıdır. Ancak muttarit ve münakis olması yetmez; bunun yanı sıra onun hükme taalluku olmalı, hükmü celbetmeli ve o hükümle hükmedilen şeyde müessir olmalıdır. Çünkü tard ve akis, illet olmayan şeyde de bulunabilmektedir.¹⁹ Ancak Eş'arî, aksin gerekliliği hususunda illet ile delil arasını ayırır. Mesela hikemî fiiller, bunları yapanların bilen (âlim) olduğuna delâlet eder ama, yapanların bilen olmasının illeti değildir; çünkü bilen bildiğini yapmayabilir. Dolayısıyla tard şartı devam etmekte; ama akis bozulmaktadır. Oysa bilgi veya hareket örneğinde hem tard

18 Eş'arî'nin bilgiyle ilgili açıklamaları için bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 10.

19 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 303.

hem de akis korunmaktadır. Zira bir zâta bilginin olması, onun bilen olmasını gerektirirken bilginin olmaması onun bilen olmasını engeller.²⁰

Burada kullandığımız illet lafzının akli illeti dile getirdiğini unutmamak gerekir. Çünkü akli illet ile şer'î illet arasında hükmü zorunlu kılma ve dolayısıyla illet olma bakımından esaslı bir ayrım vardır. Akli illetin hükmü zorunlu kılması ve illet varken hükmün değişmesinin mümkün olmamasına rağmen, şer'î illet gerçekte illet değildir ve onun illet olmasının anlamı emare ve alamet, yani delâlet oluşudur. Bu nedenle şer'î illette her ne kadar tard aransa da, akis şartı aranmaz.²¹ Diğer deyişle şer'î illette illet varsa hükmün olduğuna delâlet eder ama, illet yokken hükmün olması da mümkündür. Akli illet ile hüküm arasındaki bu sıkı ilişki nedeniyle Eş'arî bir şeyin illetinin, hüküm olmamasına rağmen ikisinden birinin olması mümkün olan iki anlamdan oluşmasını reddetmiştir. Nitekim Eş'arî'nin, Mu'tezile'nin "Cisim, uzun, geniş ve derindir" tarifini reddetmesinin nedeni tam da budur. Çünkü ona göre bu, hüküm yokken bir kısmının kendi başına bulunması mümkün birtakım niteliklerden oluşmuştur. Yani biz cisimlik hükmü vermememize rağmen söz gelimi uzunluk ve derinlik özelliği bir araya gelebilir.²² Şu hâlde Eş'arî'ye göre akli illetin tek bir sıfat olması gerekir. Bu nedenle Eş'arî bilenin bilen olmasının bilgi ve araz olmaya bağlı olduğunu söyleyenleri reddetmiştir. Anlam ve illet ilişkisi, illetin malulle varlık bakımından ilişkisini belirlemektedir: illet malulle birlikte olmalıdır, ondan önce veya sonra olması mümkün değildir. Oysa delilde bütün bunların aksi olabilir. Yani delil, tek bir vasıf olmak zorunda değildir; bileşik olabilir ve delâlet medlulden önce veya sonra olabilir.²³

Eş'arî'nin illet ve şart tahlillerinde can alıcı olan şey, onun anlam ile illeti özdeşleştirmesidir. Bu nedenle o, illiyet ilkesini reddettiği hâlde Eş'arî illet birliğine dayalı bir istidlâli savunabilmektedir. Söz gelimi Eş'arî bilen olmayı, bilgi sahibi olmaktan ibaret görmüştür. Bu takdirde bir mevcudu bilen olmakla nitelenmek, zorunlu olarak onun bilgi anlamına sahip olmasını gerektirmektedir. Açıktır ki bu, sebep-sonuç ilişkisi şeklinde tesis edilen bir illet-malul açıklaması değildir; bilakis bir mevcut hakkında verilen hükmün bir anlamdan kaynaklanması şeklindeki akli bir zorunluluğa dayanmaktadır. Buradan hareketle Eş'arî'nin temel hedefi, analogiye dayalı bir kıyası aşarak tümdengelimine ulaşmaktır. Çünkü hükümleri sabit ve genel bir anlama dayandırarak bilinen ile bilinmeyeni aynı hüküm altına sokmayı amaçlamaktadır. Mesela bilgi ve bilenin

20 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 304.

21 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 304-5.

22 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 308-9.

23 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 309.

anlamını ayrıştırmak ve belirginleştirmek suretiyle bunu tümel bir önerme hâline getirmektedir. Böylece ister duyulur âlem isterse de duyular ötesi âlem olsun, her türlü varlık alanında geçerli bir yükleme dönüştürmektedir. Daha açık bir deyişle Eş'arî, genel bir anlam tespit etmekte ve bu anlamın sürekliliğini aklî bir zorunluluk olarak vazetmektedir. Bu nedenle Eş'arî anlamı illet hâline getirmiş ve hakikati de bu illete sahip olma şeklinde düşünmüştür. Mesela bilen olmanın illeti, Eş'arî'ye göre bilgi iken, bilen olmanın hakikati ise bilgiye sahip olmaktan ibarettir. Eş'arî'nin tanım ve hakikati birbirine yakın anlamlar olarak görmesi²⁴ de bu durumu pekiştirmektedir. Böylece Eş'arî illet, hakikat ve tanım arasında kurduğu irtibat sayesinde genel önermelere ulaşmayı ve bu önermeleri tümdengelim temeline yerleştirmeyi amaçlamıştır.²⁵

Cüveynî'nin Eleştirileri: Metafizik Bilginin Aklî Zorunluluklara Dayanması

İstidlâl yollarıyla ilgili önceki kelâmcılardan farklı bir değerlendirme Cüveynî'nî'de görülmektedir.²⁶ Cüveynî aklî delilleri dört kısma ayırmaktadır: Birincisi,

24 bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 304.

25 Şâhitten gâibe geçişin, tahlil yolu ve terkip yolu olmak üzere iki şekilde gerçekleştiğini belirten Fârâbî, gerekli şartlar sağlandığında her iki yolun da kıyasın birinci şeklinin gücüne sahip olduğunu belirtir. Ona göre şâhîde ve gâibe aynı hükmü vermeyi sağlayan illet, kıyastaki orta terime tekabül eder. Bu orta terim ise çoğu şeyde herhangi bir kıyas, fikir ve teemmüle ihtiyaç duymaksızın kendiliğinden bilinirken, kimi zaman başka yollarla açıklanır. Fârâbî bu yolları örnekleriyle birlikte değerlendirmekte ve şâhitten gâibe geçişte hangilerinin yararlı, hangilerinin yararsız olduğunu belirtmektedir. Gazzâlî de Fârâbî'yle yaklaşık aynı değerlendirmeleri yapar. Her iki düşünür de illet tespitine yönelik gerekli şart sağlandığında, şâhitten gâibe geçişin bir analogi olmaktan çıkıp birinci şekilde kesin sonuç veren bir kıyas olduğunu belirtir. Özellikle Gazzâlî illet tespitinde gerekli şartın sağlandığı geçişte belirli bir şâhidin zikredilmesinin yalnızca tembih amaçlı olabileceğini belirtir. bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-Kıyâs*, s. 45-54; Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm*, s. 154-66. Hem Fârâbî hem de Gazzâlî, şâhitte yapılan illet tespitinde hükmün dayanağını oluşturan şeyin başka şeylerle karışık olduğundan kimi zaman yanlışya düşülebileceğine dikkat çekerek bu yöntemin genel bir sorununu dile getirir. Ancak bu sorunun her türlü illet tespiti için geçerli olduğunu unutmamak gerekir. Eş'arî'nin tavrını, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Allah'ın "ilim ve âlim" sıfatları örneğinde şâhitle gâibe istidlâle yönelttiği tümevarım eleştirisinde görmek de mümkündür. İbnü'l-Arabî, şâhitle gâibe istidlâlin bir "istikrâ" (tümevarım) olduğunu ve Allah'ı bilmekte kullanılamayacağını ve gerçekte kesin bilgi vermeyeceğini iddia eder. Ona göre akıl açısından bakıldığında ne Allah mahlûka ne de mahlûk Allah'a kıyaslanabilir. Eş'arî kelâmcıların bu yöntemle vardıkları neticenin sorunlu olduğunun farkına varınca, aynı sonucu delil (kesin kıyas) formunda ifade ettiklerini; ancak gerçekte verdikleri hükmün tümevarım olduğunu belirten İbnü'l-Arabî, şâhitten hareketle ulaşılan bilginin bir kural hâline getirilerek bütün varlığa teşmil edilmesi nedeniyle bu yöntemin tümevarım olduğunu söyler. bk. *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), II, 362-6; karşı. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye* (Beirut: Dâru Sâdır, ts.), I, 284-5.

26 Cüveynî'yle ilgili ciddi bir kaynak tercihi sorununa dikkat edilmesi gerekir. Cüveynî *el-İrşâd*'da ve Bâküllânî'nin *Şerhu'l-Lüma'* isimli eserinin tahriri olan *eş-Şâmil*'de Eş'arî ve Bâküllânî ile aynı çizgide görüşleri dile getirir. Cüveynî (ö. 478/1085) hayatının sonlarında (465/1072'den sonra) Bâküllânî'nin tesirinden kurtulduktan sonra kaleme aldığı *el-Burhân fi usûli'l-fıkh*'ın bilgi ve istidlâle ilgili uzun mukaddimesinde ise tanım, bilgi, bilginin

gâibin şâhit üzerine kurulması; ikincisi, öncüllerden sonuçların çıkarılması; üçüncüsü, sebr ve taksim; dördüncüsü ise ittifak edilenden ihtilaf edilene istidlâldir. Cüveynî, gâibin şâhit üzerine kurulması şikkını Bâkılânî'de olduğu anlamda kullanmaktadır; ancak Eş'arî ve Bâkılânî'den farklı olarak bu istidlâl yolunu ayrıntılı olarak incelemektedir. Eş'arî'de bu kısma girebilecek iki madde vardır: Birincisi, gâip ile şâhit arasındaki illet birliği, ikincisi ise istidlâl birliğidir. Bâkılânî ise bunlardan yalnızca illet birliğini başlı başına bir istidlâl yolu olarak zikretmişti. Cüveynî, illet ve istidlâl birliğine şart ve hakikat birliklerini de eklemektedir. Gâip ile şâhidi bağlayan, diğer bir deyişle gâibin şâhide kıyasını sağlayan câmi (birleştirici) vasıf, söz konusu durumlardaki birlikteliktir. İletle birleştirmenin örneği, “Bilenin duyulur dünyada bilen olmasının illeti bilgidir ve bunun gâipte de böyle sürdürülmesi (tardı) gerekir” istidlâldir. Hakikatle birleştirmenin örneği, “Bilenin duyulur dünyadaki hakikati, bilgisi olmasıdır ve gâipte de bunun böyle olması gerekir” istidlâldir. Şartla birleştirmenin örneği, “Şâhitte bilginin olması için hayat şarttır ve gâip hakkında da aynı hüküm verilmesi gerekir” istidlâldir. Delille birleştirmenin örneği, “Hudûs, tahsis ve muhkem yapma, şâhitte kudret, irade ve ilme delâlet eder ve bunun gâipte de böyle olması gerekir” istidlâldir. Öncüllerden sonuç çıkarılmasının örneği, “Cevherler hâdislerden (arazlardan) ayrı kalmaz” öncülünden “Hâdislerden ayrı kalmayan, onları önceleyemez” sonucunun çıkarılmasıdır. İttifak edilene ihtilaf edilene istidlâl ise, cevherlerde bulunma zorunluluğu açısından renkleri oluşlara kıyaslamak gibidir.²⁷ Daha sonra Cüveynî sırasıyla bu delillerin eleştirisini yapmaktadır ki bu eleştiriler kelâm tarihi açısından büyük önemi haizdir.

Cüveynî şâhitle gâibe istidlâlin hiçbir temele (asl) dayanmadığı gerekçeyle bütün maddelerini reddetmektedir. Buna göre illetle birleştirmenin temeli yoktur; çünkü Eş'arîler'e göre illet ve malul, yani nedensellik yoktur. Hakikatle birleştirme de doğru değildir, çünkü hâdis ile kadîm birbirinden farklıdır ve bu farklılığa rağmen hakikatte birleşmeleri söz konusu olamaz. Şart ve delil hakkında da aynı durum söz konusudur. Eğer gayptaki matlup hakkında bir

kaynakları ve istidlâl yollarıyla ilgili olarak tamamen kendine özgü ve yalnızca Eş'arîlik değil, bütün mütekaddimîn kelâmı için kırılma noktası teşkil edecek görüşler serdetmektedir. Her ne kadar *el-Burhân*, Cüveynî'nin kelâma dair eserleri özellikle *el-İrşâd*'ı kadar tanınan ve okunan bir eser değilse de, dikkatli bir karşılaştırma Cüveynî'nin bu kitaptaki görüşlerinin neredeyse tamamıyla Gazzâlî vasıtasıyla yaygınlık kazandığı sonucunu vermektedir. Bu nedenle bilgi ve istidlâl tartışmalarında yalnızca *el-Burhân* esas alınacaktır. *eş-Şâmil ve Kitâbü'l-Lûma'* ilişkisi için bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, nşr. R. M. Frank (Tahran: Müessesese-i Mutâleât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran 1981), s. 1.

27 Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkıh*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb (Devha: Câmîatu Katar, 1399/1978), I, 127-9.

delil varsa, bilgi edinilebilir ve şâhidin zikredilmesinin hiçbir katkısı yoktur. Öncüllerden sonuç çıkarmayı aklî deliller arasında saymanın bir anlamı yoktur. İttifak edilenden ihtilaf edilene istidlâl de temelsizdir. Çünkü aklî meselelerde maksat bilgi (ilm) olup ihtilaf ve ittifakın bu bilgiyi elde etmeye hiçbir tesiri yoktur. Sebr ve taksim ise Cüveynî'nin saydığı deliller arasında olumlu baktığı yegâne delildir. Çünkü onun bu delile eleştirisi, olumlama ve olumsuzlamayla sınırlanmayan (münhasır olmayan) kısmıdır. Gerçi bu kısım ile ilgili olarak kullanılanların çoğunluğunun yanlış olduğunu belirtmektedir. Ama olumsuzlama ve olumlama arasında kuşatan taksimin sahih nazarda bir delil olabileceğini düşünmektedir.²⁸ O hâlde Cüveynî, sebr ve taksim hariç, Eş'arî ve Bâkullânî'nin kullandığı istidlâl yollarının tamamını geçersiz saymakta ve sebr ve taksimi kullanarak vardıkları sonuçların ise çoğunluğunun yanlış olduğunu düşünmektedir.

Cüveynî'nin bu eleştirileri, çok azı hariç, gerekçeleri açıklanmamış eleştirilerdir. Bu nedenle eleştirilerin yeterince anlaşıldığını düşünmek, yanıltıcıdır. Gerçekte şâhitle gâibe istidlâlin illet birliği kısmına yönelttiği eleştiri, ilk bakışta Eş'arîliğin sebeplilik meselesindeki ilkesi çerçevesinde çok isabetli görünse de, aynı ilkeyi kabul eden Eş'arî ve Bâkullânî'nin niçin böyle bir istidlâl yöntemini kullandığı sorusu akla gelmektedir. Her iki kelâmcının da özellikle meânî sıfatların temellendirilmesinde çok önemli işleve sahip bir istidlâlde çelişkiye düştüklerini söylemek ilk bakışta ikna edici değildir. Aynı durum hakikat birliği için de geçerlidir. Cüveynî, şart ve delil birliği hakkında gerçekte hiçbir açıklama yapmadan aynı eleştiriyi tekrarlar. Yani gâip ile şâhidin hakikatleri farklı olduğundan, şart ve delil birliğinden de bahsedilemeyecektir. Bu eleştiri, yöntemin kendisinin metafizikte kullanılamayacağına yönelik bir eleştiridir ve dolayısıyla tartışmayı yöntemin metafizik ilkelerine doğru kaydırmaktadır. Diğer deyişle eleştiri, yöntemin formuna değil, sınırlarına yönelik bir eleştiridir. Sınırları belirleyen de genel metafizik ilkelerdir. Durum böyle olunca daha genel metafizik ilkeleri tartışmadan, yöntem tartışmasının herhangi bir anlamı olmayacaktır. İttifak edilenden ihtilaf edilene istidlâlde, Cüveynî bilgiye ulaşamayacağını düşünmekte; ancak bunun da gerekçesine yönelik herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Dolayısıyla Cüveynî'nin eleştirileri, gerçekte bize yalnızca bir kısım yöntemlerin yanlış, bir kısmının yetersiz ve bir kısmının ise kullanımında yanlışlıklar olduğu sonucunu veriyor görünmektedir.

Ancak bu eleştiriler arasında Cüveynî'nin sıralamasını değiştirerek bir bağlantı kurarsak Cüveynî'nin eleştirilerini daha doğru anlayabiliriz. Cüveynî'nin en önemli eleştirisi, gâip ile şâhit arasında hakikat birliği olmadığı eleştirisi-

28 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 129-31.

dir. Hakikat birliğinin örneği, şâhitteki bilgi ile gâipteki bilginin aynı hakikate sahip olmasıydı ve Cüveynî kadim bilginin, hâdis bilgiden farklı olduğunu söyleyerek hakikat birliğini reddetmişti. Tartışmanın örnek üzerinden sürdürülen genel bir ilke tartışması olduğunu hatırlarsak, Cüveynî'nin kadim varlık ile hâdis varlık arasında keskin bir hakikat ayrımı öngördüğü sonucuna varabiliriz. Diğer bir deyişle, Cüveynî “kadim ile hâdis arasındaki hakikat farklılığını dikkate alarak” yöntem değerlendirmesi yapmaktadır. Diğer bütün istidlâl yollarına yöneltilen eleştirileri de buradan hareketle temellendirmek mümkündür. Çünkü hakikat birliği yoksa illet, şart ve istidlâl birliğinden de bahsedilemeyecektir. Aynı durum, ittifak edilenden ihtilaf edilene istidlâlde de geçerlidir. Çünkü ittifak edilen ile ihtilaf edilen arasında herhangi bir eşitlemeyi sağlayan hakikat birliği gözetilmemektedir. Yalnızca öncüllerden sonuç çıkarmayı Cüveynî'nin akli deliller arasında saymamasının nedeni bunlardan farklıdır. Eş'arî ve Bâkılânî'de görmediğimiz bu maddeyi, Cüveynî'nin gereksiz görmesinin nedeni, bize istidlâl formuna dair hiçbir bilgi vermemesidir. Yani gerçekte öncüllerden sonuç çıkarma, başlı başına bir istidlâl yolu değildir ve bütün diğer istidlâl yollarını anlatabilecek genel bir ifadedir. Bu nedenle bilgiler arasında zorunlu-nazarî ayrımı yapmayan Cüveynî açısından başlı başına bir delil olarak sayılmasının gereği yoktur. Geriye tek bir delil kalmaktadır: Sebr ve taksim. Çünkü sebr ve taksim, şâhit ile gâip arasında herhangi bir hakikat birliği ilkesine dayanmamakta, bir şey hakkında akli ihtimallerin sıralanarak yanlış ihtimallerin elenip bir şıkkin tercih edilmesini önermektedir. O hâlde Cüveynî'ye göre gayb hakkında bilgi elde etmek veya metafizik bilgiye ulaşmak yalnızca sebr ve taksimle mi olacaktır? Bu sorunun cevabı bize aynı zamanda kesin bilginin ne olduğunu da vermelidir. Cüveynî'nin düşüncesini, onun nazar tanımından hareketle ortaya çıkarmak mümkündür.

Cüveynî nazarı şöyle açıklar: “Nazar, zorunlu bilgilerin tarzları ve üsluplarında mübahasedir. Bunun ardından ortaya çıkan bilgiler de zorunlu hâle gelmektedir.”²⁹ Gerçekte bu açıklama nazarın nasıl yapıldığını vermediğinden Cüveynî, “zorunlu bilgilerin tarzları ve üsluplarında yapılan mübahasenin” ne demek olduğunu açıklar. Buna göre bir şeyin olumlama ucundan, olumsuzlama ucuna uzanan taksimler yapılarak kısımlar tespit edilir. Her bir kısım -Cüveynî'nin ifadesiyle- akli fikre sunulur ve o kısım hakkında olumlu ve olumsuz hüküm verilir. Olumsuzlama veya olumlamadan biri belirginleştiğinde, o taraf kesinlenir. Mesela kelâmcı, durağan bir cisim hareket ettiğinde o cisimde daha önce bulunmayan yeni bir durum meydana geldiğini söyler. Bu bilginin kendisi herhangi bir nazar olmaksızın elde edilmektedir. Kelâmcı arazları ispat

29 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 138.

etmek isterse şu soruyu sorar: Söz konusu yenilenme, mümkün müdür, değil midir? Böylece olumlama ve olumsuzlama arasında taksimi kurmuş olur. Sonra kendi zekâsının keskinliği ve körlüğüne göre uzun veya kısa süreli düşünür ve delil adı verilen şeyin aracılığı olmaksızın hareketin zorunlu olduğu hükmünün imkânsız olduğunu bilir. Böylece iki şıktan birini eleyerek hareketin mümkün olduğu sonucuna ulaşır. Sonra diğer bir taksime geçer: Mümkün olduğu bilinen şey, kendiliğinden mi sübut bulur, yoksa başkası nedeniyle mi? Aynı şekilde bir fikir sürecine daha girer ve iki kısımdan biri zorunlu olarak belirginleşir.

Cüveynî'nin "Nazar, zorunlu bilgilerin tarzlarda mübahasesidir" sözü hem başlangıç noktasının zorunlu bilgiler hem de her bir delilin sonucunun zorunlu bilgi olması demektir. Delilin sonucunun zorunlu bilgi olması, nazar sonucunda ortaya çıkan bilginin nazar eden kimsenin iradesinden bağımsız olarak meydana gelmesidir ki Cüveynî "Bütün bilgiler zorunludur" derken de bunu kastetmektedir. Ona göre bütün bilgiler, aklın herhangi bir çaba göstermeden elde ettiği zorunlu bilgiler ile nazar sürecinde taksim ve fikre ihtiyaç duyanlar olarak ikiye ayrıldığından, bilgilerin bir kısmına zorunlu, diğerine nazarı denmiştir. Bu takdirde bilginin zorunlu ve nazarı olarak ikiye ayrılması, Cüveynî'ye göre yalnızca aklın hem çabasız hem de çabayla elde etmesi anlamında bir ayrımdır. Bilginin kendisi her hâlükârda zorunludur ve bu anlamda nazarı bilgi ifadesi ile zorunlu bilgi ifadesi birbirinin mukabili değildir.³⁰

Cüveynî'nin kilit ifadelerinden biri, herhangi bir doğal afet barındırmayan kimsenin aklının kavrayabileceği ifadesidir. Aslında bunun nasıl tespit edilebileceği, üstesinden gelinmesi son derece güç bir sorundur. Ancak Cüveynî, burada taksimin iki tarafından birinin belirginleştirilebilmesini ölçü almaktadır. Eğer olumlama ve olumsuzlama arasındaki taksim tam olarak yapılamıyorsa veya taksim yapıldığı hâlde hangi tarafın doğru olduğu belirginleştirilemiyorsa bu aklın idrak sınırlarının dışında kalan bir sorundur. Bu anlamda sonuç vermeyen nazara Cüveynî, Allah'ın görülmesi tartışmasını örnek verir. Allah'ın görülmesinin mümkün olup olmadığını nazarla tespit etmek isteyen kimse, görmenin dayanağının ne olduğu sorusuyla yola çıkar. Ancak böylesi meselelerde olumlama ve olumsuzlama arasını hasretmek, bu nedenle nazarın bu meselede bilgiye ulaştırması mümkün değildir. Bu, olumlama ve olumsuzlama arasının hasredilmesinin mümkün olmamasının örneğidir. Kimi durumlarda olumlama ve olumsuzlama arası hasredilebildiği hâlde taraflardan birini belirginleştirmek mümkün olmaz. Mesela cevherlerin renklerden yoksun kalıp kalamayacağı hakkında nazar edilirse, bu taksim yani cevher ya "Renklerden

30 Cüveynî'nin açıklamaları için bk. *el-Burhân*, 1, 126.

ayrı olabilir” ya da “Ayrı olamaz” şıkları olumlama ve olumsuzlama arası-
nı hasretmektedir. Fakat iki taraftan birinin belirginleşmesi mümkün değildir.
Pekâlâ daha önceki kelâmcıların yaptığı gibi cevherlerin oluşlardan yoksun
kalamadığına kıyasla olumlu taraf belirginleştirilemez mi? Cüveynî'nin buna
cevabı olumsuzdur; çünkü akli delil gereken bir meselede kıyas yapmak hiçbir
yarar sağlamamaktadır. Çünkü böyle bir eşitleme yapabilmek için oluşlarla
ilgili delilin renkler için de geçerli olması gerekir. Bu takdirde de sonuç oluşlara
kıyasla değil, müstakil bir delille ortaya konulmuş olacaktır. Yani sonuca ana-
lojiyle değil, kıyasla varılacaktır.

Ancak Cüveynî'nin nazar hakkındaki açıklamaları göreceli bir kuşkuculu-
ğu da beraberinde getirmektedir. Çünkü Cüveynî, olumlama ve olumsuzlama
arasını hasretmekte veya hasrettikten sonra belirginleştirmekte aklın yetersiz
kalacağı meseleler olduğunu ileri sürmektedir. Bu nedenle o, akılla idrak edil-
miş bir hüküm olan imkân (cevaz) ile tereddüt anlamına gelen imkânı ayrı-
maktadır.³¹ Yani neyin, imkânsızlığın çelişigi ve aklın kesin olarak idrak ettiği
imkân olduğu ile neyin gerçekte imkân olmayıp bir kuşkudan ibaret olduğunu
ayrımaktadır. Mesela durağan cismin hareket edebilmesinin imkânı,
aklen idrak edilmiş bir imkân iken, renkler gibi cinslerin sınırlılığı konusunda
kelâmcıların tereddüdü kuşku anlamındaki bir imkândır.³² Bu takdirde renk-
lerin sonsuzluğunun mümkün oluşu, aklın idrak ettiği bir imkân hükmünü
değil, yalnızca bir kuşkuyu dile getirmektedir. Ancak Cüveynî'nin bu ayrımı,
kavramsal bir belirginleştirmeden ibaret olup iki imkânı ayırmaya dair akli bir
ölçüt değildir. Pekâlâ bu iki imkânı ayırmanın akli bir ölçütü yok mudur? Diğer
deyişle, aklın durup ötesine geçmeyi imkânsız gördüğü sınır neresidir?

İşte Cüveynî'nin bu soruya verdiği cevap, metafizik bilginin imkânı hak-
kındaki görüşünü ortaya koyduğu gibi, önceki kelâmcılara yönelttiği yöntem-
sel eleştirileri ve önereceği yöntemin gerekçesini vermektedir. Cevap şudur:
Aklın durduğu ve ötesine geçmeyi imkânsız saydığı sınır, ilâhiyat meselelerini
hakikatleri ve özellikleriyle kuşatmaktır. Cüveynî'ye göre akıl ilâhiyat mese-
lelerinde yalnızca genel birtakım şeylere (umûr cümliyye) ulaşabilir. Bunun
nedeni, insanın hâdisliğinin onun sonluluğunu gerektirmesidir. Sonlu olanın,
sonsuz olanı veya parçanın bütünü kuşatması mümkün olmadığından, ilâhi-
yat meselelerini tam olarak kuşatmak birinci anlamıyla imkân dahilinde de-
ğildir. Fakat bu, insanın hiçbir şekilde bilgi elde edemeyeceği anlamına da
gelmemektedir. İnsan doğa ötesine dair bilgi edinebilir ama, onun hakikatini

31 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 142.

32 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 145.

kuşatamaz.³³ Dolayısıyla akıl, nazar eylemi söz konusu olduğunda iki işlevi yapmaktadır. Birincisi nazarın veya delilin sonuç vereceğine hükmetmesi, ikincisi ise delilin sonuç vermeyeceğine hükmetmesidir.

Öyle anlaşılıyor ki Cüveynî'nin bütün çabası, metafizik ile fizik arasında bir ayırım yapmaktır. Fakat bu ayırım bilginin kesinliği bakımından değil, imkânı bakımından bir ayırmadır. Çünkü metafizik alanın veya bizzat Cüveynî'nin deyişle, tabiatlar âleminin ötesinin (mâ verâi't-tabâi') kuşatılamazlığı ile bizim o alana dair bilgilerimizin kesin olmayışı birbirinden farklı şeylerdir. Ayırım, insanın idrak araçlarının sınırlılığı ve sonluluğu esasından hareketle metafizik âlemin tamamını kuşatamayacağını ileri sürmektedir. Diğer deyişle "aklı hüküm sahibi tabii bir parça olan insanın, tabiatlar âleminin ötesini bütünüyle kuşatması ve idrak etmesinin imkânsızlığı" iddia edilmektedir.³⁴ Bunun sonucu olarak akıl, metafizik meselelerin çoğunluğunda olumlama ve olumsuzlama arasını hasretmekte yetersiz kalmaktadır. Fakat bu durum, aklın hasrı yapabildiği meselelerde ulaştığı bilginin kesinliğini ortadan kaldırmamaktadır. Cüveynî bu kısım için "aklın, insanın taşıyabileceği miktarını feyzi" ifadesini kullanır ve elde edilen bilginin Meşşâî felsefenin nefis teorisini hatırlatacak şekilde bir feyiz sonucu olduğunu belirtir. Ancak cisimlerin hakikatleri ve özellikleri söz konusu olduğunda, Cüveynî aklın cüzîsinin tabiatların küllisini idrak edebileceğini belirtir. Mesela mıknaştaki demiri çekme özelliği akılla idrak edilebilir bir özellik midir, sorusuna Cüveynî'nin cevabı olumludur. Buna rağmen Cüveynî'nin ifadeleri muğlaktır ve fiziksel âlem hakkındaki tavrı da bir tür kuşkuculuğu barındırmaktadır. Çünkü insan akli, tabii feyzi almaya hazırlanmış olsa bile bu hazırlık, aklın insana tabii özellikleri kuşatacak bir derecede feyzetmesine elverişli görünmemektedir. Burada hayafı olan şey, "Tabii özellik dediğimiz şeyin saf tabii bir mesele olmadığıdır (فليست الخاصية قضية طبيعية محضة). "Özellik" dediğimiz şey, özel (muhtass) mahâlde nefsin hakimiyetidir. Cüzî bir aklın, nefsin hükümranlığından yetersiz kalması mümkündür."³⁵

Cüveynî'nin Meşşâî felsefeden ödünç aldığı aşikâr olan "cüzî akıl" ifadesi, Meşşâî felsefedeki bağlamında tikelliği veya bireyselliği dile getirir. Fakat Cüveynî'nin cüzîlikle bireyselliğin yanı sıra, tabiatın bir parça oluşu da kastettiği anlaşılmaktadır. O, cüzî ve cüz kelimeleriyle küllî ve kül kelimelerini birbirinin yerine kullanmakta, tabiatın bir parçasını onun bütününe karşısına yerleş-

33 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 142. Cüveynî delilin sonuç vermesinde aklın sahih olmasını, yani herhangi bir hastalık ve bozulma içinde olmamasını şart koştuğu gibi, aklın durup ötesine geçemeyeceği sınır tespitinde de yani nazarın veya delilin sonuç vermeyeceğini tespitinde de aynı şartı koşmaktadır. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 143.

34 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 142.

35 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 144.

tirmektedir. Bu bağlamda cüzî akıl ifadesi, söz konusu tabîî parçada bulunan bir kuvveyi dile getirmektedir. Aklın feyzi ifadesi ise bu kuvvenin o parçayı tabiatların bütünü veya tabiatların ötesi hakkında bilgi sahibi kılması anlamına gelmektedir. Pekâlâ nefis kelimesi nasıl izah edilecektir? Cüveynî'nin anlatımı dikkatle incelendiğinde, onun nefis kelimesini aklın mukabili olarak kullandığı görülmektedir. Yani nefis, tabiatın bütünü söz konusu olduğunda tabîî bir parça olan insandaki aklın -ki bu akıl da bir parçadır- mukabilidir ve aklın insana nispetle konumu ile nefsin tabiatın bütününe nispetle konumu aynıdır. Eğer bu açıklama doğruysa Cüveynî'nin "Özellik, saf tabîî bir mesele değildir (فليست الخاصية قضية طبيعية محضة), özel (muhtass) mahalde nefsin hâkimiyetidir; cüzî bir aklın, nefsin hükümranlığından yetersiz kalması mümkündür" sözünde "nefsin hâkimiyeti" (سلطنة النفس) ifadesi unsurlar âlemi için küllî akla benzer bir şey kabul ettiğini dile getirmektedir. Bu sebeple olsa gerek Cüveynî, metafizik meselelerin tam olarak kuşatılamayacağı görüşünü önce "İslâmiyyîn" kelimesiyle ifade ettiği kelâmcıların diliyle açıklar: "Hâdis olmakla nitelenen şey, sonludur ve sonsuz olanın hakikatini idrak etmesi imkânsızdır."³⁶ Ardından "evâil" dediği düşünürlerin aynı düşünceyi şu sözlerle ifade ettiğini belirtir: "İnsanın makullerdeki tasarrufu, akıldan onun kaldırayabileceği kadar gelen feyizle gerçekleşir ve parçanın bütünü idrak etmesi ve akîlî hükme sahip tabîî parçanın tabiatlar âlemi ötesini kuşatması imkânsızdır."³⁷ Cüveynî'nin "evâil" dediği kimseler, anlaşıldığı kadarıyla, İslâm öncesi özellikle bir grup geometriçi filozoflardır (mühendisün).³⁸ Bu nedenle "onların sözlerinin İslâm'da yadırgansa da hakikatleri dile getirdiğini" belirtmektedir.

36 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 142.

37 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 142.

38 Nitekim Fahreddin er-Râzî, metafizik bilginin imkânıyla ilgili Cüveynî'nin dile getirdiğine benzer bir görüşü bir kısım geometriçi filozoflara (mühendisün) nispet eder. O, *el-Metâlibü'l-âliye*'de "Hikmet büyüklerinden ve felsefenin önemli şahsiyetlerinden nakledildiğine göre onlar demişlerdir ki, bu meselede (yani metafizik meselelerde) ulaşılacak en son gaye, daha uygun ve daha layık olanın alınması ve daha üstün ve daha tam olana tutunulmasıdır; çelişğe muhtemel olmayan kesinliğin bu meselelerde elde edilmesi mümkün değildir" demekte ve doğrudan bu görüşün eleştirisini yapmaktadır. *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1987), I, 41. *Muhassal*'da ise bilgiyi intaç eden fikrin metafizik meselelerde kesin bilgi vermeyeceği görüşünü bir grup geometriçi filozoflara nispet etmekte ve onların şunu iddia ettiklerini belirtmektedir: "Metafizik meselelerde ulaşılacak en son maksat, daha uygun ve daha layık olanın alınmasıdır ama, kesinliğe ulaşmanın yolu yoktur". *Muhassalü'efkârî'l-müttekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-külliyâtî'l-Ezheriyye, ts.), s. 41. *Muhassal*'daki cümle, *Metâlibü'l-âliye*'dekinin daha özet bir ifadesidir ve her iki metin de bize istidlâl yönteminin metafizik meselelerde kesinliğe ulaşmayacağı söylemektedir. Dolayısıyla Fahreddin er-Râzî, *Metâlibü'l-âliyye*'de "hikmet büyükleri ve felsefenin önemli şahsiyetleri" dediği kimseleri *Muhassal*'da "bir grup geometriciler" şeklinde ifade etmektedir.

Kısaca Cüveynî, cisimlerle ilgili olarak kuşkuculuğunu temellendirmek için kelâmî terminolojinin yetersiz olduğunu görmüştür. Çünkü tabiat hakkındaki temel kelâm terimleri cevher, araz ve bu ikisinden bileşen cisim üçlemesinden oluşmaktadır. “Cevherlerin mütecânis olduğu” ilkesi en azından Eş'arî gelenek içinde genel bir kabul hâline geldiğinden, bunların herhangi bir özelliğini insan aklının kuşatamayacağını -pratikte bir kısım yetersizlikler her zaman olsa bile- teorik olarak iddia etmek neredeyse imkânsızdır. Bu nedenle tabiat ve nefis terimlerine başvurmakta, tabiata hükmeden küllî bir nefsin kuşatılamazlığından hareketle, insan aklının yetersizliğinin metafizik meselelerle sınırlı kalmadığını bizzat fiziksel dünyada da böyle bir durumun varlığını iddia etmektedir. Çünkü Cüveynî, nefis kavramına bütün tabiatları kuşatan bir tümellik veya bütünlük vermektedir. Böyle olunca insan aklının tikelliği veya parçalığı ile nefsin tümellik veya bütünlüğü arasında kapanması neredeyse imkânsız bir açık oluşturmaktadır. Aslında İbn Sînâ felsefesinde, bireysel nefsin aklılığı ile bu açık kapatılmaktadır. Fakat Cüveynî, teoriden bir kısım unsurlar taşımakla birlikte, teorinin can damarı olan aklî varlık kavramını kullanmadığından, nefis ve tabiat kavramları onun elinde kendi kuşkuculuğuna hizmet eden bir araç işlevi görmektedir.

Cüveynî'nin ilâhiyat meseleleri hakkında söylediği kuşatılamazlık iddiasını daha zayıf bir tonla da olsa fizikî meselelere taşınması, sorunu daha da karmaşıktır. Çünkü Cüveynî bize gerçekte “aklın durağı” dediği şeyi, teorik bir ilke hâlinde belirginleştirmemektedir. Bunun yerine aklın olumlama ve olumsuzlama arasını hasretmesinin mümkün olmayacağı durumlar olduğuna dikkat çekmektedir. Cüveynî'den bu anlamda çıkarabileceğimiz en ileri sonuç, hasretmenin mümkün olmadığı durumların ilâhiyat bahislerinde daha çok olduğudur. Ancak eğer hasretme mümkünse, bilginin kesinliği bakımından herhangi bir ayırım yapmak mümkün olmadığı gibi elde edilen bilgilerin birbirine üstünlüğünden bahsetmek de anlamlı değildir.³⁹

O hâlde Cüveynî'ye göre bütün aklî bilgiler temelde iki kısma ayrılmaktadır: Birincisi, herhangi bir çaba olmaksızın aklın elde ettiği bedihî bilgilerdir. İkincisi ise aklın bir nazar sürecinde zorunlu veya bedihî bilgilere dayanarak elde ettiği nazârî -veya Cüveynî'nin düşüncesine daha uygun ifadesiyle zorunlu- bilgilerdir. Diğer deyişle bütün bilgiler, herhangi bir çaba sarfetmeden elde edilen zorunlu bilgiler ve bir çaba sonucunda elde edilen zorunlu bilgiler olarak ikiye ayrılmaktadır. İşte bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşmaya, yani nazar ve istidlâle Cüveynî burhân adını verir ve ikiye ayırır: Düz burhân (el-burhânü'l-müstedd) ve ters burhân (el-burhânü'l-hulf). Düz burhân, nazar

39 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 135-6.

yapan kimseyi matlubun kendisine ulaştırın burhândır. Ters burhân ise doğrudan matlubun kendisine ulaştırmayan; ama nazar eden kimsenin olumlama ve olumsuzlama arasında dolaştıktan sonra olumsuzlamanın imkânsızlığını ortaya koyarak olumlama tarafına hükmettiği veya olumlamanın imkânsızlığını ortaya koyarak olumsuzlama tarafına hükmettiği burhândır.⁴⁰

Şimdi sormamız gereken soru şudur: Acaba her iki burhân sınıfı da sebr ve taksim midir? Cüveynî'nin nazar açıklamasını dikkate aldığımızda, cevabın olumlu olması gerekir. Çünkü yukarıda geçtiği gibi Cüveynî, nazarı zorunlu bilgilerin tarzları ve üsluplarında mübahase olarak tanımlamış; ardından da bunu "Bir şeyin olumlama ucundan olumsuzlama ucuna uzanan taksimler yapılarak kısımlar tespit edilir; her bir kısım aklî fikre sunulur ve o kısım hakkında olumlu ve olumsuz hüküm verilir. Olumsuzlama veya olumlamadan biri belirginleştiğinden o taraf kesinlenir" şeklinde açıklamıştı. Eğer bu açıklamayı esas alacak olursak sebr ve taksim için yapılan açıklama ile nazarın açıklaması örtüşmektedir. Yine her iki açıklamayla ters burhânın açıklaması örtüşmektedir. Bu takdirde aynı fiile farklı açılardan nazar, sebr ve taksim ve ters burhân adı verilmiş olacaktır. Daha doğru bir ifadeyle, sebr ve taksim ile ters burhân, nazar eyleminin hakikati değil niteliği açısından yapılan adlandırmalardır. Eğer nazar, sebr ve taksim ve ters burhân örtüşüyorsa düz burhân nazar kapsamına alınmayacak mıdır? Cevap, hiç kuşkusuz, olumsuzdur. Dolayısıyla nazarın kapsamını sebr ve taksimden ibaret görmek doğru değildir. Şayet durum böyleyse düz burhân nasıl izah edilecektir veya daha açık bir ifadeyle düz burhân dediğimiz şey tam olarak nedir?

Sorunun çözümünü Cüveynî'nin istidlâl yollarına yönelttiği eleştirilerde bulabiliriz. Cüveynî'nin "İmamlarımız şöyle demişlerdir" diyerek aktardığı dört aklî delilden biri, öncüllerden sonuç çıkarılmasıydı. Hatırlanacağı üzere, Cüveynî'nin dört delil arasında "öncüllerden sonuçlar çıkarma" deliline yönelttiği eleştirinin gerekçesi diğerlerinden farklıydı. Cüveynî bu şıkkı başlı başına bir aklî delil olarak görmenin bir anlamı olmadığını ve nazarı ile zorunlu arasında herhangi bir ayırım gözetmeyip bütün bilgilerin zorunlu olduğunu düşündüğü için reddetmişti. Burada ise Cüveynî bir şey hakkında olumlama ve olumsuzlama arasında dolaşmak zorunda kalmadan sonuca götüren nazarı, düz burhân olarak adlandırmaktadır. Bu nazar, ilk bakışta Cüveynî'nin kullandığı anlamda zorunlu olarak bilinen öncüllerden matluba gitmekten, yani öncüllerden sonuç çıkarmaktan ibarettir. Öyleyse bu burhân, Cüveynî'nin "öncüllerden sonuç çıkarma" yolundan ibaret olabilir mi? Gerçekte bu soruya doğru

40 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 157.

cevap vermek için düz ve ters burhânların bilgi verdiği alanlara dair Cüveynî'nin açıklamalarına bakmamız gerekir.

Cüveynî, düz burhânın bütün aklî meselelerde sonuç verdiğini düşünür; ancak bundan üç şeyi istisna eder: Birincisi metafizik meselelerdir. Ona göre “ilâhî (metafizik) hükümlerin tamamı, ters burhâna dayanır.”⁴¹ Mesela Yaratıcı'ya kesin olarak inanan bir kimseyi düşünelim. Bu kimse Yaratıcı'nın bir yönde bulunup bulunmadığını araştırdığında, bir yönde bulunması ile bir yönde bulunmanın O'nun hakkında imkânsız oluşu arasında nazarını dolaştırır. Nazar, bu kimseyi doğrudan bir yönde bulunmayan mevcuda götürmez. Bu sonuca varması için, kadîm varlığın bir yönde oluşunun imkânsız olduğuna dair kesin burhân konulması gerekir. Ancak bu burhân sonucunda bir yönde bulunmayan mevcut fikri, zorunlu olarak ortaya çıkar.⁴² Düz burhânın bilgi vermeyeceği alanların ikincisi, Allah'ın zâtı ve sıfatları meselelerine girmemesine rağmen, mutlak olarak ezeliflik ve öncesizlikle ilgili hükümlerdir. Üçüncüsü ise cevher-i ferdin bölünmeyeceği hükmüdür.⁴³

Cüveynî'nin metafizik meseleler ile son iki meseleyi düz burhânın dışında tutmasının gerekçesi açıktır: Bu meselelerde ancak olumlama ile olumsuzlama arasının hasredilmesi ve yanlış şıkların elenmesi yoluyla sonuca varılabilmektedir. O hâlde matlubun bizzat kendisine götüren düz burhân, bir mesele hakkında sebr ve taksim yöntemini kullanmaya, yani yanlış şıkların elenmesi gibi dolambaçlı bir yola başvurmaya gerek kalmadan bilgi veren bir istidlâl formudur. Pekâlâ bu burhânın formu nasıl açıklanacaktır? Çünkü “matlubun kendisine götüren burhân” ifadesi açıklayıcı değildir ve götürmenin doğrudanlığı dışında hiçbir nitelik bilgisi vermemektedir. Yukarıdaki soruya dönecek olursak, aynı sorun “öncüllerden sonuç çıkarmada” da bulunmaktadır. Çünkü bu sözde öncülde sonuca gitmenin formuna dair hiçbir açıklama yoktur ve bu nedenle başlı başına bir aklî delil olarak sayılması anlaşılabilir değildir. Acaba bunun kapsamına metafizik meselelerin ve sözü edilen iki meselenin dışındaki alanlarda kullanılmak şartıyla Cüveynî'nin eleştirdiği önceki istidlâl yöntemlerinin girmesi mümkün müdür? Açıktır ki ittifak edilenden, ihtilaf edilene geçişin düz burhâna girmesi mümkün değildir. Çünkü bu, tamamen cedelî bir istidlâldir ve bizi matlubun kendisine müstakil bir delille ulaştırmayı amaçlamamaktadır. Nitekim renkler ve oluşlar örneği bu durumu açıkça göstermektedir. Geriye şâhitle gâibe istidlâlin diğer formları kalmaktadır. Cüveynî bu istidlâlin türlerinin fizik ile metafiziği bağlayan araçlar olmalarını

41 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 157.

42 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 158.

43 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 158.

yalnızca duyu algılarına girmeyen ve mütevatir bile olsa haberlerin hakikat bilgisi vermediği, sırf aklî meselelerde kullanılmaları bakımından reddetmişti. Acaba bunları Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin tanımladığı anlamda kullandığımızda illet, delil, hakikat ve şart birliğini şâhitteki bir matluba ulaşmakta kullanabilir miyiz? Doğrusu Cüveynî'nin düz burhânla ilgili açıklamaları buna dair en küçük bir ima bile içermemektedir. Cüveynî bütün istidlâl formlarını muhtemelen mantıktan etkilenerек burhân adı altında iki temel forma indirgemek istemektedir. Ancak özellikle düz burhânın yeterli bir açıklamasını yapmamaktadır. Eğer Cüveynî'nin şâhitle gâibe istidlâl yollarına dair sakıncalarının metafizik alanla ilgili olduğunu dikkate alır ve bu ifadeyi Cübbâî ve Eş'arî'nin verdiği anlamı vererek -şehâdet âlemiyle ilgili olmak kaydıyla- "bilinenden bilinmeyene gitmek" şeklinde anlarsak, düz burhânı sözü edilen yollarla açıklayabiliriz.

Fakat bu takdirde de şöyle sorun çıkmaktadır: İlet, delil, hakikat ve şart birliğini bizzat duyulur âlemde uygulamak, Cüveynî'nin burhânda aradığı kesinliği verebilir mi? Cüveynî, illet ve malul Eş'arilerce kabul edilmediğinden, gâip ile şâhit arasında illet birliğine dayalı hüküm vermeyi reddetmişti. İmam Eş'arî'nin kendisi de illiyet ilkesini reddettiği hâlde, anlam ile illeti özdeşleştirerek genel bir anlam tespit etmiş ve bu anlamın sürekliliğini aklî bir zorunluluk olarak vazetmişti. Böylece Eş'arî illet, hakikat ve tanım arasında kurduğu irtibat sayesinde genel önermelere ulaşmayı ve bu önermeleri tümdengelim temeline yerleştirmeyi amaçlamıştı. İşte Cüveynî'nin eleştirileri tam da bu noktadan geriye doğru örülmüş eleştirilerdir. Cüveynî metafizik âlem söz konusu olduğunda, tanım ve hakikat birliğini kabul etmediğinden, diğer istidlâl yollarını da geçersiz görmektedir. Cüveynî'yi anlamak için sorduğumuz soruyu tekrarlayabiliriz: Eğer şâhitle gâibe istidlâl yollarını -şehâdet âlemiyle ilgili olmak kaydıyla- "bilinenden bilinmeyene gitmek" şeklinde açıklarsak, Cüveynî'nin düz burhânını sözü edilen yollarla açıklamak mümkün müdür? Muhtemelen Cüveynî illetle birleştirme şıkkına yine itiraz edecektir. Çünkü bu istidlâl yoluna yönelik eleştirisi, kendi kullandığı anlamda gayb ve şehâdet arasında illet birliğinin bulunmayacağına yönelik değil, illiyet ilkesine dayalı herhangi bir açıklamanın reddiydi. Ancak Cüveynî'nin hakikat birliğinin bulunduğu durumlar söz konusu olduğunda olumlu yanıt vereceği söylenebilir. Çünkü onun hakikatle birleştirme hakkındaki itirazı, gâip ile şâhidin (yani fizik ile metafiziğin) hakikat bakımından farklılığıdır. Oysa bizzat duyulur âlem söz konusu olduğunda, hakikat birliğinin olduğu açıktır. Buradan hareketle tümdengelim dayalı hükümler vermek mümkündür. Hakikat birliği, delil ve şart birliklerinin de Cüveynî'nin ima ettiği anlamda temelini oluşturmaktadır. Bu nedenle haki-

kat birliğinin bulunması, delil ve şart birliğine dayalı hükümlerin verilmesine imkân sağlar. O hâlde bizzat duyulur âlem söz konusu olduğunda, Cüveynî'nin düz burhânını söz konusu istidlâl yollarıyla açıklamak mümkündür. Eş'arî'nin öne sürdüğü anlamda tümdengelim, Cüveynî'nin kabul ettiği anlamda düz burhânın kullanılabilceği alanda söz konusu olabilir. Fakat Cüveynî'nin aradığı kesinlik şartını verebilmek için bu birliklerin genel kurallar hâlinde vazedilmesi ve yeni istidlâllerin bu genel kuralları tatbik etmek suretiyle yapılması gerekir. Eş'arî de aynı gayeyi amaçladığına göre, Cüveynî ile Eş'arî'nin duyulur âleme ilişkin bilgilerimiz hakkındaki kanaatlerinin örtüştüğü söylenebilir. Metafizik âlem söz konusu olduğunda ise Cüveynî, Eş'arî'nin aksine söz konusu dört yol kullanılarak tümdengelim yapmanın mümkün olmayacağını düşünmektedir.

Fakat gerçekte Cüveynî'nin eleştirileriyle gündeme gelen sorunlar, bu kadarla sınırlı değildir. Eleştiriler daha ileri götürüldüğünde, Cüveynî'nin benimsediği sebr ve taksim yöntemi ile hulûf kıyas da metafizikte bilgi verme konumunu kaybedebilir. Eğer Tanrı ile âlem arasında illet, hakikat, tanım ve şart birlikliklerinden hiçbiri yoksa Tanrı hakkında istidlâllerimiz gerçekten doğru olabilir mi? Diğer deyişle akıl, ilk bilgilerinin de duyular yoluyla kazandığına göre, bedihî bile olsa, duyulur bilgilerinden duyular ötesi âleme ve Tanrı'ya nasıl gidecektir? Bilgilerimizi, duyulur alandan duyular ötesi alana taşımamızı meşru kılan şey nedir? Cüveynî'nin eleştirileri, metafizik alanda hiçbir bilgi elde edemeyeceğimiz değildi. Zaten öyle olsaydı Eş'arî ve Bâkîllânî'nin yöntemini eleştirmekle onların kelâmî görüşlerini de eleştirmiş, hatta kelâmı reddetmiş olurdu. Fakat gerçekte Cüveynî, yukarıda arz edilen eleştirilerine rağmen, Eş'arî kelâmına bağlı bir düşünürdür. Şu hâlde Tanrı hakkında konuşmanın Cüveynî'ye göre de meşru bir dayanağı bulunmalıdır. Cüveynî dört hususta birliği reddettiğine göre, Tanrı'nın zâtı ve sıfatları hakkındaki bilgiyi nasıl temellendirecektir? Aslında bu sorun, hangi yöntemi kullanırsa kullansın, kelâmcıların savunduğu yoktan yaratma görüşünü kabul eden bütün metafizikçiler için geçerlidir. Çünkü yoktan yaratma düşüncesi, âlem ile Tanrı'nın varlık tarzında herhangi bir irtibatını kabul etmemektedir. Herhangi bir şeye dair bilgi, bilen ile o şey arasında bir tür varlık ilişkisini gerektireceğinden, Tanrı ile âlem arasında varlık ilişkisinin bulunmadığı kabulü, metafizik bilginin imkânını temelsiz hâle getirir.

Doğal olarak kelâmcılar da bu sorunun farkındadır ve kelâm ilminin "umûr-ı âimme" meseleleri esas itibariyle bu sorunun üstesinden gelmeyi amaçlar. Bu kavramların başında "varlık" kavramı gelir. Kelâmcılar, varlık kavramını "dışta sübût" şeklinde açıklayarak dışta sübûtun zorunlu kıldığı özellikleri tespiti

çalışırlar. Duyulur dünya, bize dışta sübût bulan mevcutların tamamının cisim olduğu duyumunu verir. Ancak kelâmcılar, cisimsel varlıkların sahip olduğu özelliklerin onların cisimliğinin zorunlu sonucu olmadığından hareketle, dışta sübût bulan mevcutların cisim ve cisim olmayan kısımlara ayrıldığını düşünürler. Onlara göre bizi bu sonuca götüren âlemde önceleri yok iken sonradan varlık kazanan mevcutların tamamının hâdis oluşudur. Algıladığımız bütün hâdislerin cisim oluşu da bir bütün olarak hâdislerin cisim olduğunu gösterir. Hâdis olmak ise zorunlu olarak bir fâile muhtaçlığı gerektirir. Bu durumda ya sonsuza dek giden bir hâdisler silsilesi bulunacaktır ya da hâdisler silsilesi bir nihaî fâilde son bulacaktır. Bir bütün olarak hâdisler hakkındaki hudûs (sonradanlık) hükmü, teselsülü aklen imkânsız kıldığından -aksi hâlde hâdis olduğuna hükmedilen mevcutların hâdis olmadığı çelişmesine düşülecektir- hâdisler silsilesinin hâdis ve dolayısıyla cisim olmayan bir fâilde durması gerekecektir. Böylece kelâmcılar, bir ilk fâil düşüncesine ulaşırlar ve eserden müessire gidiş yoluyla bu ilk fâilin sıfatlarını ve bu sıfatların mahiyetini tespit ederler. Eserden müessire gidişin doğru olması için de iki yol izlerler: Birincisi, cisimlerde hudûsa delâlet özelliklerin zıddını alma yoluyla. Kelâmcılar bu ilkeyi, “Hâdisler, kendilerinin zıddına delâlet eder” sözüyle ifade ederler. Cüveynî'nin yukarıda aktarılan tartışmalarında bu ilke, hulfi kıyasın ilk yarısına tekabül eder. Çünkü bu ilke, aynı zamanda Tanrı'da varsaydığımızda Tanrı'nın ilk fâil oluşuyla çelişen ve imkânsız bir sonuca götüren özelliklerin Tanrı'dan olumsuzlanması demektir. Bunlar, söz gelimi istiğna gibi olumsuz sıfatları oluştururlar. İkincisi ise Tanrı'da yok saydığımızda O'ndan herhangi bir fiilin çıkmasını imkânsız hâle getiren sıfatlardır. Bunlar, olumlu olup eserin müessire doğrudan delâletinin olduğu sıfatlardır. Cisimlerde bulunan bu sıfatlardan Tanrı'ya geçilmesini mümkün kılan şey ise onların kaynağının cisimlik olmamasıdır. Tanrı'da bulunduğu düşünülen sıfatların mahiyeti ise bir sıfatın yine cisimlikten bağımsız olarak kendinde nasıl olması gerektiği araştırmasından çıkarılmaktadır. Duyulur anlamlara çok bağımlı olan bu araştırma, kelâmcıların en çok ihtilaf ettiği meseleleri kapsar. Cüveynî'nin hulfi kıyasının diğer yarısına tekabül eden sıfatlar da bunlardır. O hâlde kelâmcılara göre Tanrı hakkındaki bilgilerimiz, Meşşâî felsefede varlık ve illet kavramından çıkarılmasına benzer şekilde, varlık ve fâillik kavramlarından hareketle elde edilmektedir. Kısaca arz edilen bu çerçeve, kelâmı yalnızca bir nas yorumu olarak icra etmekten ibaret gören akımların dışında, bütün farklılıklarıyla kelâmî düşüncenin ana çatısını oluşturur. İşte Cüveynî'nin hakikat, tanım, illet ve şart birliğini reddetmesine rağmen kelâmî görüşlere sahip olabilmesinin nedeni budur. Onun maksadı, önceki kelâmcıların vardığı sonuçların yanlışlığını ortaya koymak değildir; bilakis bu sonuçların, söz konusu yollarla elde

edilmediğini ve hulfi kıyasta toplayabileceğimiz tümdengelimsel bir yöntemin sonucu olduğunu ispatlamaktır. Doğal olarak Cüveynî'nin yöntem eleştirileri, önceki kelâmcıların tümdengelim ölçütüne vurulduğunda, elenen görüşlerini belirginleştirmeyi amaçlamaktadır. Nitekim Cüveynî'den sonra Gazzâlî ile başlayan süreç, amacın gerçekleşme serüveni olarak gelişecektir.

Sonuç

Cüveynî öncesi Eş'arî kelâmcılar, şâhitle gâibe istidlâl yöntemini tümdengelim dayanak oluşturacak bir genel anlam tespitiyle uygulamayı amaçlamışlardır. Bu uygulama, aslın hükmünün fer'e taşınmadan ve tikelden tikele geçişten ibaret olan fikhî kıyastan esasta farklıdır. Çünkü şâhitle gâibe istidlâlde asıl olarak kabul edilen şey tikel bir durum değil, tikellerden soyutlamayla çıkarılan tümel bir anlamdır. Bu tümel anlam, şâhitte soyutlamaya esas teşkil eden verileri de tikel hâle getirmektedir. Bu nedenle şâhitle gâibe istidlâl yönteminin esasta bir temsil olduğu iddiası ne kelâmcıların kendi yöntemleri hakkındaki kanaatleriyle uyuşur ne de ortaya koydukları metafiziğe ilişkin kesinlik iddiasıyla uyuşur.⁴⁴ Cüveynî'nin aklın sınırlarına ilişkin kuşkulardan hareket eden ve Meşşâî felsefeden önemli ölçüde beslendiği anlaşılan yaklaşımı ise esas itibarıyla hakikat ve illet birliği düşüncesinin reddine dayanmaktadır. Bu nedenle Cüveynî metafizik meselelerde yalnızca imkânsız bir sonuca yol açacak şıkların elenmesi yöntemini kullanmaktadır. Cüveynî'nin eleştirilerinin yansımaları, başta talebesi Gazzâlî'nin *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*'inde olmak üzere, Fahreddin er-Râzî etkisiyle şekillenen müteahhirîn dönemi kelâm eserlerinde yöntem tartışmalarını yeniden canlandırmış⁴⁵ ve önceki kelâmcıların kullandığı yöntemlerin esaslı bir sorgulamasını doğurmuştur. Bu sorgulamaların metafiziğe en önemli yansımaları, özellikle Fahreddin er-Râzî'yle birlikte kelâmın çatısını oluşturan kavramlardan hudûs ve kıdem kavramlarının yerini önemli ölçüde İbn Sînâ'nın geliştirdiği hâliyle imkân ve vücûb kavramlarına bırakması olmuştur. Ayrıca bu süreçte kelâm ilminin pek çok meselesine ait delillerin yeniden kurulması gerekmiştir.

44 Bu sebeple kelâmcıların gâibin şâhide kıyası yöntemiyle elde ettikleri bilgileri, Câbirî'nin dediği gibi, zandan ayırtırmak amacıyla ilim olarak görseler bile, felsefedeki kesinlik anlamıyla ilim olarak görmediklerini düşünmek; üstelik bunu nazar ile nazar sonucunda oluşan bilgi arasında illiyet bağı kurmadıklarına dayandırmak kelâmı hiç anlamamak olur. Câbirî'nin sözleri için bk. *Arap-İslâm Aklının Yapısı*, s. 190, 289-90.

45 bk. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, nşr. İbrahim Agâh Çubukçu ve Hüseyin Atay (Ankara: Nur Matbaası, 1962), s. 15-18. Fahreddin er-Râzî, Adudüddin el-Îcî ve Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin eleştirileri için bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf fi ilmi'l-kelem* (Bulak: Matbaatü's-saâde, 1907), II, 21-36.

“Varlık Olmak Bakımından Varlık” İfadesinin Sûfilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Mezafizik Sonuçları

Ekrem Demirli*

A New Interpretation of the Sufi Phrase “Being qua Being” and the Metaphysical Results of This Interpretation

The new Sufi interpretation which started with Ibn al-Arabi and Qonawi, while based on the traditional Sufi experience, at the same time aimed to convey this experience in a systematic manner; from the very beginning, this interpretation introduced a mi'yar (standard) to the problem of subjective knowledge to try to overcome one of the main problem areas in Sufi thought. As a result, Sufism went beyond the traditional meaning and a new dimension that transformed it into metaphysics was added. In this period, the Sufis established a discipline known as al-ilm al-ilâhî (metaphysics), which had a subject, problems and principles; they took into account the scientific approach of Ibn Sina as well as their own experiences. In this article, the results of the new Sufi interpretation of the very widespread expression “being qua being”, the determination of the subject, problem and principles of metaphysics and the relationship between nature and existence and the theory of creation will be examined.

Key Words: metaphysics, discipline, being, nature, eventuate.

Bilimler, önceden kanıtlanmış ve/veya kabul edilmiş bir konunun zâtî özelliklerini belirli bir yöntemle inceler. Bu bağlamda bilimleri, ele aldıkları konularla ilişkileri bakımından ikiye ayırmak mümkündür: Birinci tür bilimler, varlığı belirli bir yönü veya durumu itibariyle inceleyen bilimlerdir. Söz gelişi fizik, hareket ve durağanlığa konu olması yönüyle varlığı (cisimleri) inceler. Bu tarz bilimler, özel veya tikel bilimler diye adlandırılır. İkinci tür bilim ise varlığı “varlık olmak” bakımından inceler. “Metafizik” veya “ilmü mâ ba'de't-tabîa” (tabiattan sonra gelen şeyin ilmi) diye isimlendirilen bu bilim, bütün bilimlerin bir yönünü veya belirli bir durumunu inceledikleri varlığın kendisini konu edinir. Bu nedenle de “tümel bilim” diye isimlendirilir ve bütün bilimler için üst ve düzenleyici bilim hâline gelir. Çünkü “varlığı” salt “varlık olması bakımından” ele alması, onu özel-tikel bilimlerin meşruiyetini kendisinden aldıkları bilim hâline getirir. Bu durum, metafiziğin diğer bilimlerin “ilkelerini

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

tashihi” diye ifade edilir.¹ İslâm felsefe tarihinde İbn Sînâ ile zirvesine ulaşan metafizik, çeşitli amillerin etkisi altında kelâm ve tasavvufu etkilemiştir. Tasavvuf söz konusu olunca metafizik, temsilcileri İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin olduğu yeni bir tasavvuf anlayışının ortaya çıktığı ve “olgunluk dönemi” olarak isimlendirilecek evreye tekabül eder. Bu dönemde sûfler de metafiziği bir üst ve düzenleyici bilim olarak düşünmüş, buna bağlı olarak geleneksel metafiziğin ana konularını bazen eleştirel bir üslupla yeniden ele almışlardır. Üstelik metafizikle ilgili bahislerde sistematik bir düşünceyi takip ederek görüşlerini kanıtlarla ortaya koymuşlardır. Burada, İslâm filozoflarına göre, metafiziğin konusunu teşkil eden “varlık olmak bakımından varlık” ifadesinden hareketle sûflerin kendi tecrübelerini bir bilim olarak nasıl inşa etmeye çalıştıkları, onun ana tartışma konuları olan Tanrı'da ve mümkünde mahiyet-varlık ilişkisi ile Tanrı-âlem ilişkilerinin en önemli yanını teşkil eden yaratılış teorisini aynı il-keden -veya kavramdan- hareketle nasıl açıkladıklarını ele alacağız.

Belirtmeliyiz ki, bu alandaki çalışmalar, bilhassa konuyu İslâm filozoflarının görüşleriyle irtibatlı olarak ele alan çalışmalar yok denecek düzeydedir. Her ne kadar Nihat Keklik'in Sadreddin Konevî üzerinde yapmış olduğu akademik çalışma, bu düşüncenin bazı yönlerini felsefe sistematigi içine almış olsa bile, sonuç itibarıyla Keklik'in çalışması iki temel yanlışlık nedeniyle sağlıklı sonuçlara ulaşmamıştır. Birincisi, Konevî'nin Nasîrüddin-i Tûsî ile olan mektuplaşmalarında felsefeye ve akla yönelik eleştirel tavrını genel düşüncesiyle ilişkisi bağlamında değerlendiremediğinden, Konevî düşüncesinin İbn Sînâ metafiziğiyle irtibatını kuramamıştır. Birinci yanlışlığın sonucu olan ikinci yanlışlık ise Gazzâlî'nin kendisinden sonraki düşünce üzerindeki etkisinin yanlış değerlendirilmesinden kaynaklanmıştır. Keklik'in çalışmasında bu husus, Konevî'yi on üçüncü asrın Gazzâlî'si olarak görmek şeklinde yanlış bir kanaatle sonuçlanmıştır. Böyle bir değerlendirme ise yeni dönem tasavvufunu başından yanlış bir zeminde ele almak demektir. Halbuki Konevî, eleştirel tavrında Gazzâlî'yi hatırlatsa bile, hiçbir zaman onunla aynı çizgide buluşmaz. Aksine -adını hiç zikretmediği- Gazzâlî'nin eleştirilerine rağmen metafiziğin imkânını savunur. Dönem üzerindeki çalışmalarıyla tebarüz eden başka önemli bir isim Ebü'l-Alâ el-Affî'dir. Affî, İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinin modern dönemde tanınmasına büyük ölçüde katkı sağlamış olmakla birlikte, bu dönem tasavvufunun İslâm bilim ve düşünce tarihindeki yerini doğru bir şekilde tespit edememiştir. Bunun yerine daha çok, Grek ve Helenistik dönem felsefenin İbnü'l-Arabî düşüncesiyle ilişkileri üzerinde durmuş ve bu düşünce-

1 bk. İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), I, 3.

nin belirli konularda kelâm, İslâm felsefesi gibi dahilî kaynaklarla irtibatlarını kursa bile, bizim burada ele alacağımız tarzda bir problem takibi yapmamıştır. Günümüzdeki çalışmalarda ise İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin düşüncelerinin -İbn Sînâ başta olmak üzere- İslâm filozoflarının düşünceleriyle bağlantısı neredeyse hiç zikredilmemektedir. Halbuki İbnü'l-Arabî ve takipçileri, metafizik düşüncenin İslâm dünyasındaki seyriyle birlikte anlaşılabilir bir ekolü temsil eder ve görüşlerinin bu çerçevede ele alınması, bir zorunluluktur. Makale ağırlıklı olarak İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin düşünceleriyle sınırlıdır. Bu nedenle de bu iki yazarın eserleriyle, bir ölçüde İbnü'l-Arabî şârihleri ile bu düşünceye kaynaklık eden İbn Sînâ'nın eserlerine başvurulacaktır.

Bir Tasavvuf Metafiziğinin İnşası ve "Varlık Olmak Bakımından Varlık"ın Yeniden Yorumu

"Tasavvuf metafiziği" doğru bir terkip midir? "Tasavvuf metafiziği" tabirini kullanmak, hiç kuşkusuz, terkinin içerdiği bazı çelişki ve sorunlar nedeniyle ön açıklamaya muhtaçtır. Sorunların ilki ve önemlisi, yaygın metafizik tasavvuruyla ilgilidir. Metafizik, modern öncesi dönemlerde kesin-burhânî kanıtların kullanıldığı bir bilgi alanı sayılmıştır. Bilim tasnifi kitaplarında "ilm-i ilâhî" veya "mâ ba'de't-tabîa" başlığı altında zikredilen metafizik hakkında farklı yaklaşımlar bulunsa da, esasta metafizik; felsefe, kelâm veya tasavvufa nispetle zikredilmiş değildir. Bununla birlikte çağdaş araştırmalarda "tasavvuf metafiziği", "kelâm metafiziği", "felsefi metafizik" gibi isimlerle karşılaşmak mümkündür. Böyle nitelemelerin geleneksel metafizik anlayışıyla büsbütün ilişkisiz olduğu iddia edilemez; ancak onunla örtüşmediği de açıktır. Bu tasavvurun geleneksel metafizik anlayışıyla ilişkili yönü, metafiziğin bütün bilimler için çerçeve ve düzenleyici bir bilim sayılmasıdır. Bunun yanı sıra, konusu üzerinde farklı görüşler ileri sürülse bile, metafiziğin konusunun Tanrı ve irtibatlı konular sayılması, bu yaklaşımlar arasında ortak nokta sayılabilir. Terkinin geleneksel anlayışla örtüşmediği yön ise, böylesi adlandırma ve ayrımların klasik müellifler tarafından yapılmamasıdır. Bu nedenle felsefede metafizik, kelâmda metafizik, tasavvufta veya başka bir bilimde metafizik gibi birden çok metafizikten söz edilemez ve metafizik adı, münhasıran felsefi bir disiplinin adıdır. Öte yandan bu yaklaşım, sûflerin metafizik anlayışıyla -ki kastettiğimiz genellikle İbnü'l-Arabî ve takipçileridir ve bu yazıda sûfler derken onlara atıf yapacağız- bağdaşmaz. Onlar için de metafizik ortak bir bilgi alanıdır. Alana yönelik farklı yöntemler ve yaklaşımlar olabilir. Binaenaleyh sûflerin metafizik anlayışı, Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya ve daha sonra İslâm felsefesinde ve kelâmda metafiziğin konusu olarak zikredilen "varlık olmak

bakımından varlık” sözünün yeni bir gözle yorumlanması iken, aynı zamanda onların metafizik anlayışına dönük bir eleştiridir. Her hâlükârda, bir tasnif tarzı olarak, böyle izafetli ve sınırlı nitelemelerin kullanıldığı bir gerçektir. Pratik amaçlı bir isimlendirme ve tasnif nedeniyle ortaya çıkan durumu farklı metafizikler olduğu şeklinde değerlendirmemek, en azından İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin metafizik tasavvurunu doğru anlamak demektir.

Bir “tasavvuf metafiziği”nden söz etmenin tasavvufla ilgili açıklanması gereken yönleri de vardır. Akla ilk gelen husus, bilginin kaynağıyla ilgilidir. “Sübjektif bir bilgi”,² bir bilimin kaynağı olabilir mi? Tasavvufa yönelik eleştirilerde bu konu üzerinde durulurken bizzat sûfler de sorun üzerinde durmuş, bilgi görüşlerini ayrıntılı bir şekilde açıklamaya çalışmışlardır.³ Meselenin ayrıntısına girmeksizin şunu belirtmekle yetinebiliriz: Sorun, sûflere göre, metafizik bilginin kaynağı ve kanıtlama yöntemlerinin durumu hakkındaki daha genel ve kapsamlı sorunun bir parçasıdır.

İkinci sorun ise “tasavvuf” derken kastedilenin sınırlarının tespitidir. Başlangıçta tasavvuf, bir nazariyat olmaktan çok, züht ve ahlâk hareketi şeklinde kendini ifade etmişti. Başka bilimlerde uzman ilk sûfler, tasavvufu müstakil bir bilim olarak görmezken, “sûfi” olmanın ilk çağrışımı da fakih, muhaddis veya müfessir gibi bilime mensup âlim demek değildi.⁴ Ancak sûfler sapkın ve bidatçi diye niteledikleri akımlara karşı gerçek tasavvufun mahiyetini tespit kalkıştıklarında, tasavvufu bilimsel bir disiplin altına almak istemişlerdi ve ilk tasavvuf eserleri bu çerçevede ortaya çıkmıştı.⁵ Aşınıkların önüne geçmenin yegâne yolunu tasavvufu “bilim” disiplini altına almakta gören ilk nesil yazarlar, öncülüğünü fıkıh-kelâm bilginlerinin oluşturduğu İslâm bilim geleneğine göre tasavvufun alanını belirlemiştir. Bu alanda tasavvuf, aradaki üslup ve yaklaşım farklarını göz ardı edersek, “fikh-ı bâtın” şeklinde tebarüz etmişti. Bu süreç, İslâm ilimleri ve toplum hayatındaki çeşitli gelişme ve sorunların etkisi altında farklı aşamalardan geçerek Gazzâlî'ye ulaşır. Gazzâlî'nin tasavvufu hakikate ulaştıran bir yöntem olarak görmesi, meseleye yeni bir boyut kazandırmış, onun tavrı Râzî tarafından ikmal edilerek sûfler ilk kez bir ilim grubu

2 bk. Dâvûd-i Kayserî, *Risâle fi ilmi't-tasavvuf, er-Resâil* içinde, nşr. Mehmet Bayraktar (Kayseri: Kayseri Büyük Şehir Belediyesi, 1997), s. 111.

3 Bu konuda en önemli katkı Sadreddin Konevî'ye aittir. *Fatiha Suresi Tefsiri ile Tasavvuf Metafiziği* bu konuda önemli bilgiler içerir. Konevî'nin yaklaşımı için bk. *Tasavvuf Metafiziği*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 12 vd.

4 bk. Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma: İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996), s. 21 vd.

5 Tasavvufun bu süreci öncelikle Ebû Tâlib el-Mekkî, ardından Ebû Nasr es-Serrâc, Abdülkerim el-Kuşeyrî ve Kelâbâzî tarafından itmam edilmiştir. bk. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Vartık* (İstanbul: İz Yayınları, 2005), s. 35 vd.

olarak fırka tasnifi kitaplarında zikredilmişti.⁶ Râzî'nin sûfleri bir ilim grubu olarak tanımladığı sırada tasavvuf "olgunluk" dönemine ulaşmaya başlamıştı. Bu dönemden itibaren başta İbnü'l-Arabî olmak üzere, Sadreddin Konevî, Müeyyidüddin el-Cendî, Saîdüddin el-Fergânî, Dâvud-i Kayserî, Molla Hamza Fenârî gibi yazarlar tasavvufu teorik düzeyde zenginleştirirken, tarikatlar da İslâm dünyasının hemen her bölgesinde tasavvufun geniş halk kitlelerine yayılmasının aracı olmuştu. Bu yönüyle tasavvuf tarihinde metafizik düşüncenin gelişimini araştırmak, "fıkıh-ı bâtın" diye belirlenmiş bir tasavvuf anlayışından Tanrı'yı, Tanrı-âlem ve özellikle insan ilişkisini, bu bağlamda yaratılışı açıklayan bir yorum olarak metafizik anlayışa doğru gelişim seyrini takip etmek demektir. Başka bir ifadeyle "metafizik dönem", tasavvuf tarihindeki bir dönemin genel adı olarak yorumlanabilir. Bu dönemde metafizik tasavvurun en iyi takip edilebildiği örnek, Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb* (Tasavvuf Metafiziği) adlı eseridir. Bu eserden hareketle, "varlık olmak bakımından varlık" ilkesinden hareketle metafiziğin konusu, mesele ve ilkeleriyle bir bilim olarak nasıl inşa edildiğini öğrenebiliriz. Önce Konevî'de metafizik ismine karşılık gelen kelimeler üzerinde durmamız gerekir.

Konevî, metafiziği "mârifetullah", "ilm-i rabbânî", "ilm-i ilâhî", bâzen "ilm-i hakâik", bazen "tahkik" veya "ilm-i tahkik", sahiplerini ise muhakkikler, ehlullah, efrad, kâmil veliler vb. diye isimlendirir.⁷ Her bir isimlendirmenin kendine özgü sebepleri ve gerekçeleri vardır: Mârifetullah ile ilm-i ilâhîyi⁸ eşanlamlı sayabiliriz. Burada isimlendirme, bilginin konusu ve hedefi bakımından yapılmıştır. Başka bir ifadeyle ilm-i ilâhî, Tanrı'yı ve ilâhî olanı bilmek demektir ki, ilk ifadede bu, daha açıktır. Metafiziğin "ilm-i hakâik" (hakikatler ilmi) diye isimlendirilmesi, İbn Sînâ'nın "doğal ve matematiksel varlığın ilk sebeplerinin ilmi, sebeplerin sebebinin ilmi, mebdelerin mebdenin ilmi" isimlendirmesiyle uyumludur.⁹ Şunu da ekleyebiliriz: Bir şeyin hakikati tabiri, o şeyin Tanrı'nın bilgisindeki durumudur.¹⁰ Başka bir ifadeyle bir şeyi bilmek, gerçekte ilâhî bilgide bulunuş hâlini bilmek olduğu kadar, metafiziğin esas hedefi de Tanrı'nın ilmindeki bulunuşları hakkında bilgi vermektir. Dolayısıyla metafizik bilgi, sadece Tanrı hakkında bir bilgi değil, ayrıca eşyanın mahiyet ve hakikatlerine dair bir hükme ulaştırılan bilgidir. Konevî, metafizikçileri "muhakkikler" diye isimlendirir ve bu bağlamda

6 bk. Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *İ'tikâdâtü fırâki'l-müslimin ve'l-müşrikin*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982). Değerlendirme için bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi, 1999), s. 626.

7 bk. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 11.

8 Bu isimlendirme İbn Sînâ'da da geçer. İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ Metafizik*, I, 11.

9 bk. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik*, I, 13.

10 bk. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 25.

metafiziğin başka bir adı da “tahkik ilmi”dir.¹¹ Bu isimlendirme, bilgiye ulaşma yöntemi ve bilginin kesinliğini dikkate alarak yapılmıştır. Ancak daha dikkate değer husus, Konevî'nin tahkik ve muhakkik tabirlerini sadece sûfiler için değil, aynı zamanda filozoflar için de kullanmış olmasıdır. Bu durum, tasavvuf ve felsefe ilişkilerini göstermesi bakımından önemli iken, aynı zamanda daha önce de dikkat çektiğimiz üzere “tek metafizik” hakkındaki anlayışla da yakından ilgilidir.

Konevî, metafiziğin bir bilim olduğunu; her bilim gibi onun da konu, mesele ve ilkelerinin bulunduğunu söyler.¹² Ancak daha önce İbn Sînâ'nın söylediği gibi, bir bilimden söz etmek, daha önce kabul edilmiş bir konunun varlığını kabul etmek demektir.¹³ Metafizik bir bilim ise, bir konusu olmalıdır. Konevî'nin “metafiziğin konusu” hakkındaki görüşünü anlayabilmek için, filozofların görüşlerini hatırlamak gerekir. İbn Sînâ konuyu saptarken bir il-keden hareket eder: Bilim kabul edilmiş veya kanıtlanmış bir konu etrafında teşekkül edebilir ve hiçbir bilim kendi konusunu kanıtlayamaz. Öte yandan konunun kanıtlanması, bilimlararası ilişkilerde dikkate alınan bir husustur. Çünkü burada hangi bilimin daha öncelikli ve üstün olduğu sorunu ortaya çıkar. Bu durumda metafizik için sorun şudur: Metafiziğin bir konusu var mıdır? Var ise, hangi bilimde kanıtlanmıştır? İbn Sînâ'nın metafiziği bilim olarak görmesi, birinci soruyu anlamsızlaştırır. Fakat bu kez şu yükümlülüğü ortaya çıkartır: Bu bilimin konusunu kim belirleyecek ve kanıtlayacaktır? İbn Sînâ eserinin birkaç bölümünde konu üzerinde durmuş, sonuçta başka bir yöntemle metafiziğin konusunu tespit etmiştir: Metafiziğin konusu, hiç kimsenin gerçekliğinden kuşku duyamayacağı varlık, “varlık olmak bakımından varlıktır.”¹⁴ Özel bilimlerin bir yönünü ele aldığı varlığın kendisi, bedihî bir yolla kabul edilmiş ve metafiziğin konusu yapılmıştır. Öyleyse ona göre “varlık olmak bakımından varlık” -ki bunun tam karşılığı salt varlıktır- metafiziğin konusu olabilecek yegâne şeydir. İbn Sînâ'nın bu görüşü kadar, Tanrı'nın varlığının bir konu olarak görülüp görülmeyeceği görüşü de sûfilerin düşüncesini anlamak için önemlidir. Ona göre Tanrı'nın varlığı, metafiziğin konusu olamaz. Çünkü Tanrı'nın varlığı herkes tarafından kabul edilmemiştir. Tanrı'nın varlığı metafiziğin ancak hedefi ve gayesi olabilir.¹⁵ Böylelikle İbn

11 bk. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 12.

12 bk. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 12.

13 Bu konuda bk. İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ Metafizik*, I, 9; İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: II. Analitikler Burhan*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2006), s. 102 vd.; İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Mantığa Giriş Medhal*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2006), s. 5 vd.

14 bk. İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ Metafizik*, I, 13.

15 bk. İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ Metafizik*, I, 4 ; değerlendirme için bk. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 69 vd.

Sînâ "varlık olmak bakımından varlığı" metafiziğin konusu sayarak, bütün varlıklar arasında ortak payda gördüğü "varlık"tan hareketle genel ve üst bilim anlayışı geliştirmeyi hedefler.

Sûfilerin görüşünü anlamaya yardımcı olacak daha açık ifade, İbn Rüşd'de geçer. İbn Rüşd, bir bilimden söz etmenin öncelikle bir varlık alanından veya varlık türünden söz etmek olduğunu belirtir.¹⁶ Başka bir ifadeyle, öncelikle bilimin bir alanı ve konu edineceği bir varlık tarzı olmalıdır. Tabiat ötesi demek (mâ ba'de't-tabîa), varlığında ve tanımında maddenin bulunmadığı bir şeyden söz etmektir.¹⁷ Bu yaklaşım, sûfilerin düşüncesini anlamak için yararlı olabileceği gibi aynı zamanda metafiziğin ilm-i ilâhî veya mârifetullah diye isimlendirilmesini de açıklayabilir. Sûfiler, ilm-i ilâhî (metafizik) tabirinden aşkın bir varlıkla ilgili bilgiyi anlamıştı. Konevî bir ifadesinde metafiziğin konusunun "varlık", başka bir ifadesinde ise, Hak veya "Hakk'ın varlığı" olduğunu belirtir. Öte yandan metafiziğin konusunun İbn Sînâ'nın anladığı anlamda "varlık olmak bakımından varlık" olması Konevî'ye göre zayıf bir görüştür.

Konevî'nin "varlık olmak bakımından varlık Hak'tır" ifadesiyle hem İbn Sînâ'nın "varlık olmak bakımından varlık" ifadesini yeniden yorumlamış hem de metafiziğin İbn Sînâ'ca tercih edilen konusunu değiştirmiştir: İbn Sînâ'ya göre metafiziğin hedefi (Tanrı), Konevî'ye göre metafiziğin konusudur (Tanrı). Dikkate değer husus, Konevî'nin İbn Sînâ'nın metafiziğin konusu saydığı "varlık olmak bakımından varlık" ifadesini bir önermeye dönüştürmesidir. Bu düşünce, sûfilerin varlık anlayışlarında merkezi bir yere sahiptir. Acaba Konevî, "varlık olmak bakımından varlık" ifadesini nasıl böyle bir yoruma tabi tutmuştur? Konevî ayrıntılı açıklamalar yapmaz. Ancak şârihlerin eserlerinde gördüğümüz kadarıyla, "Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır" şeklindeki tespit, metafiziğin konusunu Hakk'ın varlığı olarak görmeyi mümkün kılmış olmalıdır. Burada vahdet-i vücudun temel önermesini görmekteyiz: Vahdet-i vücud (varlık birliği), en basit bir şekilde, İbn Sînâ'nın bir kavram saydığı "varlık olmak bakımından varlık" ifadesini "Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır" şeklinde yorumlama fikrine irca edilebilir. Bu bağlamda varlığın birliğinden söz etmek, karşılığı Hak olan bir şeyin birliğinden söz etmek demektir. Dolayısıyla Konevî'nin metafiziğin konusuyla ilgili ilk dayanağı bu yaklaşım sayılabilir. Bu durumda "varlık olmak bakımından varlık", bütün varlıklar arasında ortak bir şeye değil, Hakk'a işaret eden bir ifade olarak metafiziğin konusunu teşkil eder.

16 bk. İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), s. 2 vd.

17 Konevî'nin bu tarz bilim tasnifi için bk. *Tasavvuf Metafiziği*, s. 124.

Metafizik bir bilim ise, konuyla birlikte onun meseleleri ve ilkeleri de olmalıdır. Konevî, metafiziğin meselelerinin “isimlerden ortaya çıkan şeyler” olduğunu belirtir. Bunlar ise iki ana konuya irca edilebilir: Tanrı'nın âlem ile irtibatı ve âlemin Tanrı ile irtibatı. Başka bir ifadeyle metafizik, Tanrı-âlem irtibatını bir sorun olarak görüp onu açıklama ve kanıtlamayı hedefler. Konevî âlemin iki açıdan Tanrı'yla, Tanrı'nın ise bir açıdan âlemle ve âlem içindeki varlıklarla irtibatlı olduğunu düşünür. Meseleye âlem açısından baktığımızda ise, her iki irtibat metafiziğin sorunudur. Bu yönüyle Konevî, metafiziği “âlemin varlıklarına yayılan tecelliyi bilmek” diye isimlendirir.

Metafizikte ilkeler, “ilâhî isimler”dir. Başka bir ifadeyle, Tanrı hakkındaki bilgimizin kaynağı, ilâhî isimler ve bu isimlere dair bilgimizdir. Tanrı'yı bilmek, isimleri bilmektir ve her varlık sonsuz sayıdaki bir isim yoluyla Tanrı'ya bağlanır ve O'nun hakkında bilgi edinir. Tanrı “isimler” vasıtasıyla âlemle irtibatlı iken, âlemin O'nu bilmesi de isimler vasıtasıyla mümkündür. Öyleyse Tanrı bilgisinden söz etmek, Tanrı'nın isim ve sıfatlarını bilmekten söz etmektir. Bu itibarla Tanrı'nın isimleri, “gaybın anahtarları” diye isimlendirilir. Tanrı, sayısız ismin ve sıfatın sahibidir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî sonrası tasavvufta ilâhî isimler ve bunların şerhiyle ilgili literatürün önemli bir yer tuttuğunu görmekteyiz. Konevî, isimleri öncelikle “zât isimleri”, sıfat isimleri ve fiil isimleri diye üçe taksim eder. Zât isimleri, Hakk'ın varlığının lazımı olan isimlerdir. Bu isimlerin bir kısmının hükmü ve tesiri âlemde ortaya çıkar; bir kısmı ise, Tanrı'nın bilgisini sadece kendisine sakladığı isimlerdir. İkinci tür isimler, sıfat isimleri, ardından fiil isimleri gelir.¹⁸ Öyleyse “varlık olmak bakımından varlık Hak'tır” diyen sûfilere göre metafiziğin konusu Hakk'ın varlığı, meseleleri Hak-âlem irtibatı, ilkeleri ise Hakk'ın isimleridir. Bu yaklaşım, en azından İbn Sînâ'nın yaklaşımından önemli ölçüde bir farklılık arz eder.

Üzerinde durulması gereken başka bir konu, metafiziğin diğer bilimlerle ilişkisidir. Bu ilişkiyi çeşitli yönlerden ele alabiliriz: Metafizik, bütün ilimlerden üstündür. Bunun sebebi, onun konusudur. Her ilmin değeri, onun konusuyla belirlendiğine göre, konusu Tanrı'nın varlığı olan metafizik en üstün ilimdir. Öte yandan metafizik bütün tikel bilimler için “kuşatıcı” üst bir bilimdir. Konevî bunu, metafiziğin konusu açısından bütün bilimleri içermesi diye açıklar.¹⁹ Çünkü bütün ilimler, doğrudan veya dolaylı olarak Tanrı ile ilgili olduğuna göre, metafizik bütün bilimlerle ilişkilidir. Konevî'nin üzerinde durduğu başka bir husus da Tanrı'yı bilmenin her şeyi bilmeyi temin etmesidir. Tanrı hakkında bilgi edinen, eşyanın mutlak bilgisine de ulaşır. Meseleye eşyayı bilmek

18 bk. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 9.

19 bk. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 9.

açısından baktığımızda ise Konevî'ye göre kâmil bilgi, Tanrı'nın bilgisine ulaştırılan bilgidir. Bunun iki sebebi vardır: Birincisi isim-mazhar ilişkisiyle izah edilebilir. Tanrı hakkındaki bilginin kaynağını teşkil eden isimler ve sıfatlar yoluyla Tanrı bilgisine ulaşan kimse, zorunlu olarak bu ismin veya sıfatın mazharı ve tecelligâhı olan varlık hakkında bilgi edinmiştir. İkincisi ise görülür âlemdeki her bir varlık ve olgu, zorunlu olarak ilâhî bir asla ve hakikate dayanır. Bir insan, sülûk süreciyle ilâhî mertebedeki hakikatler hakkında bilgi sahibi olduğunda, bu bilgi aynı zamanda dışta mevcut olan hakikatlerin bilgisini de içerir. Konevî'nin tavrının felsefi ifadesi şudur: İlk sebep hakkındaki bilgi, mâlûller hakkındaki bilgiyi de kazandırır.

"Varlık olmak bakımından varlık" ifadesinin bu yorumu, sûfilere bir yandan Tanrı merkezli bir varlık anlayışına, öte yandan da "vesileci sudûr" olarak ifade edebileceğimiz bir yaratma teorisine götürmüştür. Ayrıca bu iki sonuç, söz konusu terkinin yeniden yorumunun birer sonucu olduğu kadar bu yorumun açılımını da sunar.

Varlık Kavramının, Tanrı Merkezli Bir Varlık Tasavvuruna Doğru Yeniden Açıklanması

İlk sûfiler, vücûd (varlık) kelimesini seyr-i sülûklerinde karşılaştıkları hâllerini anlatan bir terim olarak kullanmıştır. Bu anlamda "vecd, vücûd" ve insanın kendisini vecde zorlamasını anlatan "tevacüd", sûfilerin tartışmalarının etkisi altında gelişerek sonraki dönemlere taşındı. Bulmak ya da bilmek anlamında birleşen kelimeler, zamanla varlık ve var olan anlamındaki vücûd ve mevcud ile irtibatlı olarak, yeni bir yorum kazanmıştır. Ancak sûfilerin varlık ve var olmak ile bulmak veya bilmek arasında kurdukları ilişki, her zaman devam etmiştir. Başka bir ifadeyle, sûfiler varlığı bilgiden, bilgiyi varlıktan ayırmamışlardır.²⁰ Bu yönüyle vücûd veya varlık, bütün dönemlerde sûfiler için bilmek ve bilinmekle ilgili bir anlam kazanmış, sûfilerin kendilerini anlatmak için kullandıkları "ehlü'l-keşf ve'l-vücûd" aynı anda vecd sahibi olan ile vücûd ehli, başka bir anlatımla Hak ehli olanla aynı anlama gelmişti. İbnü'l-Arabî ve Konevî'yle birlikte oluşan yeni tasavvufun teorisyenleri de varlığın bilgi ve bilmeye olan bu irtibatını yeni dönemde sürdürdü.

Sûfilerin varlık anlayışı, Tanrı merkezli bir âlem yorumudur. Bu yorum bir yandan âleme dayalı olarak -ki geniş anlamda âlem, dar anlamda nefsi bilmekle Tanrı'yı bilmek ilişkisi şeklinde ifade edilir- Tanrı hakkında bilgi edin-

²⁰ bk. Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 18.

memizi mümkün kılacak bir sebeplilik ilişkisi çerçevesinde âlemin Tanrı'ya dayanmasını ve yaratılış sorununu açıklamayı içerir. Başka bir yönden ise Tanrı'nın âlemlerle ve insanla ilişkisinin hangi çerçevede ve nasıl sürdüğünü açıklayan bir yorum bulma teşebbüsünde odaklanır. Başka bir ifadeyle, sorun önce âlemin nasıl ve niçin var olduğunu açıklarken, buna bağlı olarak, Tanrı'nın âlemlerle ilişkisini açıklamaya dönüktür. Bu tasavvur, "Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır" önermesinden hareket eder. "Varlık olmak bakımından varlık", daha önce üzerinde durduğumuz gibi, İbn Sînâ'ya göre sadece "salt varlık" demektir ve bütün var olanlar arasında ortak olan bu varlık, genel bilim demek olan metafiziğin konusuydu. Dolayısıyla bu ifade, sûfilerin filozoflardan tevarüs ederek yeniden yorumladıkları bir ifadedir. İfadenin zamanla oluşan bir literatürün temel cümlesi hâline gelmesi, onun sûfilerin düşüncesindeki yerini göstermesi bakımından kayda değerdir. Bu cümle bazen "Vücûd (varlık) birdir, o da Hak'ın varlığıdır"²¹ ya da "Kendisi olmak bakımından vücûd (varlık) Hak'tır"²² gibi ifadelerle dile getirilir.

Sûfilerin bu konudaki görüşlerinin anlaşılması bazı hususların tespit edilmesine bağlıdır. Bunların başında ise kullanılan varlık kavramının anlamıdır. Aslında bu durum genelde metafizikte bir konu olarak "varlık" kelimesinin içerdiği güçlüklerin bir devamı olarak görülebilir. Sûfiler, varlığın anlamını açıklamaya çalışırken onun bütün kategorilerin dışında bir şey olduğuna dikkat çeker. Söz gelişi Dâvud Kayserî'ye göre "varlık olmak bakımından varlık" derken, kastedilen varlık, ne cevherdir ne arazdır; dıştaki ve zihindeki varlık da değildir.²³ Sonraki sûfiler ise varlığın bu anlamıyla mevcut olmak anlamı arasında bir ayırım saptayarak zihnin doğal ve genel olarak mevcut anlamına yöneldiğini, varlığı ise mevcut olmanın bir türü olarak gördüğüne dikkat çekmiş; buradan kaynaklanan sorunlar üzerinde durmuşlardır.²⁴ Öyleyse sûfilerin varlık görüşlerinin anlaşılması, öncelikle zihnin tabî bir şekilde yöneldiği bir gerçeklik olarak varlık veya var olmayla (mevcudiyet ve husûl) ile Tanrı'yı anlatan bir ifade olarak varlık arasında zorunlu bir fark görme esasına dayanır.

Varlığın mahiyetle ilişkisi iki varlık için ayrı ele alınmalıdır. Birincisi Tanrı'da varlık-mahiyet ilişkisi, ikincisi mümkün varlıklarda varlık-mahiyet ilişkisidir. Tanrı söz konusu olduğunda, bir varlık ve bir mahiyetten söz edebiliriz.

21 bk. Ahmed Avni Konuk, *Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1987), I, 5. Benzer ifadeler için bk. Abdülğani Nablusî, *Gerçek Varlık*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), s. 20.

22 bk. Dâvûd-i Kayserî, *el-Mukaddemât (Resâil içinde)*, s. 30.

23 bk. Kayserî, *el-Mukaddemât (er-Resâil içinde)*, s. 33.

24 bk. Nablusî, *Gerçek Varlık*, s. 20.

Mahiyet "Tanrı'nın zâtı, hakikati, künh-u zâtı, hüviyeti" gibi terimlerle ifade edilir. Konevî sorunu incelerken iki noktadan hareket eder: Birincisi Tanrı'nın basit ve bir oluşuna hiçbir şekilde zarar vermeyen bir izah getirmek; ikincisi Tanrı'nın başka hiçbir şeye bağlı veya muhtaç olduğu vehmine yol açmamak. Öyleyse Tanrı hakkında varlık ve mahiyeti ve bunların birbirleriyle ilişkisinde, bir taraftan Tanrı'nın basitlik ve tekliği ispatlanırken, buna bağlı olarak Tanrı'nın kendine yeten ve hiçbir şeye muhtaç olmayan varlık oluşunun tespiti zorunludur. Başka bir ifadeyle sorunun çözümü, zorunlu varlık kavramının tahliline dayanır.

Tanrı'nın varlığıyla ilgili bilinmesi gereken ilk şey, varlığın Tanrı'nın mahiyetine zâit bir şey olmadığıdır. Çünkü varlığın mahiyete ilave bir şey olduğunun düşünülmesi, Tanrı'da birbirinden ayrı bir varlık ve bir de mahiyet bulunduğu anlamına gelir. Bu durumda Tanrı, mahiyet ve varlıktan "bileşik" bir varlık olurdu. Halbuki Tanrı hakkındaki en açık hükmümüz, O'nun "basit" ve "tek" olduğuydu. Tanrı hakkında hiçbir anlamda bileşiklik düşünülemediği için varlığın Tanrı'nın mahiyetine ilave olması imkânsızdır.²⁵ Tanrı'nın varlığının hakikatine veya mahiyetine zâit olduğunu kabul edersek, varlığın nereden kazanılmış olduğu sorunuyla yüz yüze gelirdik. Zira bu varlık ya kendiliğinde vardır veya varlığı başka bir şeye bağlıdır. Kendiliğinden var ise mahiyetin yanında ikinci bir kadim olması gerekir ki, böyle bir şey imkânsızdır. Ya da başka bir şeyden kazanılmış veya Tanrı tarafından yaratılmıştır. Bu ise ya Tanrı'nın varlığının başka bir şeye dayanması veya hâdis bir şeyle ilgili olması sonucunu ortaya çıkarır. Her iki durum da imkânsızdır ve "zorunlu varlık" fikriyle çelişir. Meselenin başka bir yönü, "birlik-çokluk" sorunu etrafında odaklaşır. Buna göre varlık ile hakikat ya da mahiyet ayrı ise, Tanrı'da bir hakikat ve bir de varlık bulunmalıdır. Halbuki Tanrı mutlak anlamda bir ve basittir. Öyleyse Tanrı'da varlık veya mahiyet bir ve aynıdır. Bu yaklaşım, Tanrı'nın bir mahiyeti bulunmadığı ve sırf varlık olduğu hakkında İslâm filozoflarının görüşleriyle aynı kapsamda değerlendirilebilir. Ancak mesele yine de çözülmüş değildir. Çünkü sûfiler şöyle bir yaklaşım geliştirmişler; daha doğrusu, Tanrı'yı mahiyetsiz sırf varlık saydığımızda şöyle bir sorunla karşılaşacağımıza dikkat çekmişlerdir: Tanrı, İbn Sînâ'nın ileri sürdüğü gibi, sırf varlık ise ve O'nda varlıktan başka bir mahiyet yok ise, o zaman varlığını bildiğimizde -ki aklın Tanrı hakkındaki bilgisi O'nu sırf varlık olarak bilmekten ibarettir- Tanrı'yı bilmiş oluruz. Halbuki Tanrı hakkındaki bilgimizin sınırlı olduğunu biliyoruz. Varlığın bir yönünü bilip başka bir açıdan bilmememiz de söz konusu olamaz. Çünkü varlık bir ve basittir. Onun bir yönden bilinip

25 bk. Konevî, *Yazışmalar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 54.

başka bir yönden bilinmeyişi ise, varlığın bileşik bir kavram olması anlamına gelirdi.²⁶ Meselenin çözümü, “mutlak varlık”ı olumlu bir ifade olarak değil, selbî bir ifade ve tanımlama olarak yorumlamaktan geçer. Mutlak varlık ya da “bir”, sadece bir ifade ve “anlatmayı mümkün kılma” anlamında varlıktır. Bu anlamda varlık veya “bir”, ispatı değil, selbî bir ifadedir. Konevî'nin dediği gibi, selb bilgi ifade etmez.

Sûfilerin dile getirdikleri ayırım, genellikle gözden kaçırılır. Nablusî şöyle der: “Biz Hakk’a varlık derken ‘zihne yakınlaştıran’ bir ibareyi kastetmemekteyiz.” Öyleyse Tanrı’da mahiyet ve varlık bir ve aynıdır. Fakat Tanrı’nın zâtı ve mahiyeti anlamındaki varlık, belirsiz ve selbî bir nitelemedir. Aksi hâlde Tanrı’nın varlığının bilinmesi zâtının bilinmesi anlamına gelirdi ki, bu imkânsızdır.

Acaba “mutlak varlık” Tanrı’nın bir ismi veya sıfatı sayılabilir mi? Böyle ise, isimlerin ve sıfatların Tanrı’nın bildiriyle belirlendiğini savunanlar Tanrı’nın öyle bir ismi veya sıfatı olmadığını ileri sürebilir. Çünkü rivayetlerde böyle bir isim geçmez. *Fusûsü'l-hikem* şârihi Cendî, ilâhî isimlerin sadece Tanrı tarafından belirlenebileceğine dikkat çeker. Nablusî de böyle bir probleme dikkat çeker ve sûfilerin el-vücûd (varlık) lafzını Allah’a isim olarak vermediklerini belirtir.²⁷ Konevî şöyle der: “Varlık dememiz, anlatmak içindir. Yoksa o, Hak için gerçek bir isim değildir.” Sûfiler, Nablusî’inin de ifade ettiği gibi, “varlık”ı Tanrı için bir isim saymaz. Bununla beraber Tanrı’nın bazı isimleriyle ilgili yorumlar ile “el-vücûd”un içeriği arasındaki benzerlikler üzerinde durulur. Başka bir ifadeyle Tanrı “el-vücûd” diye bir isminden söz etmese bile, başka isimleri hakkında verdiği bilgilerin zorunlu neticesi olarak O’nun el-vücûd olduğu sonucunu çıkarırız. Bu yönüyle Konevî, el-vücûdu Tanrı’nın pek çok ismiyle anlatılan ve açıklanan daha geniş bir isim gibi görür. Bu bağlamda Tanrı’nın isimlerinden biri, “el-Vâcid”dir. Konevî, bunu “istediğini var eden” diye tanımlar. el-Vücûd ismine anlamca yakın isimlerin başında “el-Hay” ve “el-Kayyûm” gelir. Bir şeyin hayat sahibi olmasıyla onun var olması arasında zorunlu bir ilişki vardır. İkinci isim ise, cevher-araz kavramlarını çağrıştıran el-Kayyûm ismidir.²⁸

Tanrı’da mahiyet-varlık ilişkisini ele aldıktan sonra, mümkünde varlık ve mahiyet hakkındaki görüşleri ele almamız gerekir. Mümkünde varlık ve mahiyetin ayrı şeyler olduğu ve mümkünün varlığını başkasından kazandığı, biz-zat imkân kavramının tanımından çıkar. İmkân, var olması ve yok olması eşit

26 bk. Konevî, *Yazışmalar*, s. 54.

27 bk. Nablusî, *Gerçek Varlık*, s. 20.

28 bk. Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 181.

şey demektir.²⁹ Üzerinde durulması gereken ikinci temel konu ise mahiyetlerin yaratılıp yaratılmadığı sorunudur. Mahiyet ile hakikat aynı anlamda kullanılır. Bununla birlikte sûfiler için doğru kavram, "ayn"dır. Konevî, sûfilerin ayn dediği şeyin filozoflar ve kelâmcıların "mahiyet" veya "mâlûm-mâdum" diye isimlendirdikleri şey olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla "hakikat" veya "mahiyet" veya "mâdum-mâlûm" diye isimlendirilen şey, "ayn" olmalıdır.³⁰ Konevî, Tûsî ile mektuplaşmalarında "mümkün mahiyetler" konusunu ele alır ve şöyle sorar: Mümkün mahiyetler yaratılmış mıdır, yaratılmamış mıdır?

Konevî, aklın mümkün mahiyetler hakkındaki bilgisini ve nihaî hükmünü tahlil ederek çeşitli ihtimalleri değerlendirir: Akıl, mahiyetlerin yaratılmamış olduğunu iddia edebilir. Mahiyetler yaratılmamış olmakla birlikte, herhangi bir varlık sahibi değildir. Aksini var saysak, mahiyetler varlıklarının zorunluluğu ve kendilerinden olmasında vâcibü'l-vücûd (zorunlu varlık) ile eşitle-nirdi. Halbuki onlar mümkünlerin mahiyetleridir. Bir şeyin mümkün olması, onun varlığını başkasından elde etmesini gerektiren imkân ve ihtiyaç özelliğine sahip olması demektir. Mümkün mahiyetler yaratılmamış iken, bir çeşit varlıkları var ise, bu durum onların zâtî özelliklerinden (imkân ve ihtiyaç) kurtulmaları anlamına gelir. Hakikatlerde değişme ve başkalaşmanın olmadığı sûfi-muhakkiklerin görüş birliğine vardıkları bir kaidedir.³¹ Öyleyse mümkün mahiyetler hakkında verilecek hüküm, onların zâtî özelliklerinden farklı ve bu özellikten kendilerini çıkartan bir hüküm olmamalıdır. Yaratılmamış iken mahiyetlerin varlığa sahip olduğunu farz etsek, mümkünlerin Tanrı'dan kazandıkları varlık ile sahip oldukları varlık arasındaki ilişkiyi açıklamak gerekir. Aynı iseler, "totoloji" meydana gelir ve Tanrı'dan kazandıkları varlığın anlamı kalmaz. Farklı iki varlık olduklarını kabul etsek, bu da imkânsızdır. Çünkü bütün mümkünler arasında müşterek ve tek varlık bulunduğu kabul edilmiştir. Mümkün mahiyetlerin yaratılmamış olduğu kabulünden ise, başka bir sonuç daha çıkar: Bütün mümkünlerin zorunluluk hâline imkân hâline, ezeli ve zâtî müstağnilik hâline yaratılmışlık makamına intikal ettiklerini kabul etmek. Bu durumda mümkünlerin varlık kazanırken, kemalden eksikliğe doğru gittiklerini kabul etmemiz gerekir. Buraya kadar mümkün mahiyetlerin yaratılmamış olduğunu kabul ettiğimizde, ortaya çıkacak ihtimalleri ve çelişkileri gördük. Mümkün mahiyetlerin yaratılmış olduğunu kabul etmek, akli çelişkiye düşmekten koruyabilir mi? Böyle bir durumda Hakk'ın sonsuz

29 İbnü'l-Arabî "Eşyayı yokluktan ve yokluğun yokluğundan var eden Allah'a hamd olsun" derken imkâna atıf yapar. bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2006), I, 15.

30 bk. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 23.

31 bk. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 14.

yoklukların kaynağı ve her birinin diğerinden farklılaşmasının sebebi olması gerekir. Bunun anlamı Hakk'ın eserinin neticesi, olmayan bir şeyde olmayan bir durum olması demektir.

Konevî'nin amacı, salt akılla mümkün mahiyetler hakkında kesin hükme ulaşmanın imkânsızlığını göstermektir. Konevî, aklın bu alanda kesin bir hüküm veremeyeceğini belirttiikten sonra, kendi görüşünü dile getirir: "Mahiyetler, yaratılmamıştır ve bir çeşit varlığa sahiptirler. Keşif sahipleri doğru düşünce mensupları, bazılarıncı (filozoflar) "mümkün mahiyetler" diye isimlendirilen âlemin hakikatlerinin yaratılmamış olduğunda görüş birliğine varmıştır.³² Hakikatler, suretlerinin Hakk'ın ezeli-zâtî ilminde taayyün etmesi itibarıyla "mec'ûl" [yaratılmış] diye nitelenemez." Mahiyetlerin "bir çeşit" varlığı vardır (sübût). Aksini kabul ettiğimizde, Tanrı'nın ilminin o şeye ilişmesini ve onda tesir edişini açıklayamayız. Çünkü iki şey arasında bir "ortaklık" ve "münasebet" olmadan bir şey diğerini etkileyemez.³³ O hâlde şu hükmü kabul etmek zorunludur: Mümkün mahiyetlerin kadim Tanrı'nın ilminde bir çeşit varlıkları vardır, dolayısıyla onlar yaratılmamıştır.

Mümkünlerin mahiyetlerinin yaratılmamış olması, Konevî'nin âlemdeki ve varlıklar arasındaki farklılıkları izah ederken başvurduğu temel olgudur. Mümkünler arasındaki farklar, onların yaratılmamış istidatlarından kaynaklanır. Çünkü madem ki Tanrı'dan çıkan şey sadece "varlık tecellisi"dir ve varlık bütün mümkünler arasında eşittir. Bu durumda farklılığın kaynağının varlık olması düşünülemez. Farklılığı meydana getiren ve varlığı çoğaltan şey, yaratılmamış istidatlar ve mahiyetlerdir. Konevî bunu "İmkân mertebesi, sınırlılıklarıyla ve farklı istidatlarıyla, mutlak ve zâtî varlık ile Hak'tan taşan 'tek varlık'ı çoğaltır"³⁴ diye dile getirir. Mümkünde görülen eksikliklerin kaynağı da bizzat mümkünler ve onların yaratılmamış mahiyetleridir.

O hâlde mümkünde varlık ve mahiyetin ayrı olması ve mümkünün varlığını "zorunlu varlık"tan kazanması temel ilkedir. Bu ilkenin istilzam ettiği başka bir sonuç ise, mahiyetlerin yaratılmamış olmasıdır. Bu sorun, özellikle vahdet-i vücûd anlayışındaki en temel konudur. Vahdet-i vücûd, varlığın (vücûd) birliğiyle istidatlar, kabiliyetler, hakikatler gibi pek çok isimle anlatılan mümkünlerin hakikatlerinin çokluğu arasındaki mütakabiliyete dayanır. İbnü'l-Arabî "Tanrı vardı, O'nunla birlikte başka bir şey yoktu" diyerek "varlık"ın birliğine işaret ederken, "Hakikatler vardı, onlarla beraber başka bir şey yoktu" [ki

32 bk. Konevî, *Yazışmalar*, s. 61.

33 bk. Konevî, *Tasavvuf Metafizîği*, s. 16.

34 bk. Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 147.

-kast edilen dış varlıktır-] derken de ilâhî ilimde sabit hakikatlerinin yaratılmamışlığına işaret eder. Şimdi ise aynı ilkenin zorunlu ile mümkün arasındaki yaratılan-yaratılmış ilişkilerini nasıl temellendirdiğini görelim.

Yeni Bir Yaratma Teorisi: Vesileci Sudûr

Sûfiler yaratmayı anlatmak için zuhur, izhar gibi terimleri kullandıkları gibi ihtira, halk, ibda, inşa, ya da filozofların kullandığı anlamıyla sudûr, ismar-semere, huruç, icat gibi pek çok terimi kullanırlar.³⁵ Bu durum, onların yaratma teorilerini bir kavrama veya düşünceye icrayı güçleştirir. Bununla birlikte, onların düşüncelerini anlatan en iyi kelimelerden birinin zuhur-izhar olduğunu söyleyebiliriz. Bu iki kelimeyi anlamlı ve işlevsel kılan ise, yaratmayı "mutlak varlık"ın (varlık olmak bakımından varlık) ezeli mahiyetlere "varlık vermesi" şeklinde yorumlamaktır. Bu yönüyle sûfiler, yaratılış sürecini daha sonra Tanrı-âlem arasındaki bilgi ilişkisinin zemini olacak şekilde düşünmüşlerdir. "Mutlak varlık"tan sadece varlık çıkacağı için, O'nun yaratması "varlık vermek"ten ibarettir. Bu yorum, iki hususa değinmeyi istilzam eder: Birincisi "neye" varlık verildiğini tespittir. Bu konu, daha önce üzerinde durduğumuz "mümkün mahiyetler ve onların ezeliği" sorununa götürür. Mahiyetler eze-liyse -ki sûfiler için bu konuda tereddüt yoktur- yokluk ve yoktan yaratmak anlamsızdır. Bu da yaratmayı "varlık vermek" şeklinde yorumlamanın istilzam ettiği ikinci sonuçtur. Öyleyse yaratmak "varlık vermek" demektir ve varlık ancak ilâhî bilgide "sabit" şeyliğe verilebilir. Yaratma kelimesinin yerine zuhur veya izhar terimlerini kullandığımız nokta burasıdır. Bir ya da mutlak varlık, bilgisinde "sabit" bulunan şeyliklere ya da ezeli mahiyetlere varlık verir, onları dışta izhar eder. Yaratılış budur.

Sûfiler filozoflardan Tanrı-âlem arasındaki ilişkinin süreklilik ilişkisi olduğu fikriyle birlikte bu düşünceyi açıklayan geniş bir kavramsal yapı da tevarüs etmişti. Bunların başında sudûr ve onunla ilgili kavramlar gelir. Sûfilerin sudûr teorisine bu kadar ilgi duymaları, teorinin yaratan ile yaratılan arasındaki benzerliği açıklamasındaki gücünden kaynaklanır. Sûfilere göre yaratılış teorisi, bu benzerliği açıklayacak bir mahiyette olmalıdır. Tanrı-âlem veya âlem içindeki her şey arasındaki benzerlik, büyük âlem-küçük âlem ilişkilerini açıklarken sûfilerin sürekli atfı yaptığı bir konudur. Bu bağlamda sonucun asla göre ortaya çıktığı ve onun tarafından belirlendiği ilkesi, sûfilerin yaratılış teorilerinde sürekli işlenir. Bu yönüyle yaratılış konusu, sadece âlemin Tanrı tarafından

³⁵ Mesela bk. Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, s. 14.

meydana getirilişini değil, bunun yanı sıra âlemdeki her türlü çoğalmanın ve “intaç” eyleminin genel modelini incelemek demektir.

Sûfilere göre şu husus kesin ve açıktır: Tanrı'nın âlemi yaratması ile öncül-lerden hareketle bir sonuç çıkartmak veya doğal dünyadaki üreme ve çoğalmanın tarzı, birbirine benzerdir. Bunu en genel anlamıyla “sudûr”, başka bir ifadeyle, sonucun asıldan “çıkması” olarak yorumlayabiliriz. Bunların hepsi, sudûrun farklı tarzlarıdır. Anlamlar dünyasını (kıyas) veya doğal dünyayı yaratılış teorisinden anlayabileceğimiz gibi tümevarımsal olarak bu iki alandaki “intaç” eyleminden yaratılışı anlamamız mümkün, hatta zorunludur. Âlemin bir işaret ve “alem” olması, bu demektir. Sûfilerin buradan çıkarttığı en önemli sonuç, ortaya çıkan ürünün veya yeni bilginin ya da yaratılan şeyin sebepte içkin bulunmasıdır. Bu yorum, İbn Sînâ'nın “Önde olan sonradan geleni içerir”³⁶ diye dile getirdiği düşüncenin açılımından ibarettir.

Sûfilerin filozoflardan tevarüs ettikleri başka bir düşünce ise, yaratıcı ile yaratılan arasındaki ilişkinin bir gereği olarak “olabilecek âlemlerin en iyisi” fikridir. Bunun anlamı, mükemmel Tanrı'dan mükemmel bir âlemin ortaya çıkmasıdır. İbnü'l-Arabî, bu düşünceyi Gazzâlî'yle ilişkilendirerek³⁷ ele alsa bile -ki Gazzâlî de bu düşüncesini Ebû Tâlib el-Mekkî'ye dayandırır- düşüncesini açıklamak için kullandığı varlık, varlığın iyiliği, yokluk, kötülük ve mükemmel varlık fikri gibi genel argümanlar, İslâm filozoflarının kavramlarıdır. Sudûr fikrinin en önemli unsurlarından biri, “mutlak bir”den çıkan feyiz ve akışın onun mükemmelliğinin bir sonucu olmasıydı. Bir, kendisinden kaynaklanan bir zorunlulukla kendisini bilmiş, bu bilmenin sonucunda ise kendisinden “ilk akıl” meydana gelmiştir. Bu feyzin kesintisizliği düşüncesi de, sûfilerin İslâm filozoflarıyla hemfikir oldukları bir konudur. Sûfiler, sudûr ilkesini daha sonra göreceğimiz gibi, esasta Tanrı ile âlem arasındaki benzerliği temellendirmek için kullanmıştı. Bunun yanı sıra, üzerinde durdukları başka bir husus, “bir”in sürekli bir feyizle âlemi var etmesidir. Ancak sûfiler, bu durumu sudûr sisteminin özünü oluşturan nedensellik zincirini kırmak için kullanmıştır. Başka bir ifadeyle sûfiler, Tanrı'dan sürekli çıkan bu feyzin âlemin varlığını sürdürmesinin yegâne yolu olduğunu düşünür. Feyzin bir an kesildiğini varsaysak, âlem yok olurdu. Bunun anlamı, âlemin bir kez var olduktan sonra varlığını sürdürmesinin söz konusu olamayacağı, daima kendisini var edene bağımlı kalacağıdır. Bu durum, sûfilerin sudûrun içeriğini kelâmcıların enderminist düşünceleriyle doldurdukları anlamına gelir. Gerçekte sûfiler, sudûr fikrini kabul etmekle beraber, sudûrun en önemli unsuru olan ve onu anlamlı kılan

36 bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, I, 145.

37 bk. İbnü'l-Arabî, *Fütühât*, I, 25.

düşünceyi reddederek, nedenselliği vesileciliğe çevirmişti. Böylece sudûrun kavramsal ve sistematik yapısı benimsemekle birlikte, düşüncenin içeriği kelâmcıların cevher-araz, sebeplilik (sebezsizlik) fikriyle doldurulmuştu.

Ancak buradan sûfilerin "sürekli yaratma" ya da "yaratmanın yenilenmesi" teorisine nasıl geçiş yaptıkları konusu açık değildir. Çünkü meselenin iki aşaması vardır: Birincisi Tanrı'dan çıkan tecellinin sürekliliği ve kesintisizliğidir. Acaba sûfiler, nedensellik fikrini ortadan kaldırırken, tecellinin sona erebileceğini ve çıktığı zâta dönebileceğini mi düşünür? Böyle düşündüklerini var sayabileceğimiz bazı unsurlar tasavvuf metinlerinde geçer. Mesela İbnü'l-Arabî, âlemi sahibinden çıkan ve uzayan bir gölge gibi tasavvur ettiğinde, bu gölgenin sahibinde dürülmüş olarak kalabileceğini ya da Tanrı dilerse bu gölgeyi uzatmayabileceğini belirtir ya da Tanrı'nın yaratma eyleminin kendisine göre gerçekleştiği ilkeye atuf yaparken, Tanrı'nın dilerse bu ilkeye göre yaratmayabileceğini belirtir.³⁸ Böylesi metinler İbnü'l-Arabî'de sıklıkla bulunabilir. Ancak bunların İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini tam yansıttığını düşünebilir miyiz? Başka bir ifadeyle sûfilerin Tanrı tasavvurları, iradesini hiçbir şeyin sınırlamadığı bir kadir-i mutlak fikrine mi dayanır? Bu noktada tasavvuf metinlerinde bazı çelişkiler olduğunu belirtmeliyiz. Çünkü İbnü'l-Arabî, kelâmcıları tam da bu noktada eleştirir. Üstelik sûfiler, kelâmcıların kadir-i mutlak Tanrı tasavvurundan neşet eden bu tarz düşüncelerini aşmak için felsefeye yaklaşmışlardır. Nitekim Konevî'de bu tavır açıkça görülür. Öyleyse İbnü'l-Arabî'nin böyle ifadelerini olduğu gibi benimsemek, onun genel düşüncesini anlamak bakımından yanıltıcı olabilir.

Tanrı'dan çıkan ilk hareketin herhangi bir dış nedeninin olmadığını hatırladığımızda, tecellinin kesilmesinden söz etmek de mümkün değildir. Çünkü, "Bir şey özü gereği bir sonucu ya da eylemi gerektirdiğinde, varlığı olduğu sürece o şeyi gerektirir."³⁹ Burada sûfilerin Tanrı'nın bilinmek için âlemi yarattığı anlamındaki bir rivayete dayanmaları da Tanrı'nın eylemini bir noktada durduranca bağlayıcı bir nedensellik olarak yorumlanamaz. Çünkü bu irade ve isteğin kaynağı da bizzat Tanrı'ydı. Öyleyse Tanrı sürekli bilinmek isteyecektir. Bunun anlamı, âlemin her zaman var olacağıdır. Sûfilere göre "dolaylı zorunluluk" gayeyle var olmanın istilzam ettiği bir neticedir. Tanrı'nın bilinmek için âlemi yaratması şeklinde dile getirdiğimiz düşünce, âlemin yaratılışını veya Tanrı'dan çıkan tecellinin kesintiye uğramasını gerektirecek bir anlamda yorumlanamaz. Nitekim gerek İbnü'l-Arabî ve gerek Konevî, Tanrı'dan çıkan şeyin her zaman

38 bk. İbnü'l-Arabî, *Tedbirâtü'l-İlâhîyye fî İslâhi Memleketi'l-İnsâniyye*, nşr. Hasan Âsî (Beyrut: Müessesetü Buhsun, 1993), s. 96.

39 bk. Konevî, *Tasavvuf Metafizîği*, s. 14.

“tek tecelli” ve kesintisiz olduğunu vurgulamıştır. İbnü'l-Arabî, bu durumu yeniden yaratma meselesini ele alırken, ürettiği bir kavram ikilisiyle açıklar. Acaba yeniden yaratmaktan söz etmek, mutlak varlıktan çıkan tecellinin yenilenmesinden söz etmek demek midir? Öyle ise, Tanrı her an yeniden tecelli ederek âlemi var eder. Fakat böyle bir düşünce İbnü'l-Arabî'ye göre doğru değildir. Çünkü mutlak bir olan Tanrı'dan her zaman bir çıkar ve bu “bir”in değişmesi ve başkalaşması söz konusu olamaz. İbnü'l-Arabî, meseleyi yaratmanın sebebinin yenilenmesi mi, yoksa yaratmanın yenilenmesi mi şeklinde kavramlaştırır. İbnü'l-Arabî'nin görüşü, tecellinin yenilenmesinden değil, “tecdid-i halk”tan söz edebileceğimizdir. Böylece sudûrun genel ilkesi olan “Birden bir çıkar” ve “Bu çıkış veya feyiz kesintisizdir” fikri, geçerliliğini korur.

Öyleyse yaratılışın yenilenmesinin kaynağını tecellide bulamayız. Yapmamız gereken, a'yân-ı sâbite hakkında sürekli yaratmayı temellendirecek bir teori geliştirmektir ki, İbnü'l-Arabî'nin yaptığı da budur. Yeni dönemde sûfîlerin en önemli sorunu, a'yân-ı sâbitenin mahiyetinin açıklanması olduğu kadar, onlara yönelik eleştiriler de esasta bu konuyla ilgiliydi. Eleştirilerin en önemlisi İmâm-ı Rabbânî tarafından dile getirilmişti ki vahdet-i şühûd, başka bir ifadeyle, Tanrı-âlem ikiliğinin sadece müşahedede kalktığını savunan teorinin vahdet-i vücûda, yani ikiliğin gerçekte aşıldığını savunan teoriye dönük eleştirilerinin ana hedefi, a'yân-ı sâbiteyle ilgiliydi. İbnü'l-Arabî'nin nazariyesinin hareket noktası a'yân-ı sâbite olduğu gibi gerçekte vahdet-i vücûdu bir teoriye dönüştüren şey de a'yân-ı sâbite teorisiydi. Bu kapsamda -geleneksel tasavvufun terimleriyle ifade edersek- söz gelişi ilk sûfîlerin fena-beka teorilerinden hareketle bir vahdet-i vücûd teorisi geliştirmek mümkündü. Bu teori, “Tanrı vardı, O'nunla birlikte başka bir şey yoktu” diye bilinen bir hadise sûfîlerin eklediği “Şimdi de öyledir” ifadesinden hareketle, Tanrı'nın sürekliliği ve âlemin geçiciliği düşüncesine dayanabilir. Bu yorumda vahdet-i vücûd, geleneksel anlamıyla bir fena teorisine indirgenebilir. Nitekim başta İbnü'l-Arabî olmak üzere, vahdet-i vücûdun teorisyenlerinde bile böyle ifadeleri görebiliriz. Ancak vahdet-i vücûdun teorik olarak tesis edildiği ana metinlere ve konulara baktığımızda, esas meselenin a'yân-ı sâbitede odaklaştığını görürüz. Bu durumda a'yân-ı sâbiteyi dışarıda bıraktığımız sürece, teknik anlamıyla vahdet-i vücûddan söz etmek mümkün olamayacağı gibi, buna bağlı olarak yeni dönem sûfîlerin bilgi ve varlık tasavvurları da kesinlikle izah edilemeyecektir. Öyleyse üzerinde durmamız gereken ana konu, a'yân-ı sâbitedir. Başka bir ifadeyle sûfîlerin yaratma teorilerini anlamak, a'yân-ı sâbite hakkındaki bilgimiz ölçüsünde mümkün olacaktır.

A'yân-ı sâbite mümkünlerin Tanrı'nın bilgisindeki hakikatleridir. Bu hakikatler Tanrı'nın bilgisinde nasıl bulunabilir? Tanrı'nın bilgisi kadim ise, bu bilgiye yaratılmış ve çokluk ile nitelenmiş şeyleri nasıl yerleştireceğiz? Bunu daha çok kullanılan terimlerle ifade edersek, birlik-çokluk ilişkisi şeklinde dile getirebileceğimiz gibi metafiziğin meseleleri de, bir yandan âlem ile a'yân-ı sâbite öte yandan a'yân-ı sâbite ile "bir" arasındaki ilişki ve irtibat idi. Bu irtibat, âlemin hakikatleri diyebileceğimiz a'yân-ı sâbite ile Tanrı'nın zâtı arasındaki irtibat olduğu gibi, bu ilişki izah edildikten sonra sorun a'yân-ı sâbite ile çokluk ve dış âlemdeki şeyler arasındaki ilişki hâline gelir. Öyleyse a'yân-ı sâbite, her durumda temel konu olmayı sürdürür. Başka bir açıdan metafizikte meseleleri çözümleyebileceğimiz ve açacağımız "anahtarlar" -ki sûfler a'yân-ı sâbiteye "mefatih-i üvel" derler- a'yân-ı sâbitedir.

İbnü'l-Arabî, hâdis (yaratılmış) şeylerin kadim ilimde nasıl bulunduğuyla ilgili sorunları aşmak için şöyle bir düşünce geliştirir: A'yân-ı sâbite kendileri bakımından var değildir. Daha önce mahiyetlerin "yaratılmamış" olması ile onların "var olmaması" arasındaki tezatta bunu görmüştük. Bu, yaratılmış şeylerin Tanrı'nın bilgisinde bulunması sorununu aşabileceğimiz yegâne yoldur. A'yân-ı sâbiteye var demek, Tanrı tarafından bilinmeleri anlamında var olmaktır. Bunun teknik karşılığı ise "varlık" değil, ancak "sübut" olabilir. A'yân-ı sâbiteye malum adını vermek buradan kaynaklandığı gibi, sûflerin yaratma teorisinin en önemli ilkelerinden biri sayılan "Bilgi maluma tabidir" cümlesi de bu kapsamda ortaya çıkar. Bu ise, Tanrı'nın bilgisi mümkünlerin hakikatlerini bilmesinden ibaret demektir. Sûfler, yaratmayı bu kez bilmek diye niteleyerek "Tanrı'nın bilmesi yaratmaktır" veya "Tanrı'nın yaratması, bilmesidir" ya da "Bilgi sadece izhar eder" gibi ifadeler kullanırlar. Bu nokta İbnü'l-Arabî'nin Tanrı'nın sıfatları görüşünü ele aldığı yerdir. İbnü'l-Arabî'ye göre sıfatlar ile zât arasındaki ikilik sorunu, esasta bizim yaratmayı anlamamıza bir katkı sağlamaz. Halbuki sıfatlar-zât sorunu, sıfatları gerekleriyle birlikte düşündüğümüzde yeni bir boyut kazanır. Bu durumda Tanrı'nın bilgisi diye bir şeyden söz etmek, Tanrı'nın bildiğiyle ilişkisinden söz etmek anlamına gelir ki, İbnü'l-Arabî'ye göre esas mesele budur. Çünkü bilinenden söz etmedikçe bilgiden söz etmek veya kudret yetirilen şeyden söz etmedikçe kudretten söz etmek anlamsızdır. Aynı şeyi bütün nitelikler için düşünebiliriz. Esas sorun, zât ile işlevsiz nitelikleri arasındaki ilişkinin açıklanması değil, bu niteliklerin gerekleriyle zât arasındaki sorunun çözülmesidir. Böylelikle İbnü'l-Arabî, kelâmın zât ve sıfatlar sorununu "zât" ile "niteliklerin gerekleri" arasındaki soruna taşıyarak meseleyi yeni bir alana çıkarmış, daha doğru bir ifadeyle, metafizik düşünceye yeni bir sorun kazandırmıştır.

Tanrı'nın nitelikleri yerine niteliklerin gerekleri olan şeylerden söz etmeye başladığımızı göre, kadim bir nitelik ile onun sonucu arasındaki ilişki de zorunlu olarak kadim olmalıdır. Bu nokta, a'yân-ı sâbitenin en sorunlu konularından biri olsa bile, İslâm filozoflarının Tanrı'nın eşyayı bilmesiyle ilgili görüşlerinin de yardımıyla anlaşılmaya daha yakındır. Esas sorun, bu niteliklerin gereklerinin birer “şey” ve “hakikat” olarak görülmesidir. Gerçekte a'yân-ı sâbitenin en önemli sorunu, bu nokta gibi görünür ve sûflerin bu sorunu birtakım kabullere gönderme yapmaktan başka açıklayabilecekleri imkânları yoktur. Nitekim İbnü'l-Arabî de öyle yapar ve a'yân-ı sâbitenin nasıl olup da “bireysel hakikat” olarak Tanrı'nın bilgisinde bulduklarını açıklamak yerine, onların bu bireyselliğini anlayabileceğimiz örnekler verir. Mesela nefsin mahiyetinden söz ederken, herkesin hakikatının ve “ben” diye işaret ettiği şeyin gerçekte Tanrı'nın bilgisinde bulunan bu hakikat olduğunu söyler. Sûfler “Kendini bilen, Rabb'ini bilir” anlamındaki hadisi bu çerçevede yorumlarlar.⁴⁰

Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbitenin ikili doğasından hareketle, sürekli yaratmayı nasıl temellendirdiğine bakalım. Yeniden yaratma fikrinin kaynağının tecellinin yenilenmesi olamayacağını belirtmiş ve bunun bazı nedenlerine değinmiştik. O zaman yenilenmenin kaynağı olarak geride a'yân-ı sâbite kalmıştı. İbnü'l-Arabî, yenilenmeyi ve yeniden yaratmayı a'yân-ı sâbitenin hâllerinin yenilenmesi olarak yorumlar. Bu bağlamda sûfler bir ilkeden hareket eder. Bu da, Konevî'nin metafizik bilgilerimizin temel ilkesi saydığı “hakikatlerdeki süreklilik ve değişmezlik” ilkesidir. Bu ilke, gerçekte nesnel gerçekliği reddeden akımlara yönelik olarak sûflerin kelâmcılarla, özellikle de felsefecilerle aynı tavra sahip olduklarını kanıtlamak için dile getirilmişti. Ancak buna bağlı olarak pek çok konuyla birlikte imkân ve zorunluluk hâllerinin de bu ilkeyle açıklandığını görmekteyiz. İlkenin imkân bağlamındaki yorumu, “Bir şey mümkün ise sürekli mümkün kalır” şeklindedir. Gerçi sûfler İslâm filozoflarıyla aynı bağlamda dile getirdikleri “bigayrihi zorunluluk”tan⁴¹ söz ederler. Ancak bu durum, bir kez imkân hâlinde bulunan şeyin bu özelliğini yitirebileceği anlamına kesinlikle gelmez. Mümkün, her zaman mümkündür. Mümkünün bu özelliği kendi hakikatine kendisi bakımından var olmamak, dolayısıyla kendisi nedeniyle dışta zuhur etmemek özelliğini yüklememiz anlamına gelir. Öyleyse mümkün hakikatler, Tanrı bakımından “sabit” şeyler, kendileri bakımından ise var olmayan (ademî) şeylerdir. Bu durum onların her an yeniden yaratılmasını gerekli kılar.

40 bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 235.

41 bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 26.

Sonuç

İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'nin öncülüğünde teşekkül eden yeni dönem tasavvuf anlayışı, gerçekte İbn Sînâ'nın metafizik anlayışının takipçileri olduğu kadar, bazı noktalarda bu anlayışı eleştirerek yeni bir metafizik yorumu ortaya koymuşlardır. Bunun için hareket ettikleri düşünce, İbn Sînâ metafiziğinde bilinen bir ilkenin çeşitli bağlamlarda yorumlanmasıydı. "Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır" ilkesi, sûfilere hemen her konudaki düşüncelerine nüfuz eden bir mahiyet arz eder. Bu durum, sûfilere düşüncelerindeki sistematik yapıyı gösterdiği gibi, metafizik düşüncenin kesintisiz bir şekilde devam ettiğini de gösterir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'yle birlikte oluşan yeni anlayışı, daha önce İslâm filozofları ve kısmen de kelâmcılar tarafından yorumlanan metafizik anlayışa bağlamak, bu süreçte metafizik düşüncenin kazandığı boyutları görmek bir zorunluluktur. Aynı zamanda bu durum, Selçuklu-Osmanlı düşüncesi üzerindeki araştırmaların da yönünü ve doğrultusunu belirleyecektir. Çünkü bu sahada başka hiçbir düşünce ekolü, İbnü'l-Arabî ve takipçileri kadar etkili olamamıştır.

İbn Rüşd Öncesinde Hanefîlerin Umûmü'l-Belvâ Telakkisini Benimseyen Bir Mâlikî: İbn Huveyz Mendâd*

Ahmet Aydın**

A Mâlikî who Adopted the Umûm al-Balwâ Evaluation of the Hanefites before Ibn Rushd

This study examines the comparison between the "amalu ahl al-Medîna" (the practice of Medinan Companions) and umûm al-balwâ (general practice) made by, a fiqh scholar of the İraqî Mâlikî school, Ibn Huwayz Mandad who lived in the 4th century AH. Ibn Huwayz, who apparently adopted the Hanafî evaluation of umûm al-balwâ, also claimed that Imam Mâlik held this view. This shows that there was an attempt to establish a connection between the philosophical background of these two concepts before Ibn Rushd (d. 595/1198), who tried to compare the two. It can be said that this first attempt is important in that it made a contribution to the sect's concept of reporting in the fourth century, an important era in the development of the discipline of fiqh methodology.

Key Words: news, umûm al-balwâ, amalu ahl al-Medîna, İraq, Mâlikî school.

Hanefî mezhebinin haber anlayışında umûmü'l-belvâ kapsamında değerlendirilen meselelere özel bir önem atfedildiği görülmektedir. Hanefî âlimleri, umûmü'l-belvâ olduğuna hükmettikleri meselelerde rivayetin meşhur derecesine ulaşmış olmasını, onun sıhhati için gerekli bir kriter olarak vazetmişlerdir. İsnat açısından gerekli sıhhat şartlarını taşımakla birlikte umûmü'l-belvâ bir konuda ahad kalan haberleri, zâhirî değil de bâtunî bir inkıta ile illetli saymışlardır. İnsanların genelini ilgilendiren, bu açıdan yalnızca ulemanın değil, avamın da hükmünü bilmesi gerektiği düşünülen meselelerde rivayetlerin ahad haber seviyesinde kalamayacağını savunan Hanefî âlimleri, öncelikle umûmü'l-belvâ olarak niteledikleri konuların ortak hususiyetlerini belirleyerek bu anlayışı aklî ve naklî delillerle temellendirmişlerdir.¹

* Çalışmanın ortaya çıkışında önemli katkıları bulunan Dr. Eyyüp Said Kaya, Dr. Ali Hakan Çavuşoğlu ve Dr. İshak Emin Aktepe'ye teşekkür ederim.

** İSAM Bursiyeri (doktora öğrencisi).

1 Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1994), III, 113-7; Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İshâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkħ*, nşr. Halîl Muhyiddin Meys (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2001), s. 196; Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1954), I, 368-9; Alâeddin

Ahad rivayetlerin sıhhatini tespitte Hanefilere göre bir tenkit kriteri olan umûmü'l-belvâ telakkisinin temelinde, haberlerin nakil keyfiyetini etkileyen hususları belirleme çabasının yattığı görülmektedir. Bu çaba Hanefî âlimlerini umûmü'l-belvâ olan meseleler ile olmayanları zimnen tefrik etmeye götürmüştür. İnsanların genelini ilgilendiren meselelere dair rivayetlerin, onların bu konudaki ihtiyaçları ve soracakları sorulara bağlı olarak yaygın bir şekilde nakledilmesi gerektiği savunulmaktadır. Bu bakımdan bir rivayetin nakli ile o rivayetteki bilgiye duyulan ihtiyaç arasında Hanefîler tarafından zorunlu bir ilişkinin kurulduğu söylenebilir.²

Umûmü'l-belvâ kavramının Hanefî âlimleri tarafından kullanılmaya başlanması ve usul eserleri içerisindeki gelişimi incelendiğinde, kavramın tarihi hakkında erken sayılabilecek bir tespite ulaşılabilmektedir. Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330), ahad haberin kabulünde onun muhtevasının umûmü'l-belvâ özelliği taşıyan bir mesele olup olmadığını dikkate alan ilk Hanefî usul âliminin h. IV. asırda Irak Hanefî çevresinin merkezî simalarından Kerhî (ö. 340/952) olduğunu söylemektedir.³ Ayrıca Kerhî'nin görüşünün, "müteahhirîn" âlimler tarafından benimsendiğini belirterek, kavramın mezhep içerisindeki gelişimine dair bir değerlendirme de yapmaktadır.⁴ Abdülazîz el-Buhârî'nin bu tespiti kavramın tarihçesi hakkında bir fikir vermekle birlikte, umûmü'l-belvânın zihni varlığını Kerhî'den önceki bir tarihe götürmeye engel değildir.

Hanefî mezhebi dışındaki bazı usul âlimlerinin umûmü'l-belvâ telakkisini Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) nispet ettikleri görülmektedir.⁵ Mamafih aynı müelliflerin başka eserlerinde tespitlerini değiştirerek umûmü'l-belvâ kavramını Kerhî ve takipçilerine nispet etmeleri⁶, kavramın Ebû Hanîfe tarafından kullanıldığına dair

Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (Beirut: Dârü'l-kütübî'l-Arabiyye, 1997), III, 35-37.

- 2 Hanefî mezhebinin umûmü'l-belvâ telakkisi hakkında genel bir değerlendirme için bk. Ahmet Aydın, "İbnü's-Sââtî Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Manevî İnkıtâ Kavramı" (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), s. 94-114, 121-2.
- 3 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 35. Abdülazîz el-Buhârî'deki kadar sarih olmasa da, görülebildiği kadarıyla Hanefî usul eserleri içerisinde bu görüşü Kerhî'ye atfeden ilk müellif Üsmendî'dir. bk. Ebû'l-Feth Alâeddin Muhammed b. Abdülhamîd el-Üsmendî, *Bezlû'n-nazar fi'l-usûl* (Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, 1992), s. 474.
- 4 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 35.
- 5 Ebû'l-Meâlî Rükneddin Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkh*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb (Devha: Câmîatü Katar, 1399), I, 665; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl*, nşr. Muhammed Hasan Heyto (Dimaşk: Dârü'l-fıkr, 1980), s. 284. Cüveynî'nin *el-Burhan*'ının şârihlerinden biri olan Mâzerî, onun bu tespitine katılmamakta ve farklı bir kanaat belirterek umûmü'l-belvâ telakkisini Kerhî'ye ve müteahhirîn Hanefî âlimlerine nispet etmektedir. bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî el-Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl min Burhâni'l-usûl*, nşr. Ammâr et-Tâlibî (Beirut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2001), s. 524.
- 6 Ebû'l-Meâlî Rükneddin Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbü't-Telhis fi usûli'l-fıkh*, nşr. Abdullah Cevlem en-Nibâlî ve Şübbeyr Ahmed el-Ömerî (Beirut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye,

bir bilgiye ulaşamadıklarını, bununla birlikte söz konusu anlayışın Hanefî mezhebine ait olduğunu vurgulamak istediklerini düşündürmektedir. Bir kısım fıkıh ve hadis usûlü âliminin isim vermeksizin bu görüşün Ebû Hanîfe'nin ashabına ait olduğunu ifade etmeleri de bu tespiti destekler mahiyettedir.⁷ Bazı âlimlerin ise umûmü'l-belvâ telakkisini mezhebin tamamına teşmil etmekten kaçınarak bir kısım Hanefî fakihîyle sınırlı tuttuğu tespit edilmektedir.⁸

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in günümüze ulaşan eserlerinde kavramın lafzî varlığı tespit edilememektedir. Bununla birlikte insanların genelini ilgilendiren konularda haberlerin ahad derecesinde kalamayacağına dair bir ilkenin onların eserlerinde mevcut olduğu sonucuna rahatlıkla ulaşılabilir.⁹ Umûmü'l-belvâ telakkisinin, bu terimin ortaya çıkışından önce var olduğunu gösteren ifadelerden biri de "umûr-ı âmme" terkididir. Cessâs'ın verdiği bilgiye göre, Hanefî mezhebinin haber anlayışının temellerini attığı kabul edilen¹⁰ İsa b. Ebân (ö. 221/836), "umûr-ı âmme"den olan bir mesele hakkında insanların haberdar olmadıkları ahad (hâs) bir rivayetin gelmesini, haberin reddedilmesini gerektiren illetlerden biri olarak görmektedir. Cessâs'ın İsa b. Ebân'dan bu iktibası yaptıktan sonra onun umûr-ı âmme konusundaki görüşünü umûmü'l-belvâ kavramıyla karşılayacak şekilde ele alması bu irtibatı

1996), II, 431; Ebû Hâmîd Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, nşr. Hamza b. Züheyr Hâfiz (Cidde: eş-Şerîketü'l-Medîneti'l-münevvere li't-tibâa ve'n-neşr, ts.), II, 288. Hanefîlerin umûmü'l-belvâ telakkisini Kerhî'ye nispet eden diğer isimler için bk. Ebü'l-Fütûh Şehâbeddin Yahyâ b. Habeş es-Sühreverdi, *et-Tenkihât fi usûli'l-fıkıh*, nşr. Ayyâd b. Nâmi es-Silmî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), s. 229; Ebû Ali Hüseyin İbn Reşîk, *Lübâbü'l-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*, nşr. Muhammed Gazâlî Ömer Câbî (Dübey: Dâru'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve ihyâi't-türâs, 1422/2001), I, 382; Seyfeddin Ebü'l-Hasan Ali b. Ebû Ali el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Kahire: Matbaatü Muhammed, 1968), II, 101.

7 Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, nşr. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Garazî (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1996), I, 355; Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef el-Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*, nşr. Abdülmecid et-Türkî (Beirut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1986), s. 344; Ebû'l-Feth Ahmed b. Ali el-Bağdâdî İbn Berhân, *el-Vusûl ile'l-usûl*, nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd (Riyad: Dâru'l-maârif, 1984), II, 192; Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. Hasan el-Kelvezânî, *et-Temhid fi usûli'l-fıkıh*, nşr. Muhammed b. Ali b. İbrâhim (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1985), III, 86.

8 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, I, 355; Ebû Amr Cemâleddin Osman b. Ömer İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü Müntehe's-sül ve'l-emel*, nşr. Nezir Hamâdü (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2006), I, 626.

9 Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhim, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Haydarâbâd: Lecnetü ihyâi'l-maârifî'n-Nu'mâniyye, ts.), s. 24; Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyerî'l-kebîr*, nşr. Abdülazîz Ahmed (Kahire: Câmiu'd-düveli'l-Arabîyye, 1971), IV, 1206-9; İshak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), s. 163-4; Mehmet Ali Yargı, "Fıkıh Usûlcülerine Göre Yaygın Olarak Nakledilmesi Gereken Haberler", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 7 (2006), s. 157.

10 Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), s. 53, 95-97, 127.

kuvvetlendirmektedir.¹¹ Bu açıdan umûmü'l-belvâ telakkisinin ilk dönemden itibaren mezhebin temel karakteristiklerinden biri olduğu söylenebilir.

Hanefî mezhebi dışında umûmü'l-belvâ telakkisinden faydalanan istisnaî isimlerin de var olduğu görülmektedir. Bu konuda öne çıkan ve modern dönemdeki çalışmalarda kendisine en sık atıf yapılan kişi, VI. asır Mâlikî ulemasının önde gelen temsilcilerinden İbn Rüşd el-Hafîd'dir (ö. 595/1198).¹² İbn Rüşd, Hanefîlerin umûmü'l-belvâ anlayışını tam olarak benimsememekle birlikte, buradaki temel yaklaşım ve fikrî örgüyü kendi mezhebinin amel-i ehl-i Medîne'ye verdiği değeri açıklamak üzere kullanmakta ve amel-i ehl-i Medîne ile Hanefîlerin umûmü'l-belvâ kavramının benzer yaklaşımların ürünü olduğunu söyleyerek bu iki kavramın mukayesesini yapmaktadır.¹³

Mâlikî literatüründe Hanefîlerin umûmü'l-belvâ anlayışı tenkit edilirken, bazı Mâlikî âlimlerince bu konuda kendi mezhepleri içerisindeki muhalif bir görüş de işaret edildiği ve Irak Mâlikîlerinden İbn Huveyz Mendâd'ın isminin verildiği görülmektedir. Bunu ilk dile getiren müellifin V. asır Endülüslü Mâlikî fukahası arasında temayüz eden Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd el-Bâcî (ö. 474/1081) olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴ Mezhebin Irak birikiminin Endülüs'e taşınmasında önemli bir rol oynayan Bâcî'nin, bu bilgiyi oraya götüren ilk kişi olması kuvvetle muhtemeldir. İfrîkîye çevresindeki Mâlikî âlimlerinin önde gelenlerinden biri olan Ebû Abdullah el-Mâzerî¹⁵ (ö. 536/1141) de, "bizim ashabımızdan [biri]"

11 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III, 113-4.

12 bk. Nasî Aslan, "Hanefîlerin Umûmü'l-belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhid'in Değeri Üzerine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2 (2004), s. 19-31; H. Yunus Apaydın, "İbn Rüşd", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XX, 291; Muharrem Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), s. 220-1; Mehmet Odabaşı, "Amel-ü Ehli'l-Medîne Anlayışının İmam Mâlik'in Fıkıh Doktrinindeki Yeri" (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), s. 64-65; Halit Özkan, "Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri" (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), s. 25, 49.

13 İbn Rüşd, namazların cem'i konusunu işlerken bu mesele üzerinden Medine amelinin dayanağını tartışmaktadır. Burada vardığı netice amel-i ehl-i Medîne'nin mütevatir sünnet gibi görülemeyeceği ve Hanefîlerin umûmü'l-belvâsı kabilinden sayılması gerektiğidir. Çünkü bir sünnetin mütevatir olduğunu söyleyebilmek, ancak onun nakli ile ilgili şartların sağlanabilmesi ile mümkündür. Bizatihi amel, bir uygulamadır ve rivayetle desteklenmediği müddetçe tevâtür derecesine ulaşamaz. Şayet amel-i ehl-i Medîne umûmü'l-belvâ gibi düşünülecek olursa, bu sayede amel-i ehl-i Medîne'ye dayandırılabilecek rivayetlerin mensuh olmadığı ispatlanabilir. Zira İbn Rüşd'e göre nedenleri tekrarlandığı hâlde, kendisi ile amel edilmeyen sünnetler mensuktur. bk. Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, nşr. Abdülmecîd Tu'me el-Halebî (Beyrut: Dârü'l-ma'rîfe, 1997), I, 244-5.

14 Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 344; Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhîr fi usûli'l-fıkıh* ([baskı yeri yok]: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1992), IV, 347.

15 Hayatı hakkında daha geniş bilgi için bk. Eyyüp Said Kaya, "Mâzerî", *DİA*, XXVIII, 193-5.

ifadesiyle tanıttığı İbn Huveyz Mendâd hakkındaki bu bilgiye eserinde yer vermektedir.¹⁶ Bu bakımdan İbn Rüşd öncesinde, onun yapmış olduğu mukayeseye mesnet teşkil edebilecek bir anlayışın nüvesinin Mâlikîler arasında bulunduğu söylenebilir.¹⁷

16 Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 524.

17 İbn Huveyz Mendâd sonrasında İbn Rüşd'e kadar geçen süreçte amel-i ehl-i Medîne ile umûmü'l-belvâ arasındaki ilişkiye zimnen de olsa temas eden Mâlikîler dışında bazı isimlere ulaşmak mümkündür. Yukarıda ifade edildiği üzere, amel-i ehl-i Medîne ile umûmü'l-belvâ anlayışları arasındaki benzerliği, Medîne amelini umûmü'l-belvâ kavramıyla açıklayarak, detaylı bir şekilde ele alan isim İbn Rüşd olmakla birlikte, İbn Hazm'ın da dolaylı bir biçimde buna işaret ettiği görülmektedir. İbn Hazm, ateşte pişen şeyleri yemekten dolayı yeniden abdest alınıp alınmayacağı konusundaki tartışmayı zikrettikten sonra Hanefîlerin ve Mâlikîlerin umûmü'l-belvâ niteliği taşıyan konularda haber-i vâhidi kabul etmediklerini söylemektedir. Ona göre bazı durumlarda bu iki mezhep umûmü'l-belvâ kapsamında değerlendirilmesi gereken konularda gelen ahad rivayetlerle amel ederek kendi içlerinde gelişmektedir. İbn Hazm konuyu şu ifadelerle ele almaktadır:

وخفي على عائشة، وأم حبيبة، أمي المؤمنين: وابن عمر، وأبي هريرة، وأبي موسى وزيد بن ثابت، وسعيد بن المسيب، وسائر الجلة من فقهاء المدينة وغيرهم نسخ الوضوء مما مست النار وكل هذا تعظم البلوى به وتعم، وهذا كله وما بعد هذا يطل ما قاله من لا يبالي بكلامه من الحنفيين والمالكيين. إن الأمر إذا كان مما تعم البلوى به لم يقبل خير الواحد. والعجب أن كلنا الطائفتين قد قبلت أخبارا خالفها غيرهم تعم البلوى، كقبول الحنفيين الوضوء من الضحك، وجهله غيرهم وقبول المالكيين الميم مع الشاهد، وجهله غيرهم، ومثل هذا كثير جدا

(bk. Ebû Muhammed b. Ali ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-Ihkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir [Kahire: Matbaatü'l-âsime, 1970], I, 144-5). Bu ifadelerinden İbn Hazm'ın her iki mezhebin de ahad haberle amelde, meselenin umûmü'l-belvâ oluşu kastasını dikkate aldığı sonucuna vardığı söylenebilir. İbn Hazm'ın Hanefî ve Mâlikîleri ortak bir çizgide değerlendirerek tenkit etmesi, amel-i ehl-i Medîne ile umûmü'l-belvâ kavramları arasında bir paralellik kurduğunu düşündürmektedir. İbn Rüşd öncesinde bu iki kavramı birbirini açıklamak üzere kullanan bir diğer isim ise İbn Akil'dir. Mecdüddin İbn Teymiyye tarafından yazılmaya başlanıp oğlu Abdülhalim ve torunu Takıyyüddin tarafından tamamlanan *el-Müsevvede*'de İbn Akil'in bir kitabından yapılan iktibas sayesinde bu bilgiye ulaşılabilmektedir. Müellifin verdiği bilgiye göre İbn Akil, *en-Nazariyyâtü'l-kibâr fî mes'ele'ti istisnâi'l-âsû'l-ma'lûme mine's-subra* adlı eserinde, kendisinin sadece amel-i ehl-i Medîne'nin kısımlarından biri olan naklî amelî (icma) delil kabul ettiğini ifade etmektedir. Çünkü İbn Akil'e göre Medineliler sünnetleri bilmek konusunda daha üstün bir konuma sahiptir. Medinelilerin rivayete dayalı bilgileri kadar kendilerinin bilgili olmadıklarına işaret eden İbn Akil, sözü edilen bu üstünlüğün bilhassa umûmü'l-belvâ olan konularda bulunduğunu ifade etmektedir. Bu iktibasa göre İbn Akil, insanların ihtiyaç duyduğu ve onlar tarafından bilinmesi gereken bir konuda Medine ehlinin gelen nakillerin, diğer tüm nakillerden üstün olduğunu savunmaktadır. Diğer bir ifade ile umûmü'l-belvâ olan konularda Medine ehli arasında ittifak anlamında bir icmanın oluşup oluşmaması önemli bir kistastır. Buna göre İbn Akil'in, naklî amelini bir kısmını umûmü'l-belvâ olan konuların oluşturduğunu kabul ettiği savunulabilir. Bir rivayetin yaygınlık kazanmasında meselenin umûmü'l-belvâ oluşu dikkate alınmakta; fakat bu durum sadece Medine ile sınırlandırılmaktadır. Dolayısıyla İbn Akil'in bu iki kavram arasında bir irtibat kurduğu rahatlıkla söylenebilir. İbn Akil konuyu eserinde şu cümlelerle işlemektedir:

عندي أن إجماعهم حجة فيما طريقه النقل وإنما لا يكون حجة في باب الاجتهاد لأن معنا مثل ما معهم من الرأي وليس لنا مثل ما معهم من الرواية ولا سيما نقلهم فيما تعم به بلواهم وهم أهل نخيل وتماز فنقلهم مقدم على كل نقل لاسيما في هذا الباب

bk. Ebû'l-Berekât Mecdüddin İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fî usûli'l-fıkh*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1983), s. 298. Ayrıca bk. Odabaşı, "Amel-ü Ehli'l-Medîne Anlayışının İmam Mâlik'in Fıkıh Doktrinindeki Yeri", s. 64-65.

Mâzerî sonrasında yazılan başlıca Mâlikî usul eserleri incelendiğinde, İbn Huveyz Mendâd'ın sözü edilen muhalif görüşüne bazı istisnâî isimler dışında işaret edilmediği, Hanefîlerin yalnızca umûmü'l-belvâ anlayışları konusunda tenkit edilmesiyle yetinildiği görülmektedir.¹⁸ Nitekim Mâlikî usulünün sonraki metinler üzerinde en etkili eseri olan İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *Münthe's-sûl ve'l-emel*'inde tesbit edilebildiği kadarıyla İbn Huveyz Mendâd'ın görüşüne hiç yer verilmemiştir.¹⁹ İbnü'l-Hâcib'in eserini merkez kabul ederek kaleme alınan sonraki çalışmaların da umumiyetle onun görüşünü ele almadıkları anlaşılmaktadır.²⁰ İbnü'l-Hâcib sonrasında İbn Huveyz Mendâd'ın bu yaklaşımına temas ederek Mâlikî mezhebi içerisinde de haberin umûmü'l-belvâ özelliği taşıması kriterini dikkate alan bir müntesibin bulunduğuna işaret eden istisnâî metinlerden biri, Mağribli bir Mâlikî fakihî olan Ebû Ali Hüseyin b. Ali b. Talha eş-Şevşâvî'ye (ö. 899/1493) aittir. Şevşâvî, Karâfî'nin (ö. 684/1285) *Tenkîh* adlı eserini merkez alarak hazırladığı eserinde, İbn Huveyz Mendâd'ın yaklaşımına atıfta bulunmuştur.²¹ Amel-i ehl-i Medîne ile umûmü'l-belvâ anlayışları arasında kurulan bu ilişkinin tarihinin İbn Rüşd'den de önceye uzandığını teyit eden bu eserde, İbn Rüşd'ün görüşünün zikredilmemesi ise oldukça dikkat çekicidir.

Bu çalışmanın iki ana hedefi bulunmaktadır. Birincisi, yukarıda işaret edilen bazı modern çalışmalardaki yaygın kanaate katkıda bulunularak Hanefî âlimlerinin umûmü'l-belvâ telakkisi ile Mâlikîlerin amel-i ehl-i Medîne anlayışları arasında yapılan mukayesenin İbn Rüşd'den daha erken bir tarihe uzandığını göstermektir. İkincisi ise fıkıh usûlü ilminin gelişiminde Mâlikî mezhebi tarihinde önemli bir evre kabul edilen²² h. IV. asırda, Irak Mâlikîliği çizgisi içerisinde mezhebin haber anlayışına getirilen bu aslî eleştirinin mahiyetini tahlil etmektir.

18 bk. Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fî usûli'l-fıkh* (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1994), s. 81-82; İbn Reşîk, *Lübâbü'l-Mahsûl*, I, 382-4; Şehâbeddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz), VII, 3133-45; Muhammed Emîn b. Muhammed eş-Şinkitî, *Müzekkira fî usûli'l-fıkh*, nşr. Ebû Hafs Sâmî el-Arabî (Mansûre: Dârü'l-yakîn, 1999), s. 260-1.

19 bk. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü Münthe's-sûl ve'l-emel*, I, 624-7.

20 Mesela bk. Ebû'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed Abdülgaffâr el-İcî, *Şerhü'l-Adud alâ Muhtasari'l-Münthe'l-usûli şerhu Muhtasari'l-Münthehâ*, nşr. Fâdî Nasîf ve Târık Yahyâ (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2000), s. 156-7; Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Mûsâ er-Râhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl fî şerhi Muhtasari Münthe's-sûl* (Dübe: Dârü'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmîyye ve ihyâi't-türâs, 2002), II, 427-30.

21 Ebû Ali Hüseyin b. Ali eş-Şevşâvî, *Ref'u'n-nikâb an Tenkîhi's-Şihâb*, nşr. Ahmed b. Muhammed Serrâc (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2004), V, 174.

22 Hammâdî Züveyb, "et-Te'lifü'l-usûli fî mezhebi'l-Mâlikîyye", *Dirâsât Megâribîyye*, 13 (2001), s. 22.

İbn Huveyz Mendâd'ın Hayatı ve Mâlikî Tarihindeki Yeri

İbn Huveyz Mendâd'ın tam ismi Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Abdullah b. Huveyz Mendâd'dır.²³ "İbn Huveyz Mendâd" isminin okunuşu konusunda bir karışıklığın var olduğu göze çarpmaktadır.²⁴

İbn Huveyz Mendâd'ın vefat tarihine dair kesin bir bilgiye ulaşılamamaktadır. Onun biyografisini ele alan tabakat müellifleri, vefatına dair belirli bir yıl zikretmemektedir. Safedî (ö. 764/1363) bu yılın takriben h. 390'lı yıllar olduğunu

- 23 Kâdî İyâz, İbn Huveyz Mendâd'ın kitaplarına ulaştığını ve orada ismini "Muhammed b. Ahmed b. Ali b. İshak olarak kaydetmiş olduğunu nakletmektedir. (bk. Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsûbî Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik ve takribü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, nşr. Ahmed Bekîr Mahmûd [Beyrut: Dârü'l-mektebeti'l-hayât, 1967], II, 606). Zerkeşî onun tam ismini "Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. İshak" olarak nakleder. Buna göre İbn Huveyz Mendâd'ın dedesinin ismi İshak'tır (bk. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 407). İbn Hacer de İbn Huveyz Mendâd'ın ismini Zerkeşî'yi teyit edecek şekilde Muhammed b. Ali b. İshak olarak vermektedir. Fakat burada babasının ismi Ahmed değil, Ali olarak aktarılmaktadır (bk. Ebû'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, nşr. Muhammed Abdurrahman Mar'aşlı [Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1995], VI, 360).
- 24 Burada, İbn Huveyz Mendâd'ın ismi konusundaki farklı okunuşlara değinmek yerinde olacaktır. Kâdî İyâz, İbn Ferhûn gibi Mâlikî tabakat müellifleri ve bunun yanı sıra Safedî, Zehebî ve İbn Hacer gibi isimler onun adını "Huveyz" (حويز) olarak nakletmektedir (bk. Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, II, 606; Ebû'l-Vefâ Burhâneddin İbrâhim b. Ali İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-müzhebe fi ma'rifeti a'yâni ulemâi'l-mezhebe* [Kahire: Matbaatü's-saâde, 1911], s. 268; Selâhaddin Halîl b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât* [Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1981], II, 52; Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Târihu'l-İslâm: sene 381-400*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî [Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-Arabî, 1988], s. 217; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, VI, 360). Kâdî İyâz ve sonrasında İbn Hacer'in işaret ettiği üzere "Huveyz" kelimesini Ebû İshak eş-Şirâzî (ö. 476/1085) "Huvâz" şeklinde kaydetmektedir. Mamafih Şirâzî, elimizdeki *Tabakât* baskısına göre bu ismin "İbnü'l-Kevvâz" olarak meşhur olduğunu söylemektedir. Kâdî İyâz'ın eserinin farklı bir baskısında ise bu isim Şirâzî'ye istinaden "Huveyz" olarak aktarılmaktadır. (bk. Ebû İshak eş-Şirâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, nşr. İhsan Abbas [Beyrut: Dârü'r-râidi'l-Arabî, 1981], s. 168; Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsûbî Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, nşr. Saîd Ahmed A'râb [Rabat: Vezâratü's-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1982], VII, 77). Franz Rosenthal, İbn Haldûn'un *el-Mukaddime* adlı eserinin tercümesinde Şirâzî'den yapılan nakli teyit edecek biçimde, "İbn Khuwâzmandâd" olarak bu ismi kaydetmiştir (bk. İbn Khaldûn, *The Muqaddimah*, trc. Franz Rosenthal [London: Routledge and Kegan Paul, 1958], III, 13). "Mendâd" kelimesinin okunuşunda da iki farklı kabulün (Mendâd ve Mendâz olarak) bulunduğu görülmektedir. Kâdî İyâz, İbn Ferhûn, Muhammed Mahlûf gibi Mâlikî tabakat müelliflerinin yanı sıra Mâzerî, Zerkeşî gibi isimler "Mendâd" okunuşunu kullanmaktadırlar (bk. Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 524; Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, II, 606; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-müzhebe*, s. 268; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 347; Muhammed b. Muhammed Mahlûf, *Şeceretü'n-nürî'z-zekiyye fi tabakâti'l-Mâlikiyye* [Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî], ts., I, 103). İbn Huveyz Mendâd'dan yaklaşık yarım asır sonra vefat eden Bâcî bu ismi Mendâz olarak aktarmıştır. Zehebî, Safedî ve İbn Hacer gibi müelliflerin de tercihi bu yöndedir (bk. Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 344; Zehebî, *Târihu'l-İslâm: sene 381-400*, s. 217; Safedî, *el-Vâfi*, II, 52; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, VI, 360). Görülebildiği kadarı ile gerek Mâlikî tabakat, usul ve furu-i fîkih kaynaklarında gerekse Mâlikî mezhebi dışındaki bazı isimler tarafından yazılan eserlerde "İbn Huveyz Mendâd" okunuşunun yaygınlık kazandığı söylenebilir. Çalışmada da bu yaygın okunuş esas alınmıştır.

bildirirken, İbn Hacer (ö. 852/1448) de onun h. IV. asrın sonlarında vefat etmiş olabileceğine işaret etmektedir.²⁵

İbn Huveyz Mendâd'ın Irak Mâlikî çevresinin teşekkülünde önemli role sahip isimlerden biri olan Kadı İsmail'den (ö. 282/895) sonra düzenli olarak tedris faaliyetlerine başlayan ve bu çevrenin merkez şahsiyetlerinden biri kabul edilen Ebherî'den²⁶ (ö. 375/985) hadis ve fıkıh tahsil ettiği nakledilmektedir.²⁷ Mâlikî mezhebi tarihinde h. III. asrın ikinci yarısından itibaren mezhebin Medine çevresinin üstünlüğünü yitirmeye başlayıp Irak Mâlikîliğinin önem kazandığı ve bu durumun V. asra kadar devam ettiği görülmektedir.²⁸ Mâlikî mezhebinin bu bölgede yayılmasında en önemli katkıyı sağlayan ve Irak Mâlikî çevresinde Kadı İsmail sonrasında belki de en fazla öne çıkan isim olan Ebherî'nin, mezhebin bu bölgedeki faaliyetlerini hızlandırdığı bilinmektedir.²⁹ İbn Huveyz Mendâd'ın da sözü edilen bu ilim çevresi içerisinde yetiştiği anlaşılmaktadır. Münazaralara katıldığına dair bir nakle ulaşılamasa da, hilâf ilmine dair hacimli bir kitap yazdığına dair kayıtları dikkate alarak bu konudaki temayülünden bahsedilebilir. Hadis eğitimi de aldığı bilinmekte ve hadis aldığı hocalar arasında Ebû Dâvud'un Basralı öğrencilerinden ve *Sünen*'inin meşhur râvilerinden biri sayılan Ebû Bekr b. Dâse³⁰, Ebû'l-Hasen et-Temmâr, Ebû'l-Hasen el-Missîsî ve Ebû İshâk el-Hüceymî gibi isimler bulunmaktadır.³¹ Hadis sahasındaki çalışmalarını vurgulamayan Mâlikî tabakat eserleri onu fıkıh âlimi olarak tanıtmakta; hilâf ve fıkıh usulüne dair eserler yazdığını kaydetmektedir.³² Kendisine *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı bir eser nispet edilmesine bakılacak olursa, tefsir ilmi ile de ilgilendiği anlaşılmaktadır.³³ Ona

25 Safedî, *el-Vâfi*, II, 52; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, VI, 360. Modern dönemde yaşayan müelliflerden biri de kaynağını zikretmemekle birlikte, söz konusu yılı h. 390 olarak vermektedir. bk. Muhammed b. Ömer, *İbn Hazm ve ârâhü'l-usûliyye* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2007), s. 110.

26 bk. Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, II, 467; Ali Hakan Çavuşoğlu, "Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./IX.-XI. yy.)" (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004), s. 208-9.

27 Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, II, 606; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-müzheb*, s. 268.

28 bk. Eyyüp Said Kaya, "Mâlikî Mezhebi", *DİA*, XXVII, 520-1.

29 Çavuşoğlu, "Irak Mâlikî Ekolü", s. 208-9, 213.

30 M. Yaşar Kandemir, "Ebû Dâvûd es-Sicistânî", *DİA*, X, 120.

31 Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, II, 606; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-müzheb*, s. 268.

32 Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, II, 606; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 381-400*, s. 217; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-müzheb*, s. 257; Mahlûf, *Şeceretü'n-nürî'z-zekiyye*, s. 103.

33 Kâdî İyâz, İbn Huveyz Mendâd'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı bir eseri bulunduğundan bahsetmektedir (bk. Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, II, 606). Kurtubî'nin de onun günümüze ulaşmamış bu eserine atıfta bulunması ve ondan iktibaslar yapması bu bilgiyi teyit etmektedir (bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmü'l-Kur'ân* [Kahire: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1967], I, 282, 322, 447, 450; II, 19, 22-23, 171, 346, 352; III, 333-4; V, 275; X, 258; XVI, 68). Kurtubî de bu eserin ismini *Ahkâmü'l-Kur'ân* olarak nakletmektedir (bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 322; II, 171, 436; V, 405). Bilindiği üzere bu alanda ilk eseri kaleme alan müelliflerden biri Irak Mâlikî çevresinin imamı sayılan

izafe edilen ve günümüze ulaştığı bilinmeyen tüm bu eserler, Mâlikî mezhebinde “Irak metodu” olarak ifade edilen ihticac, hilâf ve fıkıh usulü olmak üzere üç temel sahada yoğunlaşan bir anlayışın yansımaları olarak görülebilir.³⁴ Zira Irak Mâlikî çevresi içerisindeki ulemanın eserlerine bakılacak olursa, sözü edilen bu yoğunlaşmayı daha iyi görmek mümkündür.³⁵

Kâdî İyâz (ö. 544/1149) ve sonrasındaki Mâlikî tabakat müelliflerinin İbn Huveyz Mendâd'ı Irak Mâlikî çevresi içerisinde saydıkları görülmektedir.³⁶ Diğer tabakat kaynakları ile bazı fıkıh eserlerinde de İbn Huveyz Mendâd'ın Basralı bir Mâlikî fakihî olduğu kaydedilmektedir.³⁷ İbn Teymiyye (ö. 728/1328) İbn Huveyz Mendâd'ı, yaşadığı dönemdeki Irak Mâlikî ulemasının imamı (önde gelen siması) olarak nitelemektedir.³⁸ Zehebî (ö. 748/1348) de aynı şekilde onu Iraklı büyük bir Mâlikî âlimi olarak kabul etmektedir.³⁹ İbn Haldun (ö. 808/1406) ise, *el-Mukaddime*'sinde Irak Mâlikî çevresinden bahsederken, burada öne çıkan isimler arasında onun ismine de yer vermiştir.⁴⁰ Modern dönemdeki çalışmalara bakıldığında İbn Huveyz Mendâd'ın Irak Mâlikî çevresinde temayüz eden bir isim olarak öne çıktığı tespitini destekleyici bilgilere ulaşılmaktadır.⁴¹ Ancak Mâlikî

-
- Kâdî İsmâil'dir (Çavuşoğlu, “Irak Mâlikî Ekolü”, s. 194). İbn Huveyz Mendâd'ın bu konuda sefaflerinin yakın bir takipçisi olduğu söylenebilir.
- 34 Ayrıntılı bilgi için bk. Çavuşoğlu, “Irak Mâlikî Ekolü”, s. 21-22, 190-5, 220.
- 35 Ayrıntılı bir liste için bk. Abdüssamed Tâhir el-Bedevis, “Menhecû kitâbeti'l-fikhi'l-Mâlikî beynet-tecrîd ve't-tedlîl”, *el-Ahmediyye*, 2 (1998), s. 142-7.
- 36 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, II, 606; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-müzheb*, s. 268; Mahlûf, *Şeceretü'n-nürî'z-zekiyye*, s. 103.
- 37 Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîd*, I, 8; II, 188; Safedî, *el-Vâfi*, II, 52; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, VI, 360; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Kavlü'l-müftid* (Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısri, 1991), s. 33.
- 38 Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübâ* (Beirut: Dârü'l-ma'rife, ts.), V, 248; a. mlf., *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim (Beirut: Dârü'l-künûzi'l-edebiyye, 1978), VII, 157-8.
- 39 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 381-400*, s. 217. Zehebî'nin sözü edilen sıfatı kimin için kullandığı sorusu burada tartışma konusu edilebilir. Zira cümlelerin, Ebû Bekir el-Ebherî'yi büyük bir Mâlikî fakihî olarak gösterecek şekilde anlaşılması mümkündür. Fakat ulaşılabildiği kadarı ile Zehebî, eserinde Ebherî için bu şekildeki övücü bir sıfatı hiç kullanmamış; çoğu zaman onun adını “el-Kâdî” lakabıyla birlikte zikretmiştir. Bu sebeple Zehebî'nin burada İbn Huveyz Mendâd'ı kastetmiş olması daha muhtemeldir.
- 40 Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *el-Mukaddime* (Beirut: Dârü'r-râidi'l-Arabî, 1982), s. 449.
- 41 Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, *DİA*, XXVII, 520; Abdurrahman b. Abdullah eş-Şa'lân, “Mesâdirü'l-istidlâl ve menhecühü lede'l-Kâdî Abdilvehhâb el-Bağdâdî min hilâli kitâbihî ‘el-İş-râf ve'l-meüne”, *Buhûsü'l-mülteka'l-evvel el-Kâdî Abdüvvehhâb el-Bağdâdî* (Dübey: Dârü'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve ihyâi't-türâs, 2004), IV, 141; Fârûk Hamâde, “Riyâdetü'l-Kâdî Abdilvehhâb el-Bağdâdî el-fikhiyye esbâbühâ ve âsarühâ”, *Buhûsü'l-mülteka'l-evvel*, V, 173; Abdülcelîl Zühayr Damre, “et-Tasnîfü'l-usulî inde'l-Mâlikîyye”, *Buhûsü'l-mülteka'l-evvel*, VI, 401. XIX. yüzyılın sonlarında vefat eden Sıddîk Hasan Han (ö. 1890) da İbn Huveyz Mendâd'ı Irak Mâlikîliği çizgisini temsil eden bir isim olarak sunmaktadır. bk. Ebü't-Tayyib Muhammed el-Kannevci Sıddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-ulûm* (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye), 1978, II, 411.

tabakat kitaplarındaki bilgilere bakılacak olursa İbn Huveyz Mendâd'ın, yaşadığı bölgede bu derece öne çıkan bir kimse olduğu tespiti doğrulanmamaktadır. Kâdî İyâz ve İbn Ferhûn (ö. 799/1397), onun kuvvetli sayılabilecek bir fakih olmadığını söylemekte ve Bâcî'nin onu Irak uleması arasında tanınmayan bir kişi olarak nitelediğini nakletmektedirler.⁴² Bâcî'nin bu kanaati, h. V. asrın ilk yarısında Endülüs'ten doğuya ilim tahsil etmek üzere yaptığı seyahatinde Irak bölgesindeki Mâlikî ulemasıyla görüşmesi⁴³ sırasında edinmiş olması kuvvetle muhtemeldir. İbn Hacer onu tenkit eden isimler arasında, nedenini tasrih etmemekle birlikte, Endülüslü bir başka âlim olan İbn Abdülber'i (ö. 463/1071) de saymaktadır.⁴⁴ İleride işaret edileceği üzere, bu tenkidin nedenlerinden birinin, İbn Huveyz Mendâd'ın genelde İmam Mâlik'ten gelen şâz görüşleri naklederek savunması olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca onun yaptığı tahrîçlerin İbn Abdülber tarafından isabetli sayılmaması da sözü edilen tenkitlerin yöneltilmesinde önemli bir etkidir. Bununla birlikte İbn Huveyz Mendâd'a karşı bu eleştirel tutumun aslı nedenlerinden birinin onun fıkıh usulü ile ilgili birtakım konularda mezhebine muhalif bir duruş sergilemesi⁴⁵ olduğu söylenebilir.

Aslında İbn Huveyz Mendâd'a, mezhep içerisinde olduğu görülen muhalif tepkinin temelinde onun kelâm karşıtlığının büyük etkisi olduğu söylenebilir. Nitekim tabakat kaynaklarında verilen sınırlı bilgiler içerisinde onun kelâm ilminden uzak duran ve mütekellimîne düşmanlık derecesinde muhalefet eden eğiliminden söz edilmektedir.⁴⁶ Mâlik'in "Heva ve bid'at ehlinin şahitlikleri geçersizdir" şeklindeki görüşünü tahrîç yoluyla genişleten İbn Huveyz Mendâd, hangi kelâmî mezhepten olursa olsun, kelâm ilmi ile uğraşanların hepsini bu hükmün kapsamına dahil etmektedir.⁴⁷ İbn Teymiyye de İbn Huveyz Mendâd'a göre, Eş'ârî olsun ya da olmasın, kelâm ilmiyle uğraşanların bid'at ve heva ehli sayılacağını, şahitliklerinin kabul edilmeyeceğini nakleder.⁴⁸ Ayrıca kelâm ilmi ile meşgul olanların nikâhlarının ve imametlerinin geçersiz olduğunu ve cenazelerine iştirak

42 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, II, 606; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-müzheb*, s. 268.

43 bk. Ahmet Özel, "Bâcî", *DiA*, IV, 414.

44 İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, VI, 360.

45 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, II, 606.

46 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, II, 606; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 381-400*, s. 217; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-müzheb*, s. 268. Öte yandan bazı müelliflerin onu mütekelliminden addetmesi (ابن حويز منداد الامام العالم المتكلم الفقيه الأصولي) dikkat çekicidir (bk. Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*, s. 103).

47 Ebû Ömer Cemâleddin Yûsuf b. Abdullah İbn Abdülber, *Câmiu beyâni'l-ilm* (Kahire: Matbaatü'l-âsime, 1968), II, 117; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâiku'l-mürsele* (Riyad: Dârü'l-âsime, 1992), IV, 1270; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, VI, 360; Abdülbâki el-Hanbelî el-Mevâhibî, *el-Ayn ve'l-eser fi akâidi ehli'l-eser* (Beyrut: Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, 1987), s. 91.

48 İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ*, V, 248; a. mlf., *Der'ü teâruz*, VII, 157.

edilmemesi gerektiğini söylediği de aktarılmaktadır.⁴⁹ Mâlikî fukahası arasında İbn Huveyz Mendâd'a yönelttikleri eleştiriler ile öne çıkan Bâcî ve İbn Abdülber'in bilhassa bu sebepten ötürü onu tenkit ettikleri⁵⁰ anlaşılmaktadır.

İbn Huveyz Mendâd'ın yaşadığı dönemde Eş'arîliğin mezhep içerisinde hâkim bir konuma gelmekte olduğu, Bâkîllânî'nin (ö. 403/1013) de sözü edilen eğilimin oluşmasında önemli etkilerinin bulunduğu söylenebilir.⁵¹ Bu ortamda İbn Huveyz Mendâd'ın kelâma karşı muhalif tavrının büyük dikkat çektiği ve tepki topladığı anlaşılmaktadır. Tenkitlerin özellikle kelâm karşıtlığı üzerinde yoğunlaşması onun bu özelliği ile hatırlandığını göstermektedir. Öte yandan Zehebî'nin ve bilhassa İbn Teymiyye'nin, onun Mâlikî mezhebi içerisindeki konumundan takdir edici ifadelerle bahsetmelerinin nedeni de yine bu isimlerin kelâmcılara ve kelâm ekollerine yönelik muhalif tavırlarında aranmalıdır.⁵² Zira bu iki isim, Mâlikî tabakat müelliflerinde görülmeyen bir tarzda İbn Huveyz Mendâd'ı övmekte ve zımnen onun kelâm karşıtlığını takdir etmektedirler. Bu bakımdan İbn Huveyz Mendâd'ın kelâmî eğiliminin, mezhep içerisinde ona verilen yerin tayininde önemli bir rol oynadığı ve başta tabakat müellifleri olmak üzere, Mâlikî âlimlerinin onun hakkındaki kanaatlerinin oluşmasına tesir ettiği ifade edilebilir. Ayrıca bu eğilimini Mâlik'e dayandırmasının da mezhep içerisinde kendisine yönelik tepkiyi artırdığı söylenebilir.

İbn Huveyz Mendâd'ın fıkıh anlayışı ve mezhep içerisindeki yeri konusunda bütüncül bir tespit yapmak güç olmakla birlikte, tabakat kitaplarında hakkında verilen bilgiler ışığında iki önemli vasfının öne çıktığı söylenebilir. Bunlardan birincisi, Mâlikî fıkıh ve fıkıh usulü alanlarında bazı "mezhep içi tercihlerde bulunan ve te'villere başvuran" bir kimse olarak tanıtılmasıdır. Kâdî İyâz, İbn Huveyz Mendâd'ın sözü edilen görüşlerinin, mezhep içerisinde temayüz eden kimseler tarafından dikkate alınmadığı ve onlara değer atfedilmediği tespitini yapmaktadır.⁵³ İkincisi ise İbn Ferhûn'un sarahaten dile getirdiği üzere, mezhep içerisinde şâz kaldığı anlaşılan birtakım görüşlerin Mâlik'ten yalnızca İbn Huveyz Mendâd kanalıyla geliyor olmasıdır.⁵⁴ Ulaşılabilen görüşleri çerçevesinde, Irak Mâlikî çev-

49 İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, VI, 360; Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beirut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, ts.), s. 72.

50 İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, VI, 360.

51 Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan İbn Asâkir, *Tebyinü kezibi'l-müfterî* (Beirut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1984), s. 101, 122-3; Çavuşoğlu, "Irak Mâlikî Ekolü", s. 214.

52 Kelâmî eğilimleri hakkında geniş bilgi için bk. Abdüssettâr eş-Şeyh, *el-Hâfiz ez-Zehabî* (Dimaşk: Dârü'l-kalem, 1994), s. 287-314; M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), s. 38, 65-113.

53 Kâdî İyâz, *Tertübü'l-medârik*, II, 606.

54 İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, s. 268.

resinin genel temayülü ile bağlantılı olarak onun taklit karşılığı da sözü edilen vasıflara dahil edilebilir.⁵⁵

Mezhep içerisinde İbn Huveyz Mendâd'a yapılan atıflar ve onun görüşlerine verilen değer incelenecek olursa, onun bazen mezhebin genel kabul ve ittifakına muhalefet eden bir isim olarak öne çıktığı⁵⁶, bazen mezhep içerisinde yaşanan ihtilafın taraflarından biri olduğu⁵⁷, bazen de mezhebin önde gelen simalarının görüşlerini desteklemek üzere ona atıf yapıldığı görülmektedir.⁵⁸

Kaynaklarda İbn Huveyz Mendâd'ın Mâlik'in görüşleriyle ilgili yaptığı te'vil-lerin ötesinde, onu tenkit ederek, mezhebin meşhur kavline muhalefet ettiği durumlara da rastlanmaktadır. Örneğin "gulûl" (ganimet hırsızlığı) suçunun cezası konusunda İbn Huveyz Mendâd, bu kimsenin malının yakılmayacağını savunan Mâlik'e muhalefet etmekte ve Hz. Ebû Bekir'den nakledilen bir hadise istinaden malın yakılacağı görüşünü ileri sürmektedir.⁵⁹ Öte yandan İbn Huveyz Mendâd'ın bir fikhî mesele hakkında Mâlik'in görüşleri ile ilgili farklı rivayetler arasında tercihte bulunduğu da tespit edilmektedir.⁶⁰

55 Şinkitî, İbn Huveyz Mendâd'ın ismini vermediği bir eserinden iktibas yaparak, onun taklide mutlak olarak karşı çıkan bir kimse olduğunu söylemektedir. Yapılan iktibasa göre İbn Huveyz Mendâd taklit kavramını tanımlamakta ve ondan kaçınmanın farz olduğunu kabul etmektedir (Muhammed el-Emîn b. Muhammed eş-Şinkitî, *Edevâü'l-beyân fi izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* [Riyad: el-Metâbiu'l-ehliyye, 1403/1983], VII, 496). İbn Huveyz Mendâd'ın taklide karşı olan bu eğiliminin, Irak Mâlikî çevresi içerisinde gelişen delil ve usul merkezli fikhî telakkisinden beslendiği söylenebilir. Bununla birlikte onun taklit konusundaki bu tutumunu ilk dönem Basralı Mâlikîlerle irtibatlandırmak daha isabetli görülmektedir. bk. Çavuşoğlu, "Irak Mâlikî Ekolü", s. 149-163.

56 Ebû Ömer Cemâleddin Yûsuf b. Abdullah İbn Abdülber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-meâni ve'l-esânîd*, nşr. Saîd Ahmed A'râb ve Ömer Ceydî (Tıtvân: Vezâratü'l-Evkâf ve's-şüûni'l-İslâmiyye, 1985), XVI, 86; Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî, *el-Müntekâ* ([baskı yeri yok] Matbaatü's-saâde, 1913), I, 3; Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 166; III, 166; IV, 260. İbn Huveyz Mendâd'ın ahad haberin bilgi değeri konusundaki yaklaşımı buna iyi bir örnek teşkil etmektedir. Kendisinden doğrudan bir nakle ulaşılamamakla birlikte, İbn Hazm'ın verdiği bilgiye göre İbn Huveyz Mendâd, ahad haberin ilim ve amel gerektirdiği kanaatindedir. Ayrıca o, bu görüşünü Mâlik'e dayandırmaktadır. Ahad haberin ilim ifade ettiğini kabul etmekle İbn Huveyz Mendâd'ın, mezhebin ahad haber anlayışına muhalefet ettiği söylenebilir (bk. İbn Hazm, *el-Ihkâm*, I, 97-98, 107). Zerkeşi de eserinde İbn Hazm'dan iktibasta bulunarak İbn Huveyz Mendâd'ın bu görüşüne yer vermektedir (bk. Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhîd*, IV, 262). Ayrıca bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 381-400*, s. 217; Safedî, *el-Vâfi*, II, 52.

57 Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 205; Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII, 59, 75; Ebü'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahîm b. Hüseyin el-İrâkî, *Tarhü't-tesrib fi şerhi't-Takrib* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), VI, 71.

58 Bâcî, *el-Müntekâ*, II, 52. Bâcî yukarıda ifade edildiği üzere, İbn Huveyz Mendâd'ı tenkit eden bir isim olmakla birlikte, mezhep içerisindeki bir tercihini desteklemek üzere İbn Huveyz Mendâd'dan nakilde de bulunmuştur. bk. Bâcî, *el-Müntekâ*, II, 368. Ayrıca bk. Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 202.

59 Kurtubî, *el-Câmi'*, IV, 260.

60 Kurtubî, *el-Câmi'*, II, 276; VIII, 59, 191; X, 183.

Onun mezhep birikimi üzerinde sadece tercih değil, tahrir de yaptığı anlaşıl-maktadır. Örneğin hac farızasının eda edilmesi ile ilgili hükmü bildiren ayetteki emrin fevr mi yoksa terâhî mi ifade ettiği konusunu tartışan İbn Huveyz Mendâd, tahrir (tahsilü'l-mezheb) yoluyla terâhî ifade ettiği hükmünü elde eder.⁶¹ Kurtubî konuyla ilgili olarak Mâlik'in mezhebinden bu görüşü çıkaran (tahsil eden)⁶² kim-senin yalnızca İbn Huveyz Mendâd olduğuna dikkat çekmektedir. İbn Huveyz Mendâd'ın mezhebin genel kabulüne muhalefet ederek yaptığı bu tahrir sonucun-da, mezhebinin sahih görüşünün farklı olduğunu dile getirmesi tenkit konusu ol-muş ve onun bu sonuca nasıl olup da vardığının anlaşamadığı dile getirilmiştir.⁶³

Netice olarak İbn Huveyz Mendâd'ın mezhep içerisinde görüşleriyle kabul gör-meyen ve Mâlik'e dayandırdığı görüşlerde şâz kaldığı anlaşılan⁶⁴ bir isim olarak temayüz ettiği söylenebilir. İbn Huveyz Mendâd kanalıyla Mâlik'e dayandırılarak aktarılan ve mezhep içerisinde genel kabul gören görüşlerin⁶⁵ sayıca az olması da bu kanaati doğrulamaktadır.

Irak Mâlikî çevresine mensup olmakla birlikte İbn Huveyz Mendâd'ın fikhî gö-rüşlerinin kısa sayılabilecek bir süre içerisinde Endülü's'e ulaştığı anlaşılmaktadır. İbn Abdülber'in bazı noktalarda ona yönelttiği tenkitler ve Bâci'nin eserinde İbn Huveyz Mendâd'ın amel-i ehl-i Medîne ile umûmü'l-belvâ kavramları arasında yapmış olduğu mukayeseye yer vermesi bunu teyit etmektedir. İbn Huveyz Men-dâd'a, Endülü's'teki Mâlikî çevresinin yanı sıra, İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) da atıfta bulunduğu ve onu bazı görüşleri sebebiyle eleştirdiği görülmektedir.⁶⁶ İbn Hazm'ın vefatının beşinci asrın ortalarında olduğu göz önünde bulundurulursa, İbn Huveyz Mendâd'ın Endülü's'teki şöhreti ve iki bölge arasındaki iletişimin ma-hiyeti biraz daha aydınlanmaktadır.⁶⁷ Ayrıca bu durum İbn Huveyz Mendâd'ın

61 Kurtubî, *el-Câmi'*, IV, 144.

62 Bir fakihin mezhep imamı ve selef fukahasının izlediği ve kullandığı usul ve kaideleri tespit ederek onlardan yararlanması Hanefî mezhebinde "tahrir" kavramıyla ifade edil-mektedir. Mâlikî uleması ise bunu karşılamak üzere "tahsilü'l-mezheb" istilahını tercih etmektedir. bk. Çavuşoğlu, "Irak Mâlikî Ekolü", s. 191-2; Eyyüp Said Kaya, "Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl" (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), s. 223-4.

63 Irâkî, *Tarhü't-tesrib*, II, 102-3, 216. Yaptığı tahrirlerin tenkit edildiği başka konular da bulunmaktadır. Örneğin bk. Ebû Ömer Cemâleddin Yûsuf b. Abdullah İbn Abdülber, *Kitâ-bü'l-Kâfi fi fikhî Ehli'l-Medîne* (Riyad: Mektebetü'r-Riyâd, 1980), II, 788.

64 Zehabî, *Târîhu'l-İslâm: sene 381-400*, s. 217; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-müzheb*, s. 268; Ebû'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahihî'l-Buhârî* (Kahire: Mektebetü'l-külliyâtî'l-Ezheriyye, 1978), IV, 124; Irâkî, *Tarhü't-tesrib*, II, 216.

65 Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 117, 125; III, 64; V, 59, 174; Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ el-Ven-şerîsî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib* (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1981), VII, 95.

66 bk. İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 417, 426; a. mlf., *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ne'n-nihal* (Bey-rut: Dârü'l-ma'rife, 1986), I, 81.

67 Sözü edilen bu iletişim hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Ali Hakan Çavuşoğlu, "Endü-lüste Rey-Hadis Mücadelesi", *İslâmiyât*, 7/3 (2004), s. 59-74.

sadece Endülüs Mâlikî ulemasıyla sınırlı kalmayacak şekilde bu bölgede tanındığını göstermektedir.

Umûmü'l-belvâ – Amel-i Ehl-i Medîne Mukayesesi

İbn Huveyz Mendâd'ın amel-i ehl-i Medîne anlayışı yerine, Hanefilerin umûmü'l-belvâ telakkisini teklif ederek sergilediği muhalif yaklaşıma, Mâzerî'nin *İzâhu'l-mahsûl* adlı eserinde verdiği bilgiler sayesinde ulaşılabilmektedir.⁶⁸ İbn Huveyz Mendâd'ın bu iki anlayış arasında yapmış olduğu mukayeseye dair ayrıntıların tespit edilebildiği kadarıyla yalnızca Mâzerî'nin eserinde yer alması, Mâzerî'nin mezhep içindeki iki çizgiyi mezcetme gayretinin bir sonucu olarak görülebilir. Mâzerî eserinde, Irakî ve Karavî adı verilen⁶⁹ bu iki çizgiyi uzlaşturmaya çalışmış⁷⁰ ve İbn Huveyz Mendâd'ın mensubu olduğu Irak Mâlikîliği çizgisinin birikimini de aktarmıştır.

Mâzerî'nin verdiği bilgiler ışığında İbn Huveyz Mendâd'ın, amel-i ehl-i Medîne'nin altında yatan anlayışın Hanefilerin geliştirdiği umûmü'l-belvâ telakkisi ile çok yakın bir benzerlik arz ettiğini düşündüğü ortaya çıkmaktadır. Ona göre her iki kavram da insanların genelini ilgilendiren konulardaki rivayetlerin yaygın bir şekilde nakledilmesi ve bilinmesi ilkesi üzerinde temerküz etmektedir. Bu açıdan İbn Huveyz Mendâd'a göre her iki kavramın da farklı isimlendirmeler altında aynı saiklerden hareket eden düşünceleri ihtiva ettiği söylenebilir. Mâzerî'nin naklettiğine göre, İbn Huveyz Mendâd bu görüşü savunmakla kalmamakta, sözü edilen görüşü İmam Mâlik'e de izafe etmektedir.⁷¹ Bu durumda, İbn Huveyz Mendâd'ın sözü edilen görüşünü, şahsî kabulü olmaktan çıkararak mezhebinin amel ve haber anlayışının bir yansıması olarak sunmaya gayret ettiği sonucu çıkarılabilir.

68 bk. Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 524.

69 Hilâf, cedel ve fikh usûlüne önem verip bu ilimler üzerinde mesai sarfedilmesi noktasında Mâlikî mezhebi içerisinde iki temel yaklaşımın bulunduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi Mağrip/Kayrean ekolüdür. Bu ekol daha çok, mezhebin en temel metinlerinden biri olan *el-Müdevene*'deki farklı nakillerin tahkik, tashih ve şerhi üzerinde yoğunlaşmıştır. İkinci yaklaşımı ise Irak Mâlikî çevresi temsil etmektedir. Irak Mâlikî çevresine mensup olan ulema, yukarıda sözü edilen eserden hareketle, mezhebin fikhî görüşlerinin cedel ve fikh usulü ilmi aracılığı ele alınıp yeniden ifade edilmesi üzerinde temerküz etmiştir. Bu iki ilmin gelişiminde Hanefî ve Şâfiî ulemanın önemli katkılarının olduğu söylenebilir. bk. Çavuşoğlu, "Irak Mâlikî Ekolü", s. 21-22; Kaya, "Mâlikî Mezhebi", *DİA*, XXVII, 520; Tâhir el-Bede'î, "Menhecû kitâbeti'l-fikhi'l-Mâlikî", s. 110; İdrîs es-Süfyânî, "Eseru'l-Kâdî Abdilvehhâb ale'd-dersi'l-fikhiyyi'l-Mâlikî bi'l-garbi'l-İslâmî", *Buhûsü'l-mülteka'l-evvel*, V, 406-7. Bu anlayışı ifade etmek üzere geliştirilen "Irakî" kavramı hakkında bilgi için bk. Muhammed İbrâhim Ali, *Istulâhü'l-mezheb inde'l-Mâlikîyye* (Dübey: Dârü'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 2000), s. 198.

70 bk. Kaya, "Mâzerî", *DİA*, XXVIII, 194.

71 لايقبل خبير واحد عن النبي فيما تعم البلوى به ذهب إلى هذا الكرخي...وبه قال ابن خويز منداد من اصحابنا وأضاف هذا...المذهب إلى مالك واستنبط هذا المذهب لمالك (Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 524).

IV. asırda Irak bölgesinde Mâlikî mezhebine müntesip bir âlimin, mezhebinin en fazla öne çıkan kavramlarından biri olan “amel”i ve bu kavram etrafında şekillenen anlayışı neden Hanefî mezhebinin dili ile yeniden ifade etmeye çalıştığı sorusu, iki mezhep arasındaki etkileşim hakkında birtakım ipuçları sunmaktadır. İbn Huveyz Mendâd, Hanefîlerin geliştirdikleri bir kavramı referans noktası olarak mezhebinin anlayışını geriye doğru yeniden ifade etmiştir. Mihne dönemi sonrasında Bağdat'ta Şâfiî ve Mâlikî mezhepleri giderek artan oranda yer edinmeye başlamış olsa da, onun Hanefîlerin hâlen etkin oldukları bir coğrafyada yaşamasının bunda önemli rolü olduğu söylenebilir.

İbn Huveyz Mendâd'ın yaşadığı dönemde bu bölge, başta Şâfiîler ve Hanefîler arasında olmak üzere, büyük münazara ve çatışmalara sahne olmuştur. Mâlikî âlimlerinin de bu münazaralarda kazandıkları başarılar ile kendilerini gösterdikleri, Hanefîlerle olduğu kadar Şâfiîlerle de mücadele ettikleri bilinmektedir.⁷² Irak Mâlikîliği çizgisinin oluşumundaki en önemli sima sayılabilecek ve hatta Endülüs Mâlikîliği üzerinde de derin etkilerinden söz edilebilecek Kadı İsmâil gerek yaptığı kadı atamaları gerekse yazdığı eserler ile Hanefîliğin güç kaybetmesinde etkili olmuş bir isimdir.⁷³

Daha önce de işaret edildiği üzere, Irak Mâlikî çevresi mezhep içerisinde, mezhebin fikhî görüşlerinin tashih ve şerhinden ziyade cedel ve fıkıh usulü ilimlerini kullanarak bu görüşleri yeniden ifade etmeye çalışan bir tavrın temsilcisi olmuştur. Cedel ilmi, muhaliflerin argümanlarından yararlanılarak onların tenkit edilmesi üzerinde temerküz etmektedir. Cedelde başarı kazanabilmenin temel şartlarından birinin fıkıh usulü üzerinde derinleşmek ve bu konudaki birikimi geliştirmek olduğu söylenebilir. Yukarıda zikredildiği üzere bu dönemde fıkıh usulü kaleme alan Mâlikîlerden biri İbn Huveyz Mendâd olmuştur ve bunu teyit edecek yeterli bilgi bulunmasa da, onun sözü edilen mukayeseyi usulünde ele almış olması kuvvetle muhtemeldir. İbn Huveyz Mendâd'ın münazaraların arttığı ve cedelin yaygınlık kazandığı bir dönemde mezhebinin amel-i ehl-i Medîne anlayışını Hanefîlerin terminolojisi ile sunmayı denemesi, ilk bakışta bu yolla muhataplarını tenkit etmeye çalışması olarak görülebilir. Zira İbn Huveyz Mendâd, mezhebinin amel-i ehli Medîne'ye dayandırdığı ilerde yer verilecek birtakım konuları umûmü'l-belvâ kapsamında değerlendirerek kendilerinin dili ile Hanefîlere, Mâlikî mezhebinin delillerinin kuvvetini göstermek istemiş olabilir. Fakat ulaşılabilen sınırlı bilgiler onun, mezhebinin amel anlayışını açıklayıcılık gücü bakımından umûmü'l-belvâ kavramı ile sunulması taraftarı olduğunu göstermektedir. İbn Huveyz Mendâ-

72 Mevlâ Hüseyin b. Hasan el-Hayyân, “el-Mesâdirü'l-usûliyye inde'l-Mâlikîyye”, *Buhûsü'l-mülteka'l-evvel*, VI, 170; Çavuşoğlu, “Irak Mâlikî Ekolü”, s. 228.

73 Çavuşoğlu, “Irak Mâlikî Ekolü”, s. 192-5, 200.

d'in amel-i ehl-i Medîne delilini kullanmak yerine, Hanefilerin umûmü'l-belvâ anlayışından yararlanarak mezhebin haber anlayışına aslî bir tenkitle bulunduğu söylenebilir. Öte yandan Mâlik'in de umûmü'l-belvâ telakkisine sahip olduğunu iddia etmesi, onun Hanefilerin buradaki temel yaklaşımını kabul ettiğini desteklemektedir. Dolayısıyla bu durum cedelciliğin bir sonucu olarak değerlendirilemez.

İbn Huveyz Mendâd'ın bu girişimi, mezhebin haber anlayışında belirleyicilik kazanan bir öneri olmasa da, literatüre girmesi gerektiği düşünülen şâz bir görüş olarak kayıt altına alınmıştır. Şâz da olsa, bir görüşün bir mezhepte yer tutması, o görüşün sahibine mezhep içerisinde değer verildiğini gösteren ve de söz konusu görüşün gözardı edilmeyecek derecede öne çıktığını ortaya koyan bir durumdur. Zira günümüze ulaşan ilk Hanefî usulünün de bu dönemde yazıldığı dikkate alınacak olursa, h. IV. asır usul eserlerinin ortaya çıkışı açısından önemli bir zaman dilimidir. Bu dönemde Mâlikî fıkıh usulü oluşumunda Irak Mâlikîlerinin büyük katkılarının bulunduğu söylenebilir. İbn Huveyz Mendâd'ın mukayesesi de fıkıh usulü çerçevesinde revaç bulmamış bir deneme olarak değerlendirilebilir.

Yukarıda ifade edildiği üzere, umûmü'l-belvâ telakkisini Mâlik'e nispet eden İbn Huveyz Mendâd'ın, Mâlik'in "teşehhüd" ve "ezan" ile ilgili iki mesele hakkında söylediklerini esas aldığı görülmektedir. Mâlikî imamları Hanefîler gibi teşehhüdü farz kabul etmemektedirler.⁷⁴ İbn Huveyz Mendâd'ın aktardığına göre, kendisine teşehhüdün farz olup olmadığı sorulduğunda, İmam Mâlik teşehhüdün farz olduğu konusunda kimsenin bilgisinin bulunmadığı cevabını vermiştir. Buradan hareketle İbn Huveyz Mendâd, Mâlik'in konuyla ilgili rivayetlerdeki râvilerin infiradını dikkate almasını umûmü'l-belvâ anlayışını kabul ettiğine dair bir işaret olarak yorumlamaktadır. İnsanların genelini ilgilendiren bir meselede umumun bilgi sahibi olmaması, diğer bir ifade ile teşehhüdün farz olduğuna dair bir ahad haber dışında yaygın kabul gören bir bilginin bulunmaması, Mâlik'e göre hadisin sıhhati hakkında bir fikir vermektedir.⁷⁵ Zira Hanefîlerin umûmü'l-belvâ kabul ettikleri meselelerin hususiyetlerinden biri de o mesele hakkındaki bilgiye duyulan genel ihtiyaçtır.⁷⁶ İbn Huveyz Mendâd burada Mâlik'in ahad haberi Medine ameliyle mukayese etmesini, Hanefîlerin hadis tenkidinde aramış oldukları bu hususiyetle irtibatlandırmaktadır. İhtiyaca rağmen bu şekilde bir amel oluşmamış ise, bu durum hadisin tenkidini gerekli kılacaktır.

74 Abdüsselâm b. Saîd Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1905), I, 140; Alâeddin Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, nşr. Ali Muhammed Muavvaz ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997), I, 688-9.

75 Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 524.

76 Aydın, "Manevî İnkâtâ Kavramı", s. 95-104.

İkinci olarak İbn Huveyz Mendâd, İmam Mâlik ile Ebû Yûsuf arasında ezan konusunda geçen bir tartışmaya temas etmektedir. Mâzerî, ezanla ilgili hangi meselede ihtilaf edildiğini tasrih etmese de, Kâdî İyâz'ın eserinde geçen bir nakle⁷⁷ göre bu ihtilafın “terci”, yani müezzinin ezandaki şehâdet cümlelerinden birincisini sadece yanındakiler duyabilecek şekilde alçak sesle ikincisini ise yüksek sesle okuması⁷⁸ hakkında olması muhtemeldir. Bilâl-i Habeşî'nin Şam'da okuduğu ezanı delil getiren Ebû Yûsuf'a karşı Mâlik, ezanın nasıl okunacağı konusundaki sünnetin tespitinde, Nebî'nin (a.s) müezzininin ve ondan sonra onun oğullarının ifasıyla Medine'de ezansız ve namazsız bir gün dahi geçmediğinin dikkate alınması gerektiğini savunmaktadır.⁷⁹ Buna göre ezanın nasıl okunacağı konusundaki sünnet, Hz. Bilâl ve oğlunun Hz. Peygamber'in bizatihi huzurunda ve onun vefatından sonra kabrinin başında okudukları ve bu anlamda babadan oğula tevarüs eden, Hulefâ-i Râşidîn'in gözleri önünde tatbik edilen, diğer bir ifade ile onların tasdik ederek herhangi bir itirazda bulunmadıkları bir uygulamaya dayanmaktadır.⁸⁰ Mâlikî ulemasının ezanın nasıl okunacağı hususundaki delillerine bakıldığında da, buradaki en kuvvetli dayanaklarının amel-i ehl-i Medine olduğu görülmektedir.⁸¹ Zira Mâlikî âlimleri, bu konudaki ahad rivayetleri amelî delil getirerek tenkit etmektedir.⁸² İbn Huveyz Mendâd ise İmam Mâlik'ten nakledilen bu görüşü, onun ezan konusunu umûmü'l-belvâ kapsamında bir mesele saydığına dair bir delalet olarak değerlendirmektedir.⁸³ Ona göre Mâlik'in temellendirmesinde dikkat çektiği hususlar Hanefilerin umûmü'l-belvâ anlayışındaki yaklaşımı ile örtüşmektedir. Mâlik, yukarıda yer verildiği üzere, ezanın insanların gözü önünde sıkça tekrar edilegelen ve hiçbir insanın bilgisine gizli kalamayacak bir ibadet olduğunu vurgulamaktadır. Hanefilerin umûmü'l-belvâ kapsamında değerlendirdikleri konulara bakıldığında da, bunların gün içerisinde sıkça tekrar eden ya da belirli zaman aralıklarıyla insanların karşılaştıkları meseleler oldukları görülmektedir. İbn Huveyz Mendâd buradan hareketle, Mâlik ile Hanefilerin yaklaşımlarında ortak bir paydanın bulunduğu sonucuna varmıştır. Onun burada yaptığının,

77 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I, 224.

78 bk. Abdurrahman Çetin, “Ezan”, *DLA*, XII, 37.

79 Bâcî, ezan konusunda Mâlik ve ismini vermediği bazı kimseler arasında bir tartışma yaşandığını, sözü edilen bu kimselerin Bilâl-i Habeşî'nin Küfe'de okuduğu ezanı delil getirirken Mâlik'in de onlara yukarıda nakledilen cevabı verdiğini söylemektedir. bk. Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 484.

80 Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 524.

81 Muhammed el-Medenî Bûsâk, *el-Mesâilü'lletî benâha'l-İmâm Mâlik alâ ameli ehli'l-Medîne* (Dübe: Dârü'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-türâs, 2000), I, 174-80.

82 Ali b. Nasr Kâdî Abdülvehhâb, *el-Meûne* (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1995), I, 205. Ayrıca bk. Hassân b. Muhammed Hüseyin Felmebân, *Haberü'l-vâhid izâ hâlefe ameale ehli'l-Medîne* (Dübe: Dârü'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 1421/2000), s. 167.

83 فأشار مالك إلى أن الأذان لما كان مما تعم البلوى به لم يقبل فيه مثل الخبر الذي أوردته أبو يوسف على انفرادة وشذوده (Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 524).

İmam Mâlik'in bazı istinbatlarını, umûmü'l-belvâ anlayışına mesnet teşkil edecek şekilde yorumlamak olduğu söylenebilir. Mâzerî'nin kendisinden yaptığı iktibasın devamında İbn Huveyz Mendâd, Mâlik'in ezanı umûmü'l-belvâ kapsamına dahil konulardan biri olarak gördüğünü belirtmektedir.⁸⁴ Umûmü'l-belvâ'nın Mâlik'in yaşadığı dönemde terimsel varlığı tespit edilemese de, İbn Huveyz Mendâd o dönemde bu kavramın zihnî varlığının bulunduğunu düşünmüş olmalıdır.

Amel-i ehli Medîne'nin Mâlikî literatüründe ilk olarak İbn Huveyz Mendâd'ın yaşadığı h. IV. asırda, kaynağının nakil ve içtihat olmasına göre taksime tabi tutulduğu görülmektedir.⁸⁵ Bunlardan naklî amel, Hz. Peygamber döneminden itibaren insanlardan büyük bir grubun hiç kimseye gizli kalmayacak şekilde naklettikleri ve bizatihi uyguladıkları sünnetleri ifade ediyorken, içtihadî amel ise Medine ulemasının içtihat ve istidlâl yoluyla herhangi bir amel üzerinde icma etmeleri anlamında kullanılmaktadır.⁸⁶ İbn Huveyz Mendâd'ın içerisinde yer aldığı Irak Mâlikîliği çizgisi, içtihatı hata da isabet de edilebileceği düşüncesinden hareketle içtihadî ameli, naklî amel gibi kesin bir delil kabul etmemektedir. Bu çizgi içerisinde Ebherî gibi bazı isimler içtihadî ameli bir tercih sebebi olarak dahi görmezken, Kâdî Abdülvehhâb gibi bazı âlimler ise onu, hilafına davranılması haram olmasa da, tercihte dikkate alınması gerekli bir delil sayarlar.⁸⁷ İbn Huveyz Mendâd'ın meseleyi ortaya koymak üzere verdiği, yukarıda zikredilen her iki örnek de naklî amele dairdir. Buradan hareketle onun, Irak Mâlikîliğinin sadece naklî-amelî hüccet kabul etmeleri ile paralel olarak umûmü'l-belvâ telakkisi ile naklî amelin delil değerini ortaya koyup savunmaya çalıştığı söylenebilir. Naklî amelin delil oluşunun dayanağı, insanların bilgisine ihtiyaç duydukları ve gözleri önünde uygulanagelen bir sünneti nakledecekleri ve bunun bilgisinden habersiz kalamayacakları düşüncesidir. Resulullah'tan ashabına ve onlardan da tâbiûn ve tebe-i tâbiûna tevarüs eden bir uygulamanın nakledilmesi gerektiği yahut da böyle bir konuda çözüme ihtiyaç duyulması hâlinde ilgili rivayetin aktarılacağı öngörülmektedir. Şayet konuyla ilgili herhangi bir bilgi bu yolla nakledilmemiş ise bu durum menfi bir delil olarak dikkate alınmaktadır. Çünkü böyle bir rivayetin varit olması hâlinde onunla amel edilmesi gereklilik arz eder. Bu açıdan Mâlikîler, ahad haberleri naklî amele arz metodunu benimsemişlerdir.⁸⁸

84 Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 524.

85 Amel-i ehli'l-Medîne'nin naklî ve içtihadî amel olarak daha erken bir dönemde taksim edildiği; fakat bu ayrıma ilk olarak h. IV. asırda kaleme alınan usul eserlerinde yer verildiği söylenebilir. bk. Özkan, "Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri", s. 22-23, 77.

86 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I, 68-69.

87 Ebû Bekir Kâfî, "Menhecü'l-Kâdî Abdilvehhâb fi'l-istidlâl bi-ameli ehli'l-Medîne", *Buhûsü'l-mülteka'l-evvel*, V, 11-12.

88 bk. Mevlâ Hüseyin b. Hasan el-Hayyân, *Menhecü'l-istidlâl bi's-sünne fi'l-mezhebi'l-Mâlikî* (Dübeý: Dârü'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve ihyâi't-türâs, 2003), II, 884-8.

Doğrudan bir bilgiye ulaşılmasa da, İbn Huveyz Mendâd'ın naklî ameli umûmü'l-belvâ telakkisi ile desteklemeye çalışmasının nedeni, naklî amelin tevâtür derecesindeki hadislerle dayanmadığını düşünmesi olabilir. Zira Hanefî âlimleri umûmü'l-belvâ kapsamında değerlendirilen bir meselenin mütevatir olarak nakledilmesi şartını aramamakta, bunun için rivayetin meşhur olarak gelmesini yeterli görmekte-dirler.⁸⁹ İbn Huveyz Mendâd'ın da Hanefîlerin bu yaklaşımını benimsemesinin nedenlerinden biri, mezhebin genel kabulünden⁹⁰ farklı olarak naklî amelin tevâtür derecesine varamayacağını düşünmesi olabilir. Fakat yukarıda da ifade edildiği üzere, İbn Huveyz Mendâd'ın naklî amelin delil değeri konusundaki yaklaşımına dair bir bilgi tespit edilememiştir. Görülebildiği kadarı ile Medine amelinin dayanağı konusundaki en önemli tenkit, iki asır sonra amel-i ehl-i Medîne'nin icma ya da mütevatir sünnet olarak değerlendirilemeyeceğini savunan İbn Rüşd'den gelmiştir.⁹¹

Eserinde İbn Huveyz Mendâd'ın bu yaklaşımını değerlendiren Mâzerî, Mâlik'e izafe edilmeye çalışılan bu gibi temellendirmelere itibar edilemeyeceğini belirtmektedir.⁹² Yukarıda yer verilen ezan örneğini tartışan Mâzerî, İmam Mâlik'in yalnızca -İbn Huveyz Mendâd'ın işaret ettiği üzere- meselenin umûmü'l-belvâ olan bir konu oluşunu dikkate almadığını, bu konudaki sahih hadislerle dayandığını savunmaktadır. Ona göre, Mâlik'in bu konudaki hadise dayalı delilleri daha kuvvetlidir.⁹³

İbn Huveyz Mendâd'ın umûmü'l-belvâ anlayışını savunduğu görülmekle birlikte, kaynaklardaki bilgilerin yetersiz oluşu Hanefîlerin umûmü'l-belvâ anlayışı ile onun yaklaşımı arasında mukayese yapılmasını zorlaştırmaktadır. Yukarıda İbn Huveyz Mendâd'ın mezhep içerisindeki konumunu ortaya çıkarmak üzere nakledilen bilgiler arasında yer alan "gulûl" suçu hakkındaki görüşü fikir verici mahiyettedir. Hanefî âlimleri ganimetten bir şey çalan kimsenin, ceza olarak eşyalarının yakılamayacağı kanaatindedir. Eserinde bu konuyu ele alan İmam Muhammed, umûmü'l-belvâ terimini kullanmamakla beraber bu anlayışa mesnet teşkil edecek şekilde konunun insanların genelini ilgilendiren ve sık karşılaşılan bir mesele olduğunu vurgulamaktadır.⁹⁴ Mamafih İbn Huveyz Mendâd'ın "gulûl" suçunun cezası olarak buna muhalif bir görüşü savunması, Hanefîlerin umûmü'l-belvâ kıstasını bu konuda dikkate almadığını göstermektedir.

89 Aydın, "Manevî İnkîtâ Kavramı", s. 107.

90 Hayyân, *Menhecû'l-istidlâl bi's-sünne*, I, 322-6.

91 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 244-5. Ayrıca bk. Özkan, "Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri", s. 25-26.

92 Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 524.

93 Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 524.

94 Serahî, *Şerhu Kitâbi's-Siyeri'l-kebir*, s. 1206-9.

Belirtmek gerekir ki, İbn Huveyz Mendâd'ın ve sonrasında İbn Rüşd'ün bu iki kavramın altında yatan anlayışlar arasındaki benzerliği vurgulayarak umûmü'l-belvâyı tercih etmeleri, ifade edilmek istenen muradı bu kavramın daha sağlıklı ve isabetli bir şekilde ortaya koyduğunu düşünmeleri sebebiyledir. Bu durum H. Yunus Apaydın'ın dile getirdiği üzere bir "hukuk mantığı benzeşmesi"dir.⁹⁵ Yoksa yukarıdaki sınırlı örneklerde görüldüğü üzere İbn Huveyz Mendâd, umûmü'l-belvâ anlayışındaki hukuk mantığını benimsemekle birlikte, Hanefilerin bu argümanı kullanarak temellendirdikleri görüşleri kabul ediyor değildir. Burada yapılan Mâlikî mezhebinin amel anlayışını Hanefilerin geliştirdikleri umûmü'l-belvâ kavramını kullanarak daha kabul edilebilir bir düşünsel çerçeveye oturtma girişimidir.

Amel-i ehl-i Medîne ile umûmü'l-belvâ anlayışları, öncelikle mahiyetleri ve fıkıh usulü literatürü içerisindeki yerleri itibarı ile mukayese edilebilir. Mâlikî usulünde genelde icma bahsi altında işlenen amel-i ehl-i Medîne mahiyeti bakımından müstakil bir delildir. Hanefilerin umûmü'l-belvâ telakkisi ise ahad haberin kabul şartları içerisinde ele alınan bir tenkit kriteridir. Bu anlamda mahiyeti itibarı ile bir delil olmadığı görülen umûmü'l-belvâ telakkisinin bir akıl yürütme işlemi olarak mütalaa edilebileceği söylenebilir. Ortaya çıkışları bakımından her iki anlayışın da ilk dönemden itibaren Mâlikî ve Hanefî imamları tarafından kullanıldıkları görülmektedir. Umûmü'l-belvâ ile amel-i ehl-i Medîne anlayışları arasındaki paralellik, amel-i ehl-i Medîne'nin yalnızca naklî amel kısmı arasında kurulabilmektedir. Gerek naklî amel gerekse umûmü'l-belvâ anlayışları, yukarıda işaret edildiği üzere, bazı rivayetlerin Hz. Peygamber döneminden itibaren büyük bir insan grubu tarafından aktarılacağı ve gizli kalamayacağı düşüncesi üzerine bina edilmektedir. Öte yandan Mâlikîlerin naklî amel ile temellendirdikleri konular, Hanefilerin umûmü'l-belvâ kapsamında değerlendirdikleri konulardan daha geniştir. Bu anlamda naklî amelin varit olduğu konulardan bir kısmının Hanefilere göre umûmü'l-belvâ niteliği taşıdığı söylenebilir.⁹⁶ Amel-i ehl-i Medîne, herkesin ittifak ettiği uygulamalara dayanan bir anlayış olarak amel merkezlidir. Şayet amel ile rivayet

95 H. Yunus Apaydın, "Haber-i Vâhid", *DİA*, XIV, 361.

96 Hanefî mezhebinin furû-i fıkha dair en kapsamlı eserlerinden biri olan Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eseri üzerinden umûmü'l-belvâ kapsamında değerlendirilen konuların dağılımına bakılacak olursa daha çok ibâdât bahsine dahil edilen konuların umûmü'l-belvâ kabul edildiği anlaşılmaktadır (bk. Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* [Kahire: Matbaatü's-saâde, 1324-31], I, 62, 129, 192; II, 76-77; III, 114). Bununla birlikte muamelata dair az sayıdaki konunun da umûmü'l-belvâ telakkisi ile temellendirildiği görülmektedir (Serahsî, *el-Mebsût*, V, 25; XXIII, 203; XXVII, 143). Bu durum umûmü'l-belvâ kapsamında değerlendirilen meselelerin daha çok ibâdât alanına dair olduğu sonucuna götürmektedir. Mâlikîlerin naklî amel ile temellendirdikleri konulara bakıldığında ise Hanefîlerin umûmü'l-belvâ kapsamında değerlendirmedikleri ibâdât, muâmelât ve ukubata dair cüzî sayılabilecek birçok mesele hakkında amelin delil getirildiği söylenebilir. Mâlikîlerin naklî ameli delil olarak kullandıkları konulara dair müstakil bir çalışma için bk. Bûsâk, *el-Mesâilü'lleti benâha'l-İmâm Mâlik alâ ameli ehli'l-Medine*.

tearuz edecek olursa, Mâlikî âlimlerince yaygın uygulama esas alınarak amelin rivayete takdim edileceği prensibi benimsenmiştir. Umûmü'l-belvâ anlayışı ise nakil merkezlidir. Bu anlayış, insanların genelini ilgilendiren ve bilgisine ihtiyaç duydukları konulardaki rivayetlerin, söz konusu ihtiyaca paralel olarak yaygın bir şekilde nakledilmesi gerektiği ilkesine dayanmaktadır. Bu açıdan umûmü'l-belvâ telakkisinde, amel-i ehl-i Medîne anlayışından farklı olarak rivayetlerin belirli bir seviyede gelip gelmediğine bakılması esastır. Fakat bu durum amelin dikkate alınmadığı sonucuna götürmemelidir. Zira amel telakkisi, Mâlikî mezhebine has değildir. İmâm Mâlik'in yaşamış olduğu h. II. asırdaki bütün büyük şehirlerde (emsâr), Medine'dekine yakın bir işlev gören bir amel anlayışının bulunduğu söylenebilir. Sözü edilen bu şehirlerden Kûfe'de, buraya yerleşen sahabe nesli ve onlardan ilim tahsil eden tâbiûn âlimleri vasıtasıyla bir hoca-talebe ilişkisi oluşmuş ve Ebû Hanîfe'ye kadar uzanan bir ilmî gelenek meydana gelmiştir. Kûfe'deki bu ilmî geleneğin karakteristiklerinden biri de burada oluşan amel anlayışıdır. Öyle ki Kûfe'de bir fakih, hüküm vereceği zaman sahabe ve tâbiûndan aktarılan bu ilmî mirası dikkate alarak uygulamanın nasıl olduğunu araştırmaktaydı. Ayrıca bir hadisin sıhhatini belirlemek üzere amele bakıldığı da tespit edilmektedir.⁹⁷ Sahabeden itibaren daha sonraki nesillere aktarılan bu ilmî geleneğin, uygulama (amel) şeklindeki tezahürlerinin oluşması da beklenecek bir durumdur. Ebû Hanîfe'nin Kûfe amelinin bir kaynak olarak kabul ettiğini doğrudan yahut da dolaylı olarak gösteren ifadeler ulaşılabilir.⁹⁸ İmam Muhammed de *el-Muvatta* rivayetinde ve *el-Hucce* adlı eserinde çeşitli konular çerçevesinde birçok defa Kûfe amelinden bahsetmektedir.⁹⁹ Hanefilerin umûmü'l-belvâ telakkisinin amel ile ilişkisinin, geliştirdikleri meşhur sünnet anlayışı aracılığı ile kurulduğu söylenebilir. Başlangıcı itibarı ile ahad olup tâbiûn ve tebe-i tâbiûnun hayatta ve etkin oldukları dönemde tevatür derecesinde nakledilen hadisleri ifade eden meşhur hadisin¹⁰⁰ hususiyetlerinden biri de İsâ b. Ebân ve Cessâs'ın ifade ettiği üzere, "halefin ve selefin kendisi ile amel ettikleri"¹⁰¹ rivayetler olmalıdır.¹⁰² Bu açıdan bir rivayetin tâbiûn ve

97 Amel-i ehl-i Kûfe hakkında daha fazla bilgi için bk. Özkan, "Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri", s. 49-54, 189-235.

98 Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbâru Ebû Hanîfe ve ashâbih*, nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Haydarâbâd: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1974), s. 11; Şehâbeddin Ahmed İbn Hacer el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân fi menâkibi'l-İmâmi'l-A'zam Ebû Hanîfe en-Nu'mân*, nşr. Halîl el-Meys (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983), s. 45-46. İlgili rivayetler hakkında daha fazla bilgi için bk. Özkan, "Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri", s. 213-6.

99 İmam Muhammed'in Kûfe amelini delâlet eden ifadeleri hakkında bk. Özkan, "Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri", s. 231-2.

100 Serahsî, *Usûl*, I, 292; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 673-4.

101 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III, 35, 49, 67.

102 Ayrıca bk. Mehmet Ali Yargı, "Hanefî Fıkıh Doktrininde Meşhûr Sünnetin Yeri" (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003), s. 26-29, 36, 124-5.

tebe-i tâbiûn nesli tarafından tatbik edilmesinin (amel) Hanefilere göre o rivayete olan güveni artırdığı söylenebilir.¹⁰³ Umûmü'l-belvâ niteliği taşıyan bir konuya dair rivayet meşhur olarak nakledilmemiş ise, buradan iki neticeye varılabilir: Birincisi sözü edilen konuyla ilgili rivayet çoğunluk tarafından bilinmemektedir. İkincisi ise söz konusu rivayete uygun bir amel oluşmamıştır. Medine ve Kûfe'de gelişen bu iki amel anlayışının birbirinden ayrıldığı en önemli nokta ise Kûfe'deki fukahanın amelin kaynağı olan rivayetleri nakletmede Medinelilere göre oldukça hassas davranmalarıdır. Kûfe'de fukaha çok yaygın olarak kabul edilen amellerin dahi rivayete dayalı kaynağını ortaya koymaya çalışmaktadır. Sözü edilen bu tavrın onlar arasında bir prensip hâline geldiği dahi söylenebilir.¹⁰⁴ Nitekim İmam Muhammed'in Mâlik'in amel anlayışına yönelttiği temel tenkit noktalarından biri, onun kaynak olarak kullandığı amellerin dayanaklarını çoğu zaman göstermemesi olmuştur. İmam Muhammed, kaynağı gösterilmeksizin amelle delil getirilmesini yeterli görmemektedir. Ona göre sadece Medine'de bir amelin varit olduğunu söylemek, sözü edilen ameli diğer şehirlerin ameline üstün kılmamaktadır. Amelin dayandığı sünneti gösterme şartı herkes için olduğu gibi, Medineliler için de geçerlidir.¹⁰⁵ Amel-i ehl-i Medîne ve amel-i ehl-i Kûfe anlayışları arasındaki bahsi geçen bu temel fark, umûmü'l-belvâ telakkisinin neden rivayet merkezli olduğu sorusuna açıklama getirmektedir.

İbn Rüşd, amel-i ehl-i Medîne kavramı ile Hanefilerin umûmü'l-belvâ anlayışları arasında ilişki kurarken, İbn Huveyz Mendâd'a doğrudan yahut da dolaylı olarak atıfta bulunmamaktadır. Konunun İbn Rüşd tarafından kaleme alınan hilaf ilmine dair bir kitapta işlendiğine bakılacak olursa bu çalışma, yapılan mukayesenin temellerinin ele alınıp tartışılacağı müsait bir zemin olarak görülmemiş olabilir. Mamafih İbn Rüşd, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Mustasfa* adlı eserine yazdığı ve eserlerinin telif sırasına göre daha erken bir döneme ait olan *ez-Zarûrî* adlı ihtisarında da sözü edilen mukayeseye hiç yer vermemekte ve dolayısıyla da İbn Huveyz Mendâd'ın görüşüne değinmemektedir.¹⁰⁶ Bununla birlikte İbn Rüşd'ün sözü edilen bilgiden haberdar olmadığını düşünmek pek doğru görünmemektedir. Zira yukarıda ifade edildiği üzere İbn Huveyz Mendâd'ın görüşleri çok kısa sayılabilecek bir sürede Endülüs'e ulaşmış ve Mâlikî mezhebinin ilk usul eserlerinden biri olan Bâcî'nin kitabında şâz bir görüş olarak yer almıştır. Ayrıca bir mezhep müntesibi fakihin sözü edilen bu bilgiden haberdar olması gerektiğini

103 Eserinde amel ile nakil arasındaki ilişkiyi tartışan Üsmendî, amelin nakli gerektireceğini söylemekte ve bunu dinin hükümlerinin yayılmasının bir neticesi olarak görmektedir. Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 475.

104 Özkan, "Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri", s. 228.

105 Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Hüccce alâ ehli'l-Medîne*, nşr. Mehdi Hasan el-Kilânî (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.), II, 556-7, 563.

106 İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 81-82.

iddia etmek, doğrudan “mezhep” tasavvuru ile alakalıdır. Zira mezhebi var kılan temel unsurlardan biri onun literatürüdür ve bu literatürü bilmek bir mezhebin müntesibi sayılmanın temel şartıdır. Öte yandan İbn Huveyz Mendâd’ın yapmış olduğu mukayese hakkında görülebildiği kadarı ile en kapsamlı bilgiyi nakleden Mâzerî, doğrudan görüşmüş olmamakla birlikte, İbn Rüşd’e icazet veren isimler arasındadır.¹⁰⁷ Bu anlamda İbn Rüşd’ün sözü edilen tartışmanın geçmişine işaret etmekten kaçındığı yahut da bunu gerekli görmediği söylenebilir.

Sonuç

İbn Huveyz Mendâd’ın genel itibarıyla, mezhep içerisinde şâz kalan görüşleriyle öne çıkan bir isim olduğu anlaşılmaktadır. Mezhep içi fikhî faaliyetinde İbn Huveyz Mendâd’ın dikkat çeken yönü, mezhebin genel kabulüne muhalif kalan görüşlerini Mâlik’e dayandırarak savunması ve tahric (tahsîl) başvurarak Mâlik’in fikhî anlayışını yorumlamaya çalışmasıdır. Bununla birlikte İbn Huveyz Mendâd’ın görüşlerine Mâlikî fukahasının önde gelen simalarını destekleyici mahiyette atıflar yapıldığı ve ayrıca mezhep içerisindeki muhalif görüşler arasında yaptığı tercihlerden yararlandığı da tesbit edilmektedir. Bu bakımdan görüşlerinin farklı şekillerde yer ve akis bulduğu anlaşılmaktadır.

İbn Huveyz Mendâd’ın amel-i ehl-i Medîne ile umûmü’l-belvâ kavramları arasında yaptığı mukayese, mezhep içerisinde İbn Rüşd öncesinde söz konusu iki kavramın fikrî arka planları arasında irtibat kurmaya çalışan bir girişimin bulunduğu göstermektedir. Hatta İbn Huveyz Mendâd, İbn Rüşd’den de ileri giderek bunu İmam Mâlik’e izafe etmek istemiştir. Bu durum Mâlikî mezhebi içerisinde amel-i ehl-i Medîne ile umûmü’l-belvâ kavramları arasındaki mukayesenin daha erken bir döneme ait olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Mâlikî usul eserleri içerisindeki atıflara bakılacak olursa, İbn Huveyz Mendâd’ın görüşünün mezhebin haber anlayışında şâz da olsa bir yer tuttuğu söylenebilir. Bazı usul eserlerinde ise mezhebin amel ve haber anlayışına muhalif olan bu görüşün gözardı edildiği anlaşılmaktadır.

İbn Rüşd’ün yapmış olduğu mukayesede İbn Huveyz Mendâd’ın görüşüne temas etmemesi dikkat çekicidir. Umûmü’l-belvâ kavramıyla amel-i ehl-i Medîne arasında kurulan bu ilişkiyi konu alan modern çalışmalarda da İbn Huveyz Mendâd’ın görüşüne işaret edilmediği görülmektedir.

Eserlerde İbn Huveyz Mendâd’a yapılan atıflar ve ondan yapılan iktibaslar çerçevesinde onun Endülüs Mâlikî uleması nezdinde bir mezhep müntesibi olarak

107 Kaya, “Mâzerî”, *DA*, XXVIII, 194.

tanındığı anlaşılmaktadır. Bu durum onun umûmü'l-belvâ telakkisi hakkındaki yaklaşımının sözü edilen ilim meclislerine ulaşmış olması ihtimalini güçlendirmektedir. İbn Huveyz Mendâd'ın yapmış olduğu bu mukayesenin daha sonra İbn Rüşd'ün sözü edilen görüşüne mesnet teşkil ettiğini söylemeye yetecek kesin deliller bulunmamakla birlikte, yapılan mukayesenin fikrî temellerinin en azından birkaç yüzyıl daha geri götürülebileceği savunulabilir. Zira İbn Rüşd'ün eserinde yer verilen bu mukayesenin onun şöhreti ile paralel, daha kuvvetli bir şekilde dile getirilmesi olarak düşünmek isabetli gözükmemektedir. Bu açıdan iki mezhep arasında kurulan bu ilişkinin daha erken bir döneme taşınabileceği söylenebilir.

Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili*

M. Taha Boyalık**

An Evaluation of the Arguments of Molla Fenârî on the Discipline of Tafsîr

There is an uncertainty in the nature of the discipline of tafsîr, both in the history of tafsîr and in contemporary studies. In the modern period this uncertainty takes on the nature of a crisis. However, in his arguments in the "muqaddime" (introduction) to *Aynu'l-a'yân*, Molla Fenârî, along with his student Kâfiyejî in *al-Taysîr*, manages to draw a clear framework for the nature of the discipline of tafsîr that is different from the prevailing attitude. However, in the tradition of tafsîr the theoretical argument that started in Fenârî's muqaddime and Kâfiyecî's *al-Taysîr* was not carried on as it should have been. In the article, Fenârî's muqaddime is analyzed and even though Fenârî's method is not considered to be a basis for tafsîr methodology, his method is examined as one that prioritizes itself.

Key Words: tafsîr, nature, discipline, codification, method.

Molla Fenârî (ö. 834/1431) *Aynü'l-a'yân* mukaddimesinde "Tefsir ilminin mahiyeti nedir?" sorusunu sorarak mukaddime boyunca tefsir ilminin kendine özgü sınırlarını ve diğer dinî ilimlerle ilişkisini incelemiştir. Fenârî'nin tefsir ilminin mahiyetiyle ilgili görüşlerini değerlendireceğimiz bu makale, bir "Giriş" ve iki ana başlık olarak tasarlanmıştır. "Giriş"te tedvin kavramı merkeze alınarak tefsir ilminin tarihsel gelişimi için üç merhale tespit edilecek ve mukaddimenin bu tarihsel seyir içerisinde nerede durduğu sorusuna cevap aranacaktır. İlk başlık altında Fenârî'nin tefsir tanımına giden düşünsel süreç tahlil edilecek, ardından tanımdaki kavramlar ve tanımın ihtiva ettiği örtük anlamlar açığa çıkarılacaktır. Son başlık altında ise Fenârî'nin tefsir ilminin mahiyetiyle ilgili tartışmasından elde ettiği neticeler ortaya konacaktır. Makalenin amacı, Fenârî'nin yeterince üzerinde durulmamış görüşlerini tahlil ederek bu görüşlerden hareketle tefsir ilmindeki yöntem arayışlarına katkı sağlamaktır.¹

* Makaleyi okuyup katkıda bulunan Prof. Dr. Tahsin Görgün, Doç. Dr. Adnan Arslan, Yrd. Doç. Dr. Ekrem Demirli ve Dr. Ömer Türker'e teşekkür ederim.

** İSAM bursiyeri.

1 Fenârî ve eserleri birçok tez çalışmasına konu olmuştur. Fenârî ile ilgili biyografik malumatı açığa çıkararak onun eserlerini genel hatlarıyla tanıtan bu çalışmalar, Fenârî'yi

Tefsir ilminin tedvinini söz konusu eden klasik eserlerden hareketle bu ilmin tedvini için birbirini bütünleyen üç anlam tespit edebiliriz. Bunlardan ilki, tefsire ilişkin rivayetlerin yazıya geçirilmesi; ikincisi tefsir ilmine özgü alan dahilinde eserlerin verilmesi, üçüncüsü ise tefsir ilminin sınırlarını belirlemek suretiyle bu ilmin mahiyetinin açığa çıkarılmasıdır. Tedvinin bu üç açıklaması, birbirinin alternatifi olmaktan ziyade, tefsir ilminin teşekkül sürecindeki merhaleleri ifade etmektedir.

Tedvinin ilk anlamı esas alındığında; tefsirin tedvini, hadis ilminin tedvini içerisinde düşünülmüş ve bu itibarla tefsir ilmini ilk tedvin edenin Mâlik b. Enes (ö. 179/795) olduğu öne sürülmüştür.² Tefsir ilminin hadis ilmiyle iç içe olduğu ilk döneme işaret eden araştırmacılar, gerçekte tefsir ilmi için tedvinin başlangıcına işaret etmektedirler.³

Tefsirin ikinci anlamıyla tedvininde müstakil tefsir eserleri ve tefsire özgü meselelerin tartışıldığı ulûmü'l-Kur'ân eserlerinin telifi söz konusudur. Bu anlamıyla tedvin bütün bir telif süreci olarak değil de, olup bitmiş bir şey olarak değerlendirildiğinde, Kur'an ilimlerinin topluca işlendiği ilk ulûmü'l-Kur'ân eseri ile Kur'an'ın tamamına yönelik ilk tefsir çalışması, tefsir ilminin gerçek anlamda tedvin edildiği eserler olarak anlaşılmalıdır. İlk tam tefsir sahibi Mu-

bir düşünce çizgisine yerleştirerek onun tefsir ilminin mahiyetiyle ilgili görüşlerini tahlil etmeye girişmemiştir. Doğrudan *Aynü'l-a'yân* tefsirini konu alan çalışmalarda da eser ana hatlarıyla tanıtılmıştır. Bu makalede "Molla Fenârî'nin *Aynü'l-a'yân* Adlı Tefsirinin Mukaddimesi (Tahlili ve Değerlendirme)" adıyla hazırladığımız yüksek lisans tezi (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007) ve Ömer Türker'in "Seyyid Şerif Cürçânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkî ve Dilbilimsel Temelleri" adıyla hazırladığı doktora tezinin (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), son bölümü, Kâfiyeci ve Fenârî'nin tefsir ilminin mahiyetiyle ilgili düşüncelerine yer veren çalışmalar olarak istifademize konu olacaktır. Fenârî'nin hayatı, şahsiyeti, eserleri ve bu eserler üzerine yapılmış bazı tanıtıcı çalışmalar için bk. Sıtkı Güllü, "Şemseddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî'nin Hayatı ve Eserleri" (yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990); Zülfikar Durmuş, "Şemsüddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî'nin Hayatı ve *Aynü'l-A'yân* Adlı Eserinin Tahlili" (yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992); Mustafa Tuncer, "Molla Fenârî ve Fatıha Süresi Tefsiri" (yüksek lisans tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991); Mustafa Aşkar, "Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Felsefesi" (yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992); Hakkı Aydın, "Molla Fenârî ve Fusûlü'l-bedâ'î' fi Usûlü'l-Şerâi'indeki Metodu" (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989); Recep Şehidoğlu, "Molla Fenârî ve Tefsir Metodu" (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992).

2 Abdullah Tefvîk Sabbâğ, *Rivâyetü't-tefsir fi'l-karni'l-evvel ve tedvînühü* (Kahire: Mektebetü'n-Nur, 1405/1985), s. 11-12; Emîn el-Hülî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metot*, trc. Mevlüt Güngör (İstanbul: Kur'an Kitaplığı, 1995), s. 27.

3 Tefvîk Sabbâğ kaleme aldığı küçük risalesinde tefsir ilminin tedvinini üç aşamada inceler. Buna göre ilk aşama rivayet ve nakil dönemi, ikincisi hadisle birlikte tedvin, üçüncüsü ise müstakil olarak tedvidir. bk. Sabbâğ, *Rivâyetü't-tefsir*, s. 5 vd.

kâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) tefsir ilminin müdevvini olarak görülmesi⁴ ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505) tedvin iddiası bu çerçevede düşünülmelidir. İkinci anlamıyla tedvini itibara alan Süyûtî'ye göre tefsir ilminin tedvini, makul birtakım gerekçelerden ötürü ihmal edilmiştir ve yazdığı *et-Tahbîr* isimli kapsamlı ulûmü'l-Kur'ân eseri ile -kendini önceleyen Bulkinî'den (ö. 824/1421) sonra- bu ilmi ikinci olarak tedvin etme şerefi kendisine aittir.⁵

Üçüncü anlamıyla tedvinin gerçekleşebilmesi ise tefsire ilişkin malumatın yazıya geçirilmesi ve ilmin konusu etrafında sistematik hâle getirilmesine, yani ilk iki anlamıyla tedvinin gerçekleşmiş olmasına bağlıdır. Bu aşamada tefsir ilminin kendine özgü araştırma alanı -Kur'an'ın tefsir, kelâm ve fıkıh gibi dinî ilimlerin mahiyetleri için ortak bir cins olduğu düşünüldüğünde-⁶ bu ilmi türdeşlerinden ayırarak olan faslın tespitiyle açığa çıkarılacaktır.⁷ Üçüncü anlamı ile tedvin girişimi; ilimler tasnifini, bu tasnifteki hiyerarşik yapılanmayı ve ilimlerarası ilke nakillerini göz önüne alarak tefsir ilminin mahiyetini belirlemeyi ve bu mahiyetin tafsilini vermeyi hedeflemektedir.

Tefsirin bu son anlamıyla ilk kez Molla Fenârî tarafından tedvin edildiği söylenebilir. Fenârî tefsir ilmini mevcut tefsir literatürü, klasik bilim felsefesinin verileri ve mantık ilminde ortaya konulan tanım teorisi çerçevesinde inceleyerek bu ilmin kendine özgü sınırlarını belirlemeyi hedeflemiştir.⁸ Fenârî'nin "Mukaddime"de kullandığı tanım teorisine göre⁹ gerçek tanım, mahiyeti tam olarak veren tanımdır. Tam bir tanıma ulaşmak içinse zâtın başka türlerle or-

4 Kur'an'ın baştan sona tefsir edildiği ilk eserin tefsirin tedvini için dönüm noktası olarak alınması tartışmaya açıktır. Çünkü buradaki değerlendirme kriteri nitelikten ziyade niceliklidir. Bu konudaki farklı görüşler ve bunların değerlendirmesi için bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), I, 159-63.

5 Celâleddin es-Süyûtî, *et-Tahbîr fî ilmi't-tefsîr*, nşr. Fethî Abdülkâdir Ferîd (Riyad: Dârü'l-ülûm, 1402/1982), s. 28-29. Süyûtî *et-Tahbîr* isimli bu eserini, Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ı gibi kapsamlı ulûmü'l-Kur'ân çalışmalarını görmeden önce kaleme almış, sonradan *el-İtkân* adlı çok daha kapsamlı eserini yazmıştır.

6 Molla Fenârî, *Aynü'l-a'yân* (İstanbul: Dersaadet, 1326), s. 4-5.

7 Mahiyeti teşkil eden zâtîlerden biri olan faslın mahiyete varlığını veren zâtî unsur olduğu düşünüldüğünde, Fenârî'nin mukaddime boyunca yapmaya çalıştığı şeyin tefsir ilminin faslını belirlemek olduğunu söyleyebiliriz. Fasil hakkında bk. Fenârî, *Şerhu İlsâgüci* (İstanbul: Salah Bilici, ts.), s. 25.

8 Fenârî'nin "Mukaddime"sindeki çabasını tefsir tarihinde özel bir yere yerleştiren hususlar için bk. Türker, "Seyyid Şerif Cürçânî'nin Tevîl Anlayışı", s. 230-3.

9 Fenârî "Mukaddime"de bu teoriyi kullanmakla birlikte, *Misbâhu'l-üns* adlı eserinde, mantıkçıların mahiyet tespiti ile elde ettikleri zâtîlerle eşyanın hakikatine ulaşamayacaklarını öne sürerek mantıkçıları tenkit eder. Fenârî burada, mantıkçıların "hayvân-ı nâtık" tanımını esas alarak onların sorunlu olduğu noktalara işaret eder. bk. *Misbâhu'l-üns bey-ne'l-ma'kül ve'l-meşhûd*, nşr. Muhammed Hâcevî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1412), s. 35-36). Fenârî başka bir yerde de itibarî mahiyetlerin zâtîlerini tespit etmenin güçlüğüne dikkat çeker. bk. *Fusûlü'l-bedâiyi' fî usûli's-şerâi'* (İstanbul: Yahya Efendi Matbaası, 1289), I, 4.

tak zâtî özellikleri (cins) ve sadece türe has zâtî özellikleri (fasıl) tespit edilir.¹⁰ İlimlerin itibarî olan mahiyetlerine gelince, Fenârî bir ilmin haysiyet kaydından ayrı olarak konusunu¹¹ o ilmin kendisiyle türdeş diğer ilimlerle ortaklık yönünü ifade eden cinsi olarak, haysiyet kaydıyla söz konusu edilen tahsisî ise ilmin faslı olarak düşünmüştür.¹² Fasıl bir mahiyete varlık vererek onu diğer mahiyetlerden ayırdığından, Fenârî'nin "Mukaddime"deki asıl hedefi tefsir ilminin faslını tespit etmek olmuştur.

Fenârî "Mukaddime"deki mahiyet tartışmasının neticesinde tefsir ilminin müstakil bir usul ve yeterli sayıda küllî kaideye sahip olmadığı kanaatine varmakta¹³ ve bu ilimde meleke kazanmanın mümkün olmadığını öne sürmektedir. Ona göre tefsir, gerçek anlamda ilim olma vasfını ancak küllî kaidelere sahip ilimlerden istifade ve istimdatla kazanır.¹⁴ Daha sonra talebesi Kâfiyeci ise tefsir ilmini başlı başına bir ilim olarak değerlendirecek ve *et-Teyisr fi kavâidi ilmi't-tefsir* isimli eserinde tefsir ilmindeki küllî kaidelere işaret ederek bu ilmi -işaret edilen son anlamıyla- tedvin etme iddiasında bulunacaktır.¹⁵

10 Fenârî, *Şerhu İsâgüci*, s. 17-26; Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, I, 4.

11 Esasında ilmin konusu haysiyet kaydıyla birlikte düşünülür. Bu konuda Sadrüşşerâ'nın aykırı görüşleri üzerinden yürütülen tartışma için bk. Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, I, 11, 12; Sa'deddin et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvih ale't-Tavzih*, nşr. Şeyh Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, ts.), I, 15-45.

12 Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, I, 4.

13 Tefsir ilminde söz konusu olan az sayıda küllî kaide için bk. Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, s. 79.

14 Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, s. 5. Ebû Hayyân (ö. 745/1344) *el-Bahrü'l-muhit* mukaddimesinde Fenârî'den farklı olarak tefsir ilminin müstakil bir ilim olduğunu, bu ilmin kendine özgü bir metodu (tarikatü't-tefsir) bulunduğunu ve diğer bütün âlim tipolojilerinden ayrı olarak bir müfessir tipolojisi bulunduğunu kaydeder. Ebû Hayyân, esasında belagat olan tefsir ilmini bir ilimler arenasına dönüştürdükleri ve tefsir metodunun dışına çıktıkları gerekçesiyle Râzî (ve onun izinden giden Fenârî) gibi müfessirleri eleştirir. Ona göre müfessirin temyiz edici vasfı fasihlik ve belâğîlik; bir kimsenin aklı ilimlerde ve dinî ilimlerin çoğunda söz sahibi olması, hatta akıl ve nakil alanında tahkik seviyesine ulaşması, o kimsenin müfessir olduğu anlamına gelmemektedir. Öyle ki, sarfe görüşüne meyledenlerde görüldüğü üzere, birçok ilimde yetkinlik kazanmış olan bir kimse, Allah kelâmı ile beşer kelâmını temyiz edecek bir dil melekesinden yoksun olabilir. Bu âlimin herhangi bir edebî metindeki noksanlık ve düşüklükleri fark edememesi, dahası fasih bir yazı veya şiir kaleme almaktan aciz olması uzak bir ihtimal değildir. Gerçek anlamda müfessir, Kur'an'ın nazımından hareketle ondaki edebî derinliği ve icaz özelliğini vicdanî olarak kavrayabilen kimsedir. Müfessirler arasındaki derecelenme aklî ve naklî ilimlerde derinleşme ile değil, belagat alanındaki kavrayışa ve derinleşmeye göre söz konusu edilebilir. Ebû Hayyân'ın açıklamaları ve Râzî eleştirisi için bk. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhit* (Kahire: Dârü'l-fikr, 1403/1983), I, 5-9, 341-2. Tûfî de (ö. 716/1316) *el-Iksir fi ilmi't-tefsir* isimli eserinde klasik belagat teorisini tefsir ilmi için bir yöntem olarak takdim eder. bk. Süleyman b. Abdülkavî et-Tûsî, *el-Iksir fi ilmi't-tefsir*, nşr. Abdülkâdir Hüseyin (Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 1977).

15 Kâfiyeci, hocası Fenârî'nin "Mukaddime"sini göz önüne alarak kaleme aldığı bu eserinde, muhkem müteşabih ayırımına dayalı olarak tefsir ilmi için iki küllî kaide belirlemiş ve tefsirin başlı başına bir ilim olduğunu göstermeye çalışmıştır. Kâfiyeci'nin belirlediği iki kai-

I. Fenârî'nin Tefsir Tanımı: Tefsir İlminin Mahiyeti Nedir?

Fenârî tefsir ilminin mahiyetini araştırırken, bu ilim için tam bir tanıma ulaşmayı hedeflemiştir. Tartışmasını Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1365) ve Tef-tâzânî'nin (ö. 792/1390) tefsir tanımlarını eleştirerek sürdüren Fenârî, her iki tanımı da yetersiz ve şerhe muhtaç görür. Kutbüddin er-Râzî tefsir ilmini, "Allah Teâlâ'nın yüce Kur'an'daki muradının araştırıldığı şeydir" şeklinde tanımlamıştır.¹⁶ Fenârî'ye göre bu tanım, kıraat araştırmalarını ve tefsir ilminde incelenen nâsîh-mensûh, Mekkî-Medenî, nüzûl tertibi gibi lafızlara arız olan hâlleri içermediği için tanımlananın bütün fertlerini kuşatmamaktadır. Öte yandan fıkıh ve kelâm gibi dinî ilimlerden her biri Kitap ile sabit olan konular-da murâd-ı ilâhîyi araştırdığından, bu tanım tefsirin diğer ilimlerden temyizini de sağlamamıştır; ağıyarını mâni değildir.

Teftâzânî buradaki müşkillerden kaçınarak şu tanımı getirmiştir: "Tefsir ilmi, murada delaleti cihetinden Allah kelâmının lafızlarının hâllerini araştıran ilimdir."¹⁷ Burada "lafızların hâlleri" ibaresi tanıma eklenmek suretiyle Kutbüddin er-Râzî'nin tanımındaki eksiklik giderilmiş; getirilen ihtiraz kaydıyla (min-haysü) ise tefsir ilmi kelâm, fıkıh ve belagat gibi ilimlerden ayrıştırılmıştır.¹⁸ Ancak Fenârî bu tanımı da birçok yönden sorunlu bulur: İlk olarak, tanımında tefsir ilminin lafızların hâllerini sadece murada delaletleri açısından incelediği ifade edilmiştir. Halbuki birçok kıraat bahsinde tefsir ilmi, bir anlama delalet etmeyen ve manaya dahli bulunmayan meseleleri de ele almaktadır.¹⁹ Bu durumlarda lafızlar sadece mana için araç olmaları itibarıyla değil, zât itibarıyla da değerlendirilmektedir.

de, kuşaticılık vasfını haiz olmakla birlikte, tefsir ilmindeki anlama faaliyetine esas teşkil edecek açıklama gücünden yoksun olduğu izlenimini vermektedir. Kâfiyeci'nin Fenârî'ye alternatif bir açıklama mı getirdiği yoksa onu bir adım ileriye mi taşıdığı sorusu ayrıca tartışılmayı beklemektedir. Kâfiyeci'nin tedvin iddiası ve sözünü ettiği küllî kaideler için bk. Muhyiddin el-Kâfiyeci, *Kitâbü't-Teysir fi kavâidi ilmi't-tefsir*, nşr. İsmail Cerrahoğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1989), s. 2, 13-14, 26, 34.

16 Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu müşkilâti'l-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 621, vr. 4^a.

17 Sa'deddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 589, vr. 6^a.

18 "Lafızların hâlleri" tefsir ilminde "lafızların murâd-ı ilâhîye delaleti cihetinden" incelendiğinden, tefsir ilminde bu hâller kıraat araştırmalarına ve Kur'an ilimlerine karşılık gelmektedir. Burada "murad" kaydı tefsiri dil ilimlerinden, "lafızların delaleti" kaydı ise murad araştırmasını aklı karinelere veya tecrübeye dayalı olarak sürdüren (bu husus söz konusu ilimlerde küllî kaidelerin bulunduğu ima eder) diğer ilimlerden ayırmaktadır.

19 Bazı kıraat araştırmaları anlam ile irtibatlı iken, bazıları ise sadece lafzî araştırmalardır. Mesela melikî ve mâlikî lafızlarının okunuşları anlamı etkilerken; tefhîm, med, kasr, imâle, itâle, tahfîf gibi birçok kıraat meselesinin manaya tesiri yoktur. Fenârî açıklamasında kıraat ilminin göz tabipliğinin tıptan ayrıldığı gibi tefsirden ayrı müstakil bir ilim olarak değerlendirilebileceğine işaret eder. Ancak ona göre Teftâzânî'nin tanımını bu ayrımıyı göz önüne alarak yapmış değildir. Dolayısıyla Teftâzânî'nin tefsir ilmini kıraati ayrı bir ilim olarak düşünmek suretiyle tanımladığı itirazı doğru olmayacaktır. bk. Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, s. 4.

İkinci olarak Teftâzânî'nin tanımında geçen "murad" lafzını ele alan Fenârî, lafızların mutlak delaletinden elde edilen anlam ile belli bir konuşanın muradına tekabül eden anlam ayrımını ele alır. Klasik düşüncedeki ifadesiyle, nahvî anlam ve meanî anlam seviyelerini dikkate alarak murad kavramının mutlak anlamda sözdeki anlama (el-murâd bi-mutlakı'l-kelâm) ve belli bir mütekellime ait olup kasıt unsuru içeren sözün anlamına karşılık kullanılabilmesine işaret eden Fenârî, Kur'an ifadelerinin öncelikle mutlak murada, ikinci olarak ise mütekellim olan Allah Teâlâ'nın muradına delalet yönünden incelenebileceğini kaydeder.²⁰ Bunlardan ilki vaz, gramer ve ifade yollarına ilişkin bir araştırma olduğundan, tabîi olarak dilbilimsel bir faaliyet olacaktır. İkincisinde ise murad, yine bir dil içerisinde kendini gösterse de, artık belli bir dile getirenin muradı olarak karşımızdadır. Bu noktada dil ilimlerinin ötesine geçen müfessir-mütekellim, kasıt, genel ve özel bağlam, rivayetler gibi metin²¹ dışı unsurları da göz önüne almaktadır.²²

Fenârî'nin açıklamasındaki vurgu, tefsir ilmi söz konusu olduğunda, murad kavramının sadece dildeki uzlaşya yönelik bilgiyle elde edilebilen anlamları değil, kasıt unsurunu da içerdiği yönündedir. Mevcut dil ve geleneğin anlamayı mümkün kıldığı noktalarda kasıt kendiliğinden ya da dilbilimsel araştırma sonucunda açığa çıkmakta, vaz'î seviyede anlam açığa çıkmadığında ise metin dışı unsurlara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu ikinci durumda lafızlarla kasıt arasında oluşan ve metin seviyesinde aşılamayan kopukluk ya -salat, zekât gibi mücmel ifadelerin açıklanmasında olduğu gibi- kastın belirlenmesinde otorite olan Hz. Peygamber'in açıklamaları ile giderilir ya da metin, vasıfları belirlenen mütekellime ilişkin bilgilere dayalı olarak anlaşılır veya yorumlanır.

Fenârî bu mülahazalarla Teftâzânî'ye şu soruyu yöneltir: Lafızlar mütekellimden bağımsız olarak da belli anlamları yüklediğine göre, buradaki murad ile kastedilen, kelâmın mutlak anlamda murada delaleti midir, yoksa Allah Te-

20 Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, s. 4-5.

21 Burada "metin" kelimesi modern yorum-bilimdeki tartışmalardan bağımsız olarak sözlü veya yazılı ifadeler bütününe atıf yapmak üzere kullanılmaktadır.

22 Kâfiyeci aynı meseleye şu soru üzerinden temas eder: "Mütekellimin muradı söz konusu olsun veya olmasın, bir mana için vaz edilmiş her lafız, kullanım sırasında vaz edildiği manaya delalet eder. Çünkü dilbilimciler ve vaz âlimlerince bilinmektedir ki, delalet konuşanın iradesine değil vaz'a dair bilgiye tâbidir. Şu hâlde lafızların, bırakın murada kesin delaletini, murada bile delalet etmediğini ve sadece vaz olundukları manaya delalet ettiğini kabul etmeli değil miyiz?" Kendisine yönelttiği bu sorunun yanıtında Kâfiyeci, dilin bireyselliği önceleyen ortak bir zemin olduğunu göz önüne almak suretiyle, mutlak olarak düşünüldüğünde delaletin iradeye değil, vaz'a bağlı olduğunu, Kur'an söz konusu olduğunda ise mütekellim ve onun iradesine tâbi olduğunu ifade eder (Kâfiyeci, *et-Teysir*, s. 31-32). Kâfiyeci burada murad kavramını kasıt unsurunu içeren kelâm olarak değerlendirmiş ve Fenârî'nin "mutlak olarak kelâmında bulunan murad" ifadesini vaz'î seviye olarak düşünmek suretiyle murad kavramının dışında tutmuştur.

âlâ'nın muradına delaleti midir? Eğer onun kastı mutlak anlamda murad ise, bunu araştırmak tefsirin değil, dil ilimlerinin işidir. Kur'an lafızları böyle bir incelemeye konu olabilse de, bu inceleme dil ilimleri çatısı altında gerçekleştirilir.

İkinci olarak tanımında murad lafzıyla kastedilenin Allah Teâlâ'nın muradı olduğu ileri sürülse de, yine tanım dışı bir açıklamaya ihtiyaç vardır. Çünkü murad lafzıyla kastedilen murâd-ı ilâhî Allah Teâlâ'nın nefsü'l-emirdeki muradı ise, tefsir araştırmasının her zaman için bu yükün altına girme salahiyeti yoktur. Bilindiği üzere, tefsir ilminde ekseriyeti haber-i vâhid olan rivayetler ve Arap dili olmak üzere iki dayanak bulunmaktadır. Bunlardan birincisi kati surette,²³ ikincisi ise tevil/yorum düzleminde²⁴ zan ifade etmektedir. Şu hâlde zannî bilgilere dayalı olarak nefsü'l-emrin bilgisine ulaşmak imkânsız olduğundan, bu ilim dahilindeki birçok araştırmada murâd-ı ilâhînin kendinde bilgisini elde etmemiz mümkün olmayacaktır. Gelinek noktada murâd-ı ilâhî bağlamında anlam soruşturmasının tek seçeneği kalmaktadır; o da birçok ayetin tefsirinde müfessirin, Kur'an'ı ancak zann-ı galibe dayalı olarak anladığıdır. Teftâzânî'nin tanımında ise "murad" lafzı "ilâhî" sıfatıyla kayıtlanmadığı gibi, zannîliğe işaret eden ilave bir kayıt da getirilmemiştir.

Fenârî, Teftâzânî'nin tanımına yönelttiği son itirazla kendinden önceki bütün tefsir tanımlarına muhalefet eder. Teftâzânî yukarıda verilen tanımını "el-ilmü'l-bâhis" ibaresiyle başlatarak ilim tanımlarının klasik kurgusuna uymuştur. Ancak Fenârî, tefsiri başlı başına bir ilim olarak düşünmediğinden, tefsir için getirilecek bir tanımın bu şekilde ifade edilmesine karşı çıkar; çünkü klasik düşüncede "ilim" kavramı, tümel bir anlam ifade eden usul, kavaid ve melekeye karşılık kullanılmaktadır. Kendi başına tefsir ilmi için ise gerçek anlamda bunların hiçbiri söz konusu değildir.²⁵

Tüm bu mülahazalardan sonra Fenârî tefsir ilmini şöyle tanımlar: "Tefsir ilmi; Kur'an olması²⁶ ve yüce Allah'ın²⁷ muradı²⁸ olduğu bilinene²⁹ veya

23 Haber-i vahid hususundaki tartışma için bk. Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, II, 217-8.

24 Naklî bir delilin delil olma şartları için bk. Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-felâsife ve'l-mütekellimîn* (Kahire: Mektebetü'l-Hüseyniyye, 1323), s. 31. Sem'î delillerin akli karinelerle delil olduğu hususunda bk. Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, I, 9.

25 Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, s. 5.

26 Bu ifade ile lafızların murada delaletleri cihetinden incelenmediği kıraat bahisleri tanıma dahil edilmiş, öte yandan Kur'an'ın bütününe yüklem olan zâtî arazların tefsir ilminde incelendiğine dikkat çekilmiştir.

27 Bu ifade ile murad lafzı kayıt altına alınarak Teftâzânî'nin tanımındaki müphemlik giderilmiştir.

28 Muradullah ifadesi ile tefsir ilmindeki anlam arayışının lafızların vaz'î anlamlarının ötesinde bir kasıt araştırması olduğuna işaret edilmiş ve böylece tefsir ilmi ile dil ilimleri ayrıştırılmıştır.

29 Bilme ifadesi ile muradın kesin olarak tespit edildiği, tefsir-tevil ayrımındaki tefsir kısmına işaret edilmiştir.

zannedilene³⁰ delaleti bakımından³¹ Allah kelâmının hâllerini³² insan gücü nispetinde³³ bilmektir/marifet³⁴. ”³⁵

Bu noktada tanımdaki müphemlikleri gidermek üzere şu sorulara cevap aramalıyız:

i. Tefsirde elde edilen marifet neye karşılık gelmektedir ve bu ilimdeki bilgiyi marifete tahsis ederek meleke kesbinin dışlanması nasıl anlaşılmalıdır?

ii. Tefsir ilminde söz konusu olan bilgi marifet ise, bu ilim nasıl oluyor da Kur'an'ı anlamının gerçekleştiği nihaî ilim olarak değerlendiriliyor.³⁶

iii. Tanımda tefsir ilminin kendine özgü sınırlarına işaret eden kapsayıcı ve dışlayıcı kayıtlar nelerdir?

Bu sorulardan ilk ikisine ortak bir cevap verilebilir: Klasik bilim felsefesinde tümel bilgiye işaret eden ilim kavramının aksine, marifet kavramı tikel bilgiye karşılık gelmektedir.³⁷ Bir bilginin tikel olmasından ise, onun zihnî bir öğrenim ve öğretime konu olmaksızın duyu verileri ile elde edilmiş olması anlaşılır.³⁸ Duyularımızla elde ettiğimiz tikel bilgiler, hatırlama ve hatırlatma ayrı tutulursa, kendi başlarına herhangi bir tekrara yol açmamakta ve kendisi dışında bir bilgiyi zorunlu kılmamaktadır. Dolayısıyla bir marifeti dile getiren önermeler, zihnî bir ameliye sonucunda yeni bilgi elde ettiğimiz kıyasta büyük önerme konumunda bulunmayacaklardır.

Tefsir ilminde -ilmin değil de- marifetin söz konusu olduğunu iddia ederken, Fenârî duyulur (mahsus) bilgilerimizin yanı sıra, tikel bildirimler sağlayan rivayetleri ve sözlük bilgisini de klasik düşüncedeki marifet kavramı

30 Bu ifade ile tefsir ilmindeki murad tespitin her zaman nefsi'l-emir cihetinden söz konusu olmadığı vurgulanmış ve tefsir- tevil ayrımındaki, tevil kısmına işaret edilmiştir.

31 Bu ihtiraz kaydı ile Kutbüddin er-Râzî'nin tanımındaki eksiklik giderilmiş ve tefsir ilmi Allah Teâlâ'nın Kur'an'daki muradını araştıran fıkıh, kelâm gibi diğer dinî ilimlerden ayrılmıştır.

32 Bu ifade ile Kutbüddin er-Râzî'nin tanımında kayıt altına alınmayan kıraat araştırmaları ile ulûmü'l-Kur'an meseleleri de tanıma dahil edilmiştir.

33 Bu ifadeyle Kur'an'a yönelik anlam araştırmasının son sınırı olmadığı ve metnin hakikat iddiasının sürekliliği vurgulanmıştır.

34 İlim kavramı yerine geçen marifet kavramıyla tefsirin başlı başına bir ilim olmadığına işaret edilmiştir.

35 Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, s. 5.

36 Osmanlı medreselerinde en son olarak tefsir ilmi okutulmaktadır. Bu konuda bk. Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), s. 69-77.

37 İbn Sînâ, *eş-Şifa' el-Burhân*, nşr. Ebü'l-Alâ Afifî ([baskı yeri yok], 1385/1965), s. 58; krş. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), s. 9; Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, s. 15.

38 İbn Sînâ'nın açıklamasına göre buradaki zihnî ifadesi fikrî, fehmi ve hadsî bilgiyi içermektedir. bk. İbn Sînâ, *eş-Şifa' el-Burhan*, s. 58-60; krş. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 9-10.

altında değerlendirmiştir. Buna göre dış dünyadan edindiğimiz duyular gibi, kaynağı yine duyular olan (görme ve işitme) ve tikel bildirimler sağlayan rivayetler, nüzûl vasatına yönelik tarihsel malumat ve lafzî açıklama veren lügat bilgisi de marifettir. Biz bu veriler sayesinde öncelikle anlamı kapalı olan ayetlerin ihtiva ettiği anlamları açığa çıkarıyoruz ve daha sonraki zihnî süreçte bu anlamların mevcut ön bilgilerle irtibatını kurarak üçüncü bilgilere ve hükmünü bilfiil bilmediğimiz başka tikeller hakkında hükümlere ulaşıyoruz.

Fenârî'nin tespiti, küllî kaidelere sahip ilimlerden istifade öncesinde tefsir ilminde kullanılan bilgilerin tikel bilgiler olduğu ve bu bilgilerden hareketle tümel yargılara varılamayacağı; öte yandan tümel anlamlara ulaşmak ve başka tikeller hakkında hüküm verebilmek için tikel verilerden elde edilmiş bu anlamların hazır bulunması gerektiği yönündedir. Şu durumda müfessir lügat, genel-özel bağlam ve rivayet bilgisine dayalı olarak orijinal anlamı belirlemenin ötesinde yeni anlamlara ulaşmayı hedefliyorsa, anlamı elde ettiği tikel bilginin (marifet) yanı sıra, üçüncü bilgiyi mümkün kılacak olan tümel bilgilere (ilim) ihtiyaç duyacaktır. Tam da burada Fenârî, yeni bir anlama ulaşmak için gerekli olan tümel bilginin tefsir ilminde değil, fıkıh usulü, kelâm ve tasavvuf gibi ilimlerde ortaya konulduğunu iddia etmektedir.

Burada tikel verilere dayalı olarak anlaşılan ayetlerin tümel yargılar içerebildiği ve bu durumlarda tümel anlam ifade eden bu ayetlerin kıyas silsilesindeki nihaî büyük önermeler olarak getirilebileceği, dolayısıyla bu süreçte ikinci bir tümel bilgiye ihtiyaç bulunmadığı iddia edilebilir. Nitekim Kâfiyeci'nin muhkem-müteşabih ayırımına dayalı yaklaşımı bunu ihsas etmektedir.³⁹ Ancak açıktır ki, tümel bir anlam ifade eden ayetlerin muhkem veya müteşabih olduğu noktasındaki kararımız da daha üst kategorideki tümel yargılar tarafından denetlenmek durumundadır. Mesela Allah Teâlâ'nın her şeyin yaratıcısı olduğunu bildiren ayetler⁴⁰ muhkem midir yoksa müteşabih midir? Kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu savunan Mu'tezilî bir âlim, söz konusu ayetlerin müteşabih olduğunu öne sürecek ve ayetteki "küll/her" lafzının mecazi olarak

39 Kâfiyeci *et-Teyisîr*'inde tefsir ilminin birinci kaidelerini ele alırken "Allah her şeye kâdirdir" ve "Allah her şeyi hakkıyla bilendir" gibi ayetleri kıyastaki tümel öncüller olarak değerlendirdir. Buna göre söz konusu ayetlerin delaletleri katidir ve ayetler tevile kapalıdır. Burada muhkem ve müteşabih tefsir ilmindeki delalet araştırmasıyla belirlenmektedir. Yine Kur'an'daki umumi ve mutlak kullanımlar tikeller hakkında hüküm ifade ettiğinden, bu da müfessire tefsir ilmi sınırları içinde bir yorum alanı açmaktadır. bk. *et-Teyisîr*, s. 26, 27. Kâfiyeci Mu'tezile eleştirisinde de onları ayetlerin kati delaletlerine aykırı hareket etmekle suçlar ve tefsir ilminin yorum öncesi aşamadaki belirleyici konumunu vurgular. bk. *et-Teyisîr*, s. 7, 8.

40 el-En'âm 6/102; er-Ra'd 13/16; ez-Zümer 39/62; el-Mü'min 40/62.

kullanıldığını savunacaktır. Burada “her” lafzı ile husus kastedilmesine rağmen, lafzın vaza konu olan hakiki manası umum ifade etmektedir. Bu hakiki manadan mecazi manaya dönmemizi zorunlu kılan şey ise muvazaa ile birlikte lafzın delaleti için ikinci bir şart olan ve lafzın delaletini önceleyen kasıt bilgisidir. Başka bir anlatımla, biz, Allah Teâlâ'nın adil olduğu ve kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu yönündeki akli karineden hareketle, bu ayetlerdeki “küll” lafzını vaz edilmiş olduğu hakikat manasının dışına çıkarmak sureti ile anlıyoruz. Dolayısıyla ayetler müteşabihdir ve müfessirin bu ayetler karşısındaki ödevi tefsir değil, tevildir. Ayetler, diğer muhkem ayetlere irca edilmelidir. Öte yandan bir Eş'arî âlimi, kötülük problemi ve kulun iradesini açıklama hususunda beliren birçok sorunla cedelleşmeyi göze alarak, bu ayetlerdeki lafızları hakikat manası dışında almamızı gerektiren hiçbir karine bulunmadığını ve dolayısıyla ayetlerin mecaz unsuru içermediğini öne sürecektir. Ayet muhkemdir ve bu ayetler karşısında müfessirin ödevi tevil değil, tefsirdir. Görüldüğü üzere tikel verilerle tikel anlamların belirlenmesinin ötesinde tümel bir anlamın gerçek anlamda belirlenmesi söz konusu olduğunda, tefsir ilmindeki istifade durumu kendiliğinden gündeme gelmektedir.

Fenârî'nin tefsir için söz konusu ettiği istifade açıklamasını amelî alandaki ayetlerin tefsir-tevili bağlamında ise şu kıyas üzerinden takip edebiliriz:

X ayetinin hususi bir iniş sebebi vardır ve bu sebep bilgisi ile açığa çıkarılan anlam A anlamıdır.

Sebebin hususiliği hükmün umumiliğine mani değildir.

X ayetindeki sebebin hususiyeti bu ayetteki hükmün umumiyetine engel değildir ve şu hâlde bu ayet C ve D durumları için de hüküm ifade eder.

Fenârî'ye göre bu kıyastaki küçük öncül ile sonuç önermesi, tefsir ilmindeki çaba sonucunda müfessir tarafından ortaya konulmuştur. Kıyasın büyük öncülü ise fıkıh usulü ilminde faaliyet gösteren usulcü tarafından vazedilmiştir. Tefsir ilmi, öncelikle lügate, bağlama, nüzül sebebi ve rivayetlere dayalı olarak küçük öncülün ortaya konulmasından sorumludur. Ancak buradaki anlamın başka tikelleri kapsayacak şekilde umumileştirilip umumileştirilmeyeceği ve farklı zaman, mekân, şart ve bağlamlara hangi ilkelere dayalı olarak taşınacağı yönündeki teorik tartışma tefsir ilminin sorumluluğunda değildir. Öte yandan fıkıh usulünde vazedilen yukarıdaki küllî kaide, kavramsal bir çerçevenin ve küllî kaideler bütününün bir parçası olduğundan, tefsir-tevil faaliyeti bu başlangıçta olduğu gibi sonraki bütün bir yorum sürecinde de kendini küllî kaidelere bağlamış bulunmaktadır. Öyle ki, söz konusu olan umumun ne anlam ifade ettiği ve tikellerine uygulanma şartlarının neler olduğu da yine ilk

kaidenin alındığı fıkıh usulünde tartışılmakta ve bir sonuca bağlanmaktadır. Doğrudan bu kaide ile ilgili sebep, umum, husus, tahsis, hasr, kasr, müessir, muhassıs, lafız, hitap, cevap, nas, nazm, illet, hikmet gibi kavramların hepsi içeriklerini fıkıh usulüne borçludur.⁴¹

Kısacası amelî alandaki tefsir-tevil faaliyeti, müfessiri başta fıkıh usulü olmak üzere fıkıh, tasavvuf, ahlak gibi ilimlerden istifadeye; itikadî alandaki tefsir-tevil faaliyeti ise kelâm ve nazârî tasavvuftan istifadeye sevk etmektedir. Müfessir fıkıh usulünden istifadeyle tutarlılığını koruyarak tikeller hakkında yeni hükümlere ulaşma imkânı elde etmekte, kelâm ve tasavvuftan istifadeyle ise vaz'î seviyede anlaşılması sorun teşkil etmeyen ayetlerin iç yüzünü anlama ve muhkem ve müteşabihi belirleme noktasında bütüncül bir bakış açısı kazanmaktadır.

Peki Fenârî'nin ulaştığı bu sonuç, tefsir ilminin başlangıçtaki anlam tespiti ile yetinmesi ve sonraki bütün anlama faaliyetini diğer dinî ilimlere bırakması anlamına gelmez mi? Öyle ki müfessir amelî veya itikadî alandaki bir ayetin tefsirinde fakih, kelâmcı ve sūfînin ortaya koyduğu anlamları tekrar elde etmenin ötesinde ne yapmaktadır? Fenârî bu döngü itirazıyla karşı karşıya kalacağını tahmin etmiştir.⁴² Biz tefsir ilmi için getirilen ihtiraz kaydını hatırlatarak bu sorunun cevabını ilerleyen satırlara bırakacağız. Şimdilik bilmemiz gereken, Fenârî'nin küçük öncülün elde edildiği süreci tefsir ilminin kendi sınırları içerisindeki faaliyet alanı olarak gördüğü, tümel anlamların elde edildiği düşünsel süreci diğer ilimlere tevdi ettiği ve kıyastaki neticelerin elde edildiği süreci ise yine tefsir ilminde söz konusu olan istimdat ve istifade ile açıkladığıdır.

Bu açıklamalarla birlikte, Fenârî'nin tefsir ilminde meleke kesbinin söz konusu olmadığı yönündeki ifadeleri de anlaşılmaktadır. Düşünsel melekede esas olan tikelin tümelle irtibatını hızlıca görerek onun kesret teşkil eden diğer tikellere göre konumunu açığa çıkarmak olduğundan, meleke sadece küllî kaideleri bulunan ilimler için geçerli olacaktır.⁴³ Buradan hareketle Fenârî, tefsir ilminde istihdar veya istihsal manasında bir meleke kesbinin söz konusu olmadığını ileri sürmüştür.⁴⁴ Ona göre tefsir ilmine hasredeceğimiz alan dahilinde küllî

41 Tefsir bölümünde hazırlanmış olmakla birlikte söz konusu ettiğimiz kaidenin fıkıh usul geleneğindeki izini süren hacimli bir çalışma için bk. Ömer Kara, "Kur'an'ın Anlaşılmasında İtibar Sebebin Hususiyetine Değil, Lafzın Umûmiyetindedir İlkesine Usûlcülerin Metodolojik Yaklaşımları" (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001).

42 Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, s. 88.

43 Meleke kavramı ve melekelerin istihsal manasına mı, istihdar manasına mı yoksa her iki manaya birden mi alınacağı hususundaki tartışma ve farklı görüşler için bk. Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, I, 7-8; İsmâüddin İsferyâvî, *el-Etval: Şerhu't-Telhis* (İstanbul: Matbaatü'l-Âmire, 1284), s. 40; Muhammed A'lâ b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu usulâhâti'l-fünûn*, nşr. Ali Dahrûc vd. (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), I, 4-5.

44 Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, s. 5.

bilgiler vaz ederek meselelere çözüm üreten bir âlim tipi bulunmamaktadır. Neticede Fenârî, taallüme konu olan başı sonu belli bir tefsir ilminin bulunmadığını savunmakta, böylelikle müfessir kavramını alet ilimleri ve diğer dinî ilimlerdeki edinimler dolayımında düşünmektedir.

Buraya kadar yapılan açıklamalarla yukarıda söz konusu ettiğimiz ilk iki sorunun, genel bir perspektiften de olsa, yanıtlanmış olduğunu umuyoruz. Şimdi ise Fenârî'nin tanımındaki kapsayıcı ve dışlayıcı kayıtlarla ilgili son sorumuza döneceğiz. Bu soruya verilen cevapla birlikte, Fenârî'nin tefsir ilmine özgü olarak değerlendirdiği bilgi alanı, başka bir anlatımla, tefsir ilminin kendine özgü meselelerinin neler olduğu açıklık kazanacaktır.

Fenârî tefsir tanımında, tefsir ilminde söz konusu olan tikel bilgilere "Allah kelâmının hâlleri" ifadeleriyle atıf yapmış ve Kur'an lafızlarının araştırmaya konu olan hâllerini mana ile ilişkili olanlar ve böyle olmayanlar olarak ikiye ayırmıştı. Bu ayrımındaki anlama tesir etmeyen hâller med, kasr, imâle, itâle, tahfif gibi kıraat bahisleridir. Anlama tesir eden hâller ise -melikî ve mâlikî lafızlarının araştırılması gibi- anlama etki eden kıraat bahisleri ile ulûmü'l-Kur'ân başlığı altında incelenen esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensuh, Mekkî-Medenî, tertîb-i nüzûl, münasebat gibi bahislerdir.⁴⁵ Tüm bunlar tefsir ilminin kendine özgü meselelerini teşkil eder. Bu noktada Fenârî'nin tahlillerini açıklamak üzere ilimlerin meseleleri ve konularıyla ilgili bazı bilgilere kısaca işaret etmemiz gerekir.

Bilimlerde konu (mevzu), tartışılan bütün meselelerin kendisine bağlandığı birlik noktası olduğundan, her bir mesele sonuç itibarıyla ilmin konusu hakkında doğrudan veya dolaylı olarak bilgi verir. Fenârî'nin *İsâgüci* girişinde yer verdiği ve sonradan birçok şerhe konu olan cihet-i vahde (ilmin birlik yönü) açıklamasına göre,⁴⁶ bir ilmin konusu, ilimde çözümlenen meselenin **a)** bizzat konusu olursa, araştırma ilmin konusu ile doğrudan irtibatlıdır.⁴⁷ Ancak meselenin konusu doğrudan ilmin konusu olmayıp **b)** ilmin konusunun türü (nev) de olabilir.⁴⁸ Bu durumda ilmin konusu ile bağlantı tür üzerinden kurulmaktadır. Bazen ise meselenin konusu ilmin konusu veya konunun türü olmayıp konunun zâtî arazlarından biri olur. Bu durumlarda meselenin konusu **a)** ilmin konusunun -başka bir durumda yüklem olabilen- zâtî arazi,⁴⁹ **b)** ilmin

45 Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, s. 4.

46 Bu mesele için bk. Molla Kara Halil, *Hâşiye alâ Risâleti Muhammed el-Emîn fi ciheti'l-vahde* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1288), 73 vd.

47 Fizikte "Cisim sonsuza dek bölünür mü?" meselesinde, fiziğin konusu olan cisim meselenin de konusudur.

48 "Su içindeki hava tabii olarak mı yoksa zorlayan bir basınç sebebiyle mi yukarı çıkar?" meselesinin konusu, fizik ilminin konusunun türü olan su içine sıkışmış havadır.

49 "Şu hareket falan harekete zıt mıdır?" meselesinin konusu, cismi konu alan fizik ilminin konusuna ait bir zâtî arazi olan harekettir.

konusunun türünün zâtî arazi,⁵⁰ c) ilmin konusunun zâtî arazının zâtî arazi,⁵¹ d) ilmin konusunun zâtî arazının türünün bir zâtî arazi⁵² olabilir.⁵³

Bu silsile içerisinde bir ilimde tartışılan meselelerin ilmin birlik yönüyle (mevzu/konu) irtibatı kurularak karşımıza çıkması muhtemel dolayimler sıralanmıştır. İlmin konusunun meselenin de konusu olduğu durumlarda ulaşılan sonuçlar ilmin konusuyla doğrudan ve bütünüyle ilişkiliyken, diğer durumlarda ise konuyla cüzi veya dolaylı bir irtibat söz konusudur. Fenârî mukaddimenin sistematüğini oluştururken ve tefsir ilminin meselelerini ele alırken verdiğimiz teorik bilgileri göz önünde bulundurmıştır.

Bir ilimde ispat veya nefyi söz konusu olan şeyler konuya yüklenmeleri yönünden zâtî arazlar⁵⁴ olduğundan, burada sorulması gereken soru, tefsirin konusu olan Kur'an hakkında doğrudan ya da dolaylı olarak bilgi vermek üzere hangi zâtî arazların hangi konulara yüklendiğidir. Yukarıda işaret edildiği üzere, bir ilimde meselenin konusu bizzat ilmin konusu olabilmektedir. Tefsir ilminde incelenen bir mesele Kur'an'ın bütünü etrafında tartışılıyorsa, başka bir ifade ile, ispat veya nefyi soruşturulan zâtî arazlar Kur'an'ın bütününe yüklem olabiliyorsa, mesele tefsir ilminin konusuyla doğrudan ilişkili olacaktır. Çünkü bu durumda ilmin konusu Kur'an olduğu gibi, meselenin konusu da Kur'an'dır. Fenârî bu mülahazaları göz önüne alarak Kur'an'ın vahiy mahsulü oluşu, vahyin alınışı, inzâli, Kur'an'ın yedi harf ve yedi kıraat üzere inişi, mütevatir oluşu, icazı gibi konuları "Kur'an'ın ahkâm-ı külliyesi" üst başlığı altında yirmi dört sayfa boyunca tartışmıştır.⁵⁵ Bu sayfalarda Kur'an'ın bütününe yüklenebilen zâtî arazlar incelenmiştir.

İkinci olarak meselenin konusunun, ilmin konusunun türü olabileceğini belirtmiştik. Tefsir araştırmasında tek tek her bir ayet veya ayet topluluğu -bunlar Kur'an yüklemine eşit ölçüde konu olabildiğinden- Kur'an'ın türü olarak değerlendirilmiştir. Her insan canlı olduğu gibi, Kur'an'ın zâtî özelliklerini taşıması hasebiyle, her bir ayet de Kur'an'dır. Şu hâlde müfessirlerin ulümü'l-

50 "Güneş ışığı ısıtıcı mıdır?" meselesinde meselenin konusu olan güneş ışığı, hareketli kürenin türü olan güneşin zâtî arazıdır.

51 "Zaman sükûndan sonra mıdır?" meselesinin konusu olan zaman, cismi konu alan fizik ilminin konusunun zâtî arazi olan hareketin zâtî arazıdır.

52 "Hareketin yavaşlaması araya sükûnun girmesinden mi kaynaklanır?" meselesinin konusu "Hareketin yavaşlamasıyla araya sükûn girmesi"dir. Cismi konu alan fizik ilminin konusunun zâtî arazi hareketidir. Yukarıdaki meselenin konusu da, hareketin türü olan yavaş hareketin zâtî arazıdır.

53 Örnekler için bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Burhân*, s. 157-58; krş. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 105.

54 Zâtî araz hususunda bk. Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr fi şerhi Metâli'l-envâr* (İstanbul: Muharrem Efendi Matbaası, 1303), I, 19-20; Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, I, 13-14.

55 Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, s. 43-67.

Kur'ân bahislerinde ele aldığı meseleler, tür vasıtasıyla vahdet noktasına bağlanmaktadır. Konuyla bu seviyedeki irtibat da zâtî bir irtibattır. Fenârî, Kur'an'ın cüzleri ve kısımları üst başlığı altında birtakım ayetlerin nâsih-mensuh, Mekkî-Medenî, hazarî-seferî, leylî-neharî oluşu; belli bir iniş sebebine sahip olması, nüzûldeki tertip, ayetlerin siyak ve sibakı gibi konuları bu çerçevede incelemiştir.⁵⁶ Ancak Fenârî, tanımına sadık kalarak bu meselelerin ele alınışı sırasında teorik tartışmalara girmemiş ve sürekli olarak tikel verileri söz konusu etmiştir. Mesela nâsih-mensuh konusunu ele alırken, bu konudaki teorik tartışmaların yazmış olduğu fıkıh usulü eserinde bulunduğunu ifade ederek okuyucuyu oraya yönlendirmiştir.⁵⁷

Yukarıdaki cihet-i vahde açıklamasına göre, ilimdeki incelemelerin derinlik kazanmasının tabii bir neticesi olarak zâtî arazlar da ilimdeki meselelerin konusu olabilir. Tefsir ilminde vahyin alınışı ve Kur'an'ın inzaline yönelik tartışmaların dışında kalan nüzûl ortamına yönelik bütün araştırmalar, Kur'an'ın nüzûlü ile gerçekleşen süratli ve devasa sıçramanın arka planına inilmesi, Kur'an'a zâtî araz olarak ilişen mucizliğin ve diğer zâtî arazların tefsir ilminin ilgisi olarak diğer ilâhî kitaplar için söz konusu edilmesi gibi birçok bahiste yakın ve uzak zâtî arazlar tefsir ilminin meselelerine konu teşkil etmektedir.⁵⁸

Özetle söylemek gerekirse, *Aynü'l-a'yân* mukaddimesinde incelenen vahiy, inzâl, ilk ve son inen ayetler, yedi harf, tevâtür, yedi kıraat, meşhur kıraatlar, Kur'an'ın icazı, Kur'an'ın cemi, Kur'an'ın isimleri, Mekkî-Medenî, nâsih-mensuh, ayetlerin iniş yerleri ve sebepleri, tertib-i nüzûl, sûre, ayet, kelime ve harf ile ilgili bahislerden her biri tefsir ilminde incelenmektedir. Tefsir bu sınırlar içerisinde ilk olarak Kur'an'ın tamamına ilişen zâtî arazları incelemektedir. Bu inceleme tefsire özgüdür; çünkü, tanımda işaret edildiği üzere, kendisi gibi Kur'an'ı konu alan diğer ilimlerden ayrı olarak tefsir ilmi, Kur'an'ı Kur'an olması bakımından da incelemektedir. Tefsir ilminde ikinci olarak dil ilimlerinden istifadeyle kelime ve terkiplerin lügavî anlamları açığa çıkarılmakta; hadis, şiyer, tarih, kasas gibi ilimlerinden istifadeyle ise ayetlerin genel ve özel bağlamı (nüzûl ortamı, nüzûl sebepleri, ayet ve sûreler arası münasebetler gibi)

56 Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, s. 73-85.

57 Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, s. 80.

58 Burada önemli olan nokta, bir ilimdeki bütün meselelerin cihet-i vahde ile irtibatlı olarak incelendiği ve bu birlik yönü gözetildiği takdirde her türlü açılımın ilmin sınırları içerisinde değerlendirilebileceğidir. İlimlerin tasavvurî ve tasdikî ilkeler silsilesiyle ördüğü bir düşünce geleneği içerisinde ilke nakilleri ve cihet-i vahde bağımın gözetilmemesi düşüncenin sığlaşmasına, meselelerin indirgenmesine, kavram kargaşasına ve ilimde otantiklik kaybına neden olmaktadır. Başka bir düşünce geleneğiyle etkileşim sırasında ilke ve cihet-i vahde bağlarının göz ardı edilmesi ise ilmin kendine özgü varlığını (mahiyetini) tartışmalı hâle getirmektedir.

belirlenmektedir. Bu çerçevede tefsirin kullandığı veriler tikel olduğundan, elde edilen bilgiler de ilim değil marifettir. Tefsir ilminin işlevini tartışırken, Fenârî bu sınırlar içerisinde tefsirin bütün dinî ilimler için alet olarak işlev gördüğünü ve onlara temel teşkil ettiğini ifade etmiştir.⁵⁹ Orijinal anlamı açığa çıkarmayı hedefleyen bu marifet alanı, tefsir eserlerindeki açıklamaların önemli bir kısmına tekabül etmektedir.

Peki Fenârî yukarıda işaret edilen tefsire özgü marifet alanı dışında, tümel kaidelerin kullanıldığı anlama faaliyetini tefsir ilmine nasıl dahil etmektedir? Aşağıdaki başlık altında bu soruya cevap arayacağız.

II. Tefsir İlminin İkili Tabiatı: Alet İlmi ve Nazarî⁶⁰ İlim Olarak Tefsir

Fenârî, şeriâtın iki sebeple geldiğini düşünmektedir: Bunlardan ilki âlemin ıslahı, ikincisi ise metafizik bilgi konusunda aklın imkânlarını tükettiği noktalarda insanları aydınlatmaktır.⁶¹ Onun tasnifine göre Kur'an manaları akaid-i ilâhîye, tekâlif-i şer'iyeye, ahlâk-ı hamîde ve mevâiz-i haseneye münhasırdır.⁶² Bu manalardan itikad alanına ilişkin olanlar, özellikle aklın yetersiz kaldığı noktalarda bilgi vererek yaratıcı ile âlem arasındaki ilişkiyi tesis etmekte, amel ve ahlak alanındaki hüküm ve açıklamalar ise bireysel ve toplumsal varoluşun kemalini sağlayarak âlemin ıslahını hedeflemektedir.⁶³ Kur'an'ın inananların bireysel ve toplumsal yaşantısında beliren sorulara cevaplar içerdiği inancı, beraberinde bu çok boyutlu anlamların nasıl açığa çıktığı ya da çıkarıldığı sorusunu da getirmektedir. "Mukaddime"nin temel sorularından biri budur.

Fenârî "Mukaddime"de tefsirin tanımını ve tefsir-tevil ayrımını ele aldıktan sonra, tanım ile belirlenen mahiyetin tafsilini vermek üzere, Kur'an'ın ihtiva ettiği anlamları açığa çıkararak ve gündelik yaşantıyla buluşturan tefsir-tevil geleneğini tasvir etmiştir. Bu tasvirin yer aldığı uzun pasajda,⁶⁴ dinî ilimler Kur'an ile muhatapları arasındaki varoluşsal ilişki cihetinden ele alınmış, ikinci

59 Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, s. 17.

60 Fenârî bu bağlamda nazarî ilim ifadesini alet olmayan ve zâtundan dolayı talep edilen ilim anlamında kullanmaktadır.

61 Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, s. 298.

62 Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, s. 40.

63 *Aynü'l-a'yân* tefsirinde âlemin ıslahı düşüncesi öne çıkar. Fenârî'ye göre bu ıslah, ilmin maluma, amelin de ilme tâbi olmasıyla gerçekleşir. İslah âlimler eliyle gerçekleşir. Bu ıslahtaki en büyük görev ise dinin direği olan fıkıh ilmini icra eden fakihindir. Ona göre maslahatlara riayet, nizam-ı âlem ve adaletin tesisi nübüvvet sayesinde mümkün olmuştur. Bu açıklamalar için bk. Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, s. 18-24, 30-32, 298, 331.

64 Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, s. 24-25. Bu pasajın tercümesi için bk. Ek 1.

bir pasajda⁶⁵ ise bu ilimlerin Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında birer esas olduğu izah edilmiştir. Fenârî'nin açıklamalarına göre bütün dinî ilimler, istiklalini erken dönemdeki tefsir çalışmalarından kazanmıştır; ancak kendi başına bu çalışmalar müstakil bir ilme varlık vermiş değildir. Fenârî, Kur'an tefsiri ile dinî ilimler arasındaki ilişkiye işaret ederken, bu ilimlerin bir tür Kur'an tefsiri olduğunu iddia ediyor da değildir. Ona göre dinî ilimlerin ortaya çıkışındaki saiklerle bu ilimlerin mahiyetleri ve araştırma alanları ayrı ayrı değerlendirilmelidir.

Fenârî sözü edilen ilk pasajda Kur'an'ı anlama çabalarıyla varlık bulan ilimleri sıralarken, modern okura paradoksal gelecek bir şekilde, konusu Kur'an olan ve doğrudan Kur'an'ı anlamayı hedefleyen tefsir ilmine hiçbir atuf ve imada bulunmamıştır. Kur'an'ın anlaşılmasına esas teşkil eden ilimlere yer verilen diğer pasajdaki yirmi kadar ilim arasında da tefsir ilminin adı geçmemektedir. Ne var ki bu ikinci pasajda söz konusu edilen anlama ameliyesi müfessir eliyle gerçekleşmektedir. Fenârî'nin açıklamalarında dikkat edilmesi gereken husus, erken dönemde Kur'an'ı anlamaya yönelik tefsir çalışmalarının tümel kaidelere sahip bir ilme varlık vermediği, ikinci olarak ise sayılan yirmi küsur ilmi tahsil eden müfessirin yeni bir ilim elde etmiş olmadığıdır. Her iki durumda da öğrenmeye ve meleke kesbine konu olan bir tefsir ilmi bulunmamaktadır. Tefsirin kendine özgü "marifet" alanına ilişkin malumat sahibi olan ve sayılan ilimleri tahsil eden müfessir, tahsil ettiği bu ilimlerden farklı olarak pratik bir anlama çabası içine girmektedir. Müfessirin bu anlama sürecinde ortaya koyduğu veriler zikredilen ilimlerin hiçbirine özel olarak dahil edilemediğinden, bu anlama pratiğine -tefsir ilminin kendine özgü meseleleriyle (marifet alanı) birlikte- tefsir ismi verilmekte ve ortaya çıkan yeni anlam alanına diğer ilimlerden istifade cihetinden ilim denilmektedir. Fenârî "Mukaddime" boyunca tefsir ilmi için "ilim" (öğrenime konu olabilen tümel bilgiler alanı) ve taallüm ifadelerini kullanmamıştır.⁶⁶ Sözü edilen ikinci pasajda da "Kim bu on altı ilmi tamamlarsa tefsir ilmi içerisinde diğer ilimlerden istifadesini tamamlamış olur" ifadesine yer vermiş, "Tefsir ilmini bilmiş olur" ifadesinden kaçınmıştır.

Fenârî tefsir ilminin işlevini tartıştığı bölümde,⁶⁷ tefsir ilmini alet ilimlerinden istifade cihetinden bakıldığında bir alet ilmi, nazarî ilimlerden istifade

65 Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, s. 86-88. Bu pasajın tercümesi için bk. Ek 2.

66 Fenârî ve Kâfiyeci, tefsir ilminin mahiyetiyle ilgili eserlerinde kavramları kendi yaklaşımlarıyla tutarlılık içerisinde kullanmaktadır. Kâfiyeci Fenârî'nin kullandığı marifet kavramı yerine ilim kavramını, tahsil ifadesinin yerine taallüm ifadesini kullanır. Fenârî'deki ifade vurgusu ise Kâfiyeci'de yerini kaide vurgusuna bırakır. bk. Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, s. 5, 17, 87, 88; Kâfiyeci, *et-Teysir*, s. 9, 13, 14.

67 Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, s. 17. İlgili kısmın tercümesi için bk. Ek 3.

cihetinden bakıldığında ise ilimler hiyerarşisinin son halkasındaki nazârî ilim (bizzat talep edilen) olarak değerlendirmiştir. Buna göre dil ilimleri, tarih, siyer, kasas, hadis ve esbâb-ı nüzûl gibi ilimlerden her biri, alet ilmi olarak işlev gören tefsir ilminde orijinal anlamın açığa çıkarılması için tikel veriler (marifet) sağlar. Bu seviyede lafızların delalet ettiği anlamlar vaz bilgisi ve tefsir seviyesinde açığa çıkarılmaktadır. Fıkıh usulü, kelâm, tasavvuf gibi küllî kaideler ile varlık ve bilgi teorilerinin geliştirildiği ilimler ise nazârî bir ilim olmaya soyunduğu noktada tefsir ilmindeki anlama faaliyetine esas teşkil ederler. Tahlilleri boyunca tefsir ilmine sadece istifade cihetinden ilim denebileceğini savunan Fenârî, “Mukaddime”nin sonunda şu önemli soruyu sorar:

Tefsir ilminin telaffuz keyfiyetini veren kıraat ilminden, mananın belirlenmesi için dil ilimleri, kasas, siyer ve hadisten, lafızlardan mananın istinbatına yönelik kaidelerin ortaya konulduğu fıkıh usulünden yardım alması anlaşılır bir şey iken,⁶⁸ müfessirin bilmesi gereken ilimler altında sayılan on altı ilmin geri kalanı içerisinde elde edilen bilgilerin tefsir ilminde elde edilmesi amaçlanan bilgilerle aynı olduğu göz önüne alınırsa, tefsir ilmindeki anlama faaliyetinin hem bu ilimlere dayalı olarak sürdürülmesi ve hem de bu ilimlerde ulaşılan sonuçları amaçlaması bir fasit daireye yol açmaz mı?⁶⁹

Yukarıdaki soruda dil ilimleri, rivayete yönelik ilimler ve fıkıh usulü ilminin tefsir ilmi için kısır döngü iddiasına yol açabilecek ilimlerin dışında tutulduğu görülmektedir. Fenârî'nin tefsir için gerekli gördüğü on altı ilimden sekizi dil ilimleri, üçü rivayete dayalı ilimler ve biri ise lafızlardan anlam çıkarmaya yönelik olan fıkıh usulü ilmidir. Şu hâlde Fenârî'ye göre kısır döngü iddiasına yol açabilecek olan ilimler fıkıh, kelâm, hakikat (tasavvuf), ahlak ve tezkir ilimleridir. Burada sorulması gereken ilk soru; dil ilimleri, rivayete dayalı ilimler ve fıkıh usulünün neden daha başlangıçta kısır döngü itirazının dışında tutulduğudur.

Dil ilimleri için bakıldığında, Fenârî'nin bu ilimlerin tefsirden açık bir şekilde ayrıştırılmasını mümkün gördüğü anlaşılıyor. Nitekim tanımda “lafızların delaleti” ifadesi yerine “lafızların murâd-ı ilâhîye delaleti” ifadesinin kullanılması, dil ilimlerinden istifade eden tefsirin bu ilimlerden farklı neticeler ortaya koyduğunu açıkça göstermektedir. Fenârî'ye göre tefsirin kasas, siyer, esbâb-ı nüzûl ve hadis gibi rivayete dayalı ilimlerden istifadesi de kısır döngüye yol açmaz; çünkü tefsir, bu ilimleri sadece alet olarak kullanmakta ve onlardan farklı olarak Kur'an lafızlarının murâd-ı ilâhîye delaletlerini belirlemektedir. Fenârî'nin fıkıh usulü için kısır döngü itirazına kapı aralamamasının nedeni

68 Buraya kadar sayılan ilimlerin tefsir ile olan ilişkisi hakkında bk. Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, s. 73.

69 Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, s. 88.

ise, bu ilmin maksadıyla tefsirin maksadı arasındaki açık farklılıktır. Fıkıh usulü nihâî kertede herhangi bir ayetin anlamıyla değil, mutlak olarak lafızlardan anlam çıkarmanın ilkeleriyle ilgilenmektedir. Onun konusu, şer'î hükümlerin istinbat keyfiyetini elde etme cihetinden küllî-şer'î deliller, maksadı ise dört delilden fer'î-şer'î ahkâm istinbat melekesi elde edebilmektir.⁷⁰ Dolayısıyla fıkıh usulündeki meselelerin konuları tikel olarak ayetler değil; Kur'an, onun türü olan emir, zâtî arazı olan âm, zâtî arazının türü olan tahsis edilmiş âm gibi konulardır.⁷¹ Fıkıh usulünde bu konulara yüklenen zâtî arazlar araştırılır. Görüldüğü üzere fıkıh usulü dört delilden biri olan Kur'an'ı konu edinse de, bunu ayetlerin anlamlarını tespit etmek üzere değil, şer'î hükümlerin istinbatı için ilkeler tespit etmek üzere yapar. Tefsir, fıkıh usulündeki teorik tartışmalara girmeksizin bu ilmin verilerini ayetleri anlamak üzere kullandığından, tefsirin bu ilimden istifadeyle ortaya koyduğu veriler bir kısır döngü iddiasına mahal vermemektedir.

Fenârî fıkıh usulü ile tefsir arasındaki farklılığın açık olduğunu ifade ederken, tefsiri pratik bir ilim olarak dikkate almaktadır. Fenârî'nin Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Burhân*'ı gibi kapsamlı ulümü'l-Kur'ân eserlerinden haberdar olup olmadığı hakkında bir bilgimiz olmasa da, "Mukaddime"den onun ulümü'l-Kur'ân bahislerindeki nâsîh-mensuh, esbâb-ı nüzûl gibi nazarî yönü olan tartışmaları fıkıh usulü ilmine ait olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Nitekim "Mukaddime"sinde tefsirle ilgili tikel meseleleri uzun uzadıya ele alırken, nazarî yönü olan bu bahisleri kısaca işleyerek ayrıntı için fıkıh usulü eserine (*Fusûlü'l-bedâyi'*) atıflarda bulunmuştur.⁷² Kısacası ona göre fıkıh usulünden bağımsız bir tefsir usulü ilmi bulunmamaktadır. Şayet böyle olsaydı, tefsirin başlı başına bir ilim olup olmadığı tartışması yersiz olur ve tefsirin kendi kaidelerini vaz eden bir disiplin olarak düşünülmesi gerekirdi.

Tefsirin kısır döngüye düşerek tekrarlama durumuyla karşı karşıya kaldığı fıkıh, kelâm, tasavvuf, ahlak ve tezkir ilimlerine gelince, bu ilimlerin ortak noktası, Kur'an'ın belli ayetlerini anlama ve açıklama iddiasında olmalarıdır. Eğer Kur'an'ın amelî, itikadî, ahlakî ya da birtakım öğütler içeren ayetleri söz konusu ilimler tarafından anlaşılıyorsa, tefsir ilminin ayırıcı vasfı nedir? Diğer ilgilerinin yanı sıra, bu ilimler de tıpkı tefsir gibi lafızların murâd-ı ilâhîye delaletlerini incelemekte değil midir? Nitekim fıkıh ilmi, fıkıh usulü ile de irtibatlı olarak ahkâm ayetlerini, tasavvuf ve kelâm ilimleri ise çizdikleri Tanrı, âlem ve insan tasavvuru içerisinde ilgili Kur'an ayetlerini açıklamaktadır. Müfessir

70 Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, I, 11; Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Şerefeddin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge (Ankara: M.E.B. Yayınları, 1967), I, 110.

71 Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, I, 11.

72 Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, s. 66, 80.

aynı ayetleri bu ilimlerden istifadesini tamamladıktan sonra açıklayacaksa, getirdiği açıklamaların farkı ne olacaktır?

Fenârî bu ilimlerin vahiyle irtibatlı olarak teşekkül ettiğini teslim etse de, ona göre bunların gayesi Kur'an ayetlerini tefsir etmek değildir. Fıkıh, gündelik hayatta beliren sorunların çözümü için diğer delillerle birlikte Kur'an ayetlerini dikkate almakta, tasavvuf ve kelâm ise diğer bilgi kaynaklarının yanı sıra, vahyi de bir bilgi kaynağı kabul ederek metafiziğin temel sorunlarını incelemektedir. Fıkıh ilminin konusu amelî olan şer'î hükümler, maksadı ise tafsilî delillerinden bu hükümleri istinbat etmektir.⁷³ Fıkıh özel olarak Kur'an lafızlarının murâd-ı ilâhîye delaletlerini belirlemeyi değil, kulların amellerine yönelik şer'î hükümleri tespit etmeyi amaçlar. Mükelleflerin fiilleri üzerine cârî olan hükümlerin tespiti için hükümlerin kaynaklarına, yani delillere başvurulur ve Kur'an da bu delillerden biridir. Birtakım ahkâm ayetlerinin araştırılması sırasında elbette ki tefsir ilminde olduğu gibi, lafızlardan murâd-ı ilâhî tespit edilmektedir. Ancak ahkâm ayetlerini inceleyen fakihin asıl amacı, mükelleflerin fiillerine yönelik hükümleri tafsilî delillerinden bilme ve tikellere uygulama melekesini elde etmektir.⁷⁴ Nitekim fıkıh eserleri incelendiğinde onların tefsir eserlerinden açıkça farklılaştığı görülür.

Kelâm ilminin konusu ise mütekaddimîn dönemi âlimlerine göre Allah Teâlâ'nın zâtı ve sıfatları ya da mevcut olması bakımından mevcut, müteahhir dönemi âlimlerine göreyse dinî akidelerin ispatına taalluk etmesi bakımından malumdur (bilinenler).⁷⁵ Görüldüğü üzere burada Kur'an, mevcut veya malum araştırmasında bir bilgi kaynağı olarak kullanılmaktadır. Keşfi ve vahyi bilgi kaynağı olarak kabul eden müteahhir dönem tasavvuf ilmi ve tezkir ile ahlak ilimleri için de aynı durum söz konusudur. Fıkıh ilminde olduğu gibi bu ilimlerde de lafız merkezli murad-i ilâhî araştırmasından ziyade, ayetlerin delil ve bilgi kaynağı olarak kullanılması söz konusudur.

Fenârî bu ilimler arasında tefsirin amacının, lafızlardan hareketle ayetlerin anlamlarını açığa çıkarmak olduğunu vurgulamaktadır. Yalnızca bunu hedefleyen ve başka bir şeye taalluk etmeksizin doğrudan Kur'an'ı konu edinen yegâne ilim tefsirdir. Buna göre bir ahkâm tefsiri fıkıh eseri, bir işarî tefsir tasavvuf eseri, bir kelâmî tefsir de kelâm eseri değildir. Dil yönü ağır basan tefsirler de birer dil eseri değillerdir. Bu tefsirler sözü geçen ilimlerin verilerinin Kur'an ile irtibatlandırıldığı; ancak hiçbir şekilde tartışma konusu edilmediği anlama pratikleridir. Tefsir faaliyeti içerisinde ilimler Kur'an'daki kaynakları-

⁷³ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, I, 5; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1280.

⁷⁴ Teftâzânî, *et-Telviḥ*, I, 31

⁷⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1503.

la buluşmakta, hayat içerisindeki yeni tecellilerle Kur'an'daki anlamların ilişkisi kurulmakta ve yeni anlamlar açığa çıkarılmaktadır. Bu bağlamda Fenârî, yukarıdaki sorusunun cevabında ilk olarak Kur'an'daki anlamlar için bir son nokta çizilemeyeceğini ve her bir anlama çabasının yeni anlamlar keşfedebileceğini vurgular:

... Kur'an ihtiva ettiği anlam katmanlarıyla sonsuz bir okyanus gibi olduğundan, ne ondan sağlanan faydaların, ne de yapılan istinbatların bir son noktası vardır. Kur'an'ı anlamaya yönelik hiçbir çaba, kendisinden sonraki anlam arayışlarını gereksiz kılmaz...

İlim olma vasfını ifadeyle elde eden tefsirin kısır döngüye düşmediğine işaret edilirken, Kur'an'daki anlamların sonsuzluğuna işaret edilmesi önemlidir. Fenârî burada, diğer ilimlerin ayetleri yalnızca murada delaleti açısından inceleyen tefsir ilminde keşfedilecek anlamları tüketemeyeceğini vurgulayarak ilimler arasında tefsire yer açmayı düşünür. Ancak müfessir, Kur'an'ı Kur'an olması ve lafızların murâd-ı ilâhîye delaleti bakımından incelerken, ona edebî bir metin olarak yaklaşmamalıdır. Tefsirin diğer ilimlerden ayrıştığı nokta onlardan bağımsız hareket etmesi değil, onların verilerinden hareketle ilave anlamlar ortaya koymasında aranmalıdır. Fenârî cevabın devamında bu hususu şöyle ifade eder:

... Müfessir, kendisinden öncekilerin yapmış olduğu istinbatları, bu istinbatlardaki hareket noktalarını ve anlamın açığa çıkarılması için ortaya konulan yolları (tarik) bildiği takdirde, bu bilgiler onun için kendinden öncekilerin ulaşamadığı gizli kalmış anlamlara açılan kapılar için doğru bir anahtar (miftâh-ı sahîh) ve onların vâkif olamadığı incelikleri ve işaretleri açığa çıkarmak için yol gösterici bir yöntem (minhac-ı mübin) olacaktır. İlahî feyz ve rahmânî lütuf sınırsızdır, önüne geçilemez. Bu durumu ifade etmek için 'Melekût kapıları kapanmaz ve her hakikat talibi için lahuî sırlardan bir nasip vardır' denilmiştir.

Görüldüğü üzere Fenârî, tefsir ilminden Kur'an'ı anlamak için gerekli olan istinbat yollarını ve teorik birtakım ilkeleri ortaya koymasını beklememektedir. Bunu gerek evrensel seviyede gerekse Kur'an ile irtibatlı olarak gerçekleştiren ilimler vardır. Onun vazifesi mevcut anlamlar ve anlama yöntemlerinden hareketle ayetleri açıklamak ve yeni anlamları açığa çıkarmaktır. Fenârî son olarak yukarıdaki satırları gerekçe göstererek bir anlama pratiği olarak tefsirin kısır döngüye yol açmadığını belirtir:

... Şu hâlde Kur'an'dan yeni bir anlam talep eden kimsenin elde edeceği anlam, kendisinden öncekilerin elde etmiş olduğundan farklılık arz edeceğinden, tefsir ilminin (yukarıda dil ve rivayetle irtibatlı olarak sayılan ilimler dışındaki ilimlerden) yardım alması bir kısır döngüye yol açmaz.⁷⁶

76 Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, s. 88.

Fenârî'nin cevabından çıkan sonuç şudur: Tefsir ilminin alet olarak istifade ettiği dil ilimleri ile ilke ve usul yönünden istifade ettiği ilimler, tefsirin bu ilimleri tekrarlamasıyla sonuçlanmaz. Çünkü kendine özgü tikel araştırma alanının ötesinde tefsir, sadece bir anlama pratiğidir. Ancak ilke ve usuller vaz etmenin dışında fıkıh, kelâm, tasavvuf ve tezkir gibi ilimler Kur'an ayetlerini pratik olarak anlamayla ilgilendiğinde, bu ilimlerin tefsirin alanına girmesi ya da tefsirin bu ilimleri tekrar etmesi durumu gündeme gelmektedir.

Bu ikinci grup ilimler bazen lafızlardan hareketle murâd-ı ilâhî araştırmasına girişse de, bunu lafızların anlamlarını belirlemek üzere değil, lafızlardan belirlenecek anlamları kendi araştırmalarında kullanmak üzere yaparlar. Tefsir ise mahiyeti gereği bizatihi ayetlerin anlamlarını açığa çıkarmayı hedefler. Tefsirin bu özel durumu başka bir disiplin altına sokulamayacak olan tefsir edebiyatına varlık vermiştir.

Tefsir eserlerine bakıldığında, bu eserlerde diğer ilimlerdeki eserlerden farklı olarak tefsir ilminin kendine has marifet alanına genişçe yer verildiği görülmektedir.⁷⁷ İkinci olarak bu eserlerde nazârî tartışmalar vazedilip çözümlenmemiş; ancak birtakım çözümlenmeler ayetlerin tefsirinde araç olarak kullanılmıştır. Bu tefsir pratiklerinde ön planda olan istifade edilen ilimlerin meseleleri değil, Kur'an ayetleri ve Kur'an'ın bütünüdür. İlimlerin Kur'an'ı delil ve bilgi kaynağı olarak kullandığı bahisler tefsirlere yansıtılmış, bazense belli bir ilim merkeze alınarak o ilmin konusuyla ilgili ayetler diğer ayetlerle de irtibatlı olarak tafsilatlı bir şekilde tefsir edilmiştir. İşârî tefsir, ahkâm tefsiri, kelâmî tefsir gibi isimlendirmeler buna göre yapılmaktadır. Klasik tefsirlerin çoğunda olduğu üzere, birçok ilimden istifadeyle kaleme alınan tefsirlerde ise ayetlerin farklı seviyelerdeki anlamları açığa çıkarılmış, ilimlerle Kur'an arasındaki irtibatın yanı sıra, ilimler arasında irtibatlar kurulmuş ve bu ilimler üzerinden oluşan dünya görüşü tefsirlere yansıtılmıştır.⁷⁸ Bundan dolayı tefsir edebiyatındaki birçok eser, disiplinlerarası karakter taşımaktadır.

⁷⁷ Bu tikel meselelere makalenin 10-12. sayfalarında yer verilmişti.

⁷⁸ Fenârî'nin *Fâtiha Tefsiri (Aynü'l-a'yân)* bunun en güzel örneklerinden biridir. Fenârî tefsirinde, mukaddimede tefsir ilminin mahiyetiyle ilgili olarak serdettiği görüşlerin pratiğini ortaya koymuştur. Tefsirin işârî yönü ağır basmakla birlikte, yeri geldikçe hemen bütün ilimlerin verileri tefsire yansıtılmıştır. Bir anlama pratiği olarak tefsirin diğer ilimlerden istifade cihetinden ilim olduğu düşüncesinin takip edilebileceği tefsirde, her bir ayet kıraat, lügat, irab, beyan, tefsir, hadis, kelâm, ahkâm, hakâik, maârif, tezkir, terğib ve terhîb başlıkları altında ayrı ayrı incelenerek ayetlerin farklı bağlam ve seviyelerdeki anlamları açığa çıkarılmıştır (Sözü edilen başlıkların bulunduğu sayfalar için bk. s. 90, 91, 109, 111, 121, 123, 146, 150, 154, 160, 167, 189, 191, 192, 193, 197, 200, 204, 205, 207, 212, 213, 214, 217, 249, 252, 258, 276, 277, 278, 280, 281, 282, 285, 286, 287, 289, 296, 300, 302, 307, 312, 313, 318, 320, 323, 352). Fenârî kıraat farklılıklarına işaret ettikten sonra (s. 205-207, 302) lügat, sarf, nahiv ve belagat başlıkları altında ayetleri

Sonuç

Tefsir ilminin mahiyetine ilişkin belirsizlik durumu hem gelenekte hem de çağdaş dönemde kendini göstermiştir. Gelenekte tefsir ilminin ilimler hiyerarşisindeki yerine ilişkin teorik düzeyde ve doğrudan bir tartışmanın bulunmayışından kaynaklanan ve ikincil bir sorun teşkil eden belirsizlik durumu, çağdaş döneme gelindiğinde tam anlamıyla bir mahiyet krizi hâlini almıştır. Fenârî gerek mukaddimesindeki güçlü kurgusu ve kavramsal tutarlılığıyla gerekse *Fâtiha Tefsiri*'ndeki uygulamasıyla tefsir ilminin mahiyeti hakkında açık seçik bir çerçeve çizmeyi başarmıştır. Fenârî'nin açıklamaları, tefsir ilminin mahiyeti hususunda zengin bir tartışma zemini sunmaktadır. Bu açıdan "Mukaddime", kendisi dikkate alınarak yazılmış olan *et-Teyisîr* ile birlikte tefsir ilmindeki yöntem tartışmalarının en önemli kaynaklarından biri konumundadır. Ne var ki tefsir geleneğinde Fenârî'nin "Mukaddime"si ve Kâfiyecî'nin *et-Teyisîr*'i ile başlatılan teorik tartışma, gereğince sürdürülememiştir. Bugün için tefsir ilminin içine düştüğü mahiyet krizini aşma hususunda bu kaynakların soru ve sorunlarını göz önüne alarak bunlar üzerinden esaslı bir tartışmanın başlatılması zorunluluk arz etmektedir.

Tefsir geleneğinde *Aynü'l-a'yân* mukaddimesi, tefsir ilminin mahiyetini müstakil bir araştırma konusu yaparak derinlemesine inceleme önceliğine sahiptir. "Mukaddime", konusu gereği bir yöntem tartışmasını da ihtiva etmektedir. Eserde tefsir ilminin müstakil bir usule sahip olup olmadığı, bu ilmin konusu ve meselelerinin neler olduğu, bu ilim içerisindeki anlama amelîyesinin nasıl ve hangi ilkelere dayalı olarak gerçekleştiği gibi sorulara cevap aranmıştır. Fenârî'nin mukaddimesi tefsir pratiklerine esas teşkil edecek bir tefsir usulü olarak değerlendirilemese de, usulün kendisini önceleyen bir usul

lafzî, nahvî ve meânî anlam seviyelerinde incelemiş (s. 90-108, 176-93, 207-14, 280-5, 302-15), kelâm başlığı altında değinilen kelâmî meselelerde Şîa ve Mu'tezile'ye karşı Ehl-i sünnet'i savunmuş (s. 29, 37, 47, 48, 64-66, 151) ve çoğu zaman kelâmî tartışmalardan tasavvufa geçişler yaparak bir sûfi-Eş'arî portresi çizmiştir (s. 42, 43, 47, 58, 111-21, 146, 150, 213, 250, 280, 281, 289, 318-20). Fikhî yönü olan ayetlerin tefsirinde de, başta Şâfiî mezhebi olmak üzere, diğer mezheplerin görüşlerine yer vermiş, neticede Hanefî mezhebinin görüşlerini benimsemiştir (s. 42, 126-31, 150-4, 194-7, 289). "Hakâik" başlığı altında ayetleri tasavvuf ilminin verilerine dayalı olarak tefsir eden Fenârî, burada tasavvuf ilmine ilişkin meseleleri tartışmamış, bu ilmin verilerini ilke olarak kabul ederek ekseriyetle İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Konevî'nin (ö. 672/1273) eserlerinden aktardığı açıklamalarla iktifa etmiştir (*Fâtiha Tefsiri*'nin 62-64. sayfaları Konevî'nin *el-Fukûk*'üne, 104, 105, 197-200, 215, 216, 258-76, 323-57. sayfaları Konevî'nin *Fâtiha Tefsiri*'ne, 222-49. sayfaları ise İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*'sine başvurularla yazılmıştır). Fenârî maarif, terğib ve terhîb, tezkîr gibi başlıklar altında ise İbnü'l-Arabî, Kâşânî (ö. 730/1330), Konevî, Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Râzî'nin (ö. 606/1206) eserlerinden hareketle kulluk vazifelerine ve birtakım ahlakî hükümlere dikkat çekmiştir. Netice itibarıyla *Aynü'l-a'yân* tefsiri, "Mukaddime" kısmında ortaya konulan teorik düşünceleri gözler önüne seren bir anlama pratiği arz etmektedir.

tartışmasıdır. Bu anlamıyla “Mukaddime”nin müstakil bir ilmin ilk ışıklarını verdiğini söylemek mümkündür. Nitekim daha sonra talebesi Kâfiyeci, “Mukaddime”den hareketle yazdığı *et-Teysir*'ini tefsir ilminin tedvin edildiği eser olarak niteleyecektir.

Dinî ilimlerden her biri kendi araştırmaları içerisinde Kur'an lafızlarının murâd-ı ilâhîye delaletlerini incelediğinden, tefsiri diğer ilimlerden ayırt eden faslın tespit edilmesi güçtür. Fenârî “Mukaddime”de, lafızların murâd-ı ilâhîye delaletinin tespitini fiilî bir durum olmanın ötesinde, tefsir ilminin mahiyetinin bir parçası haline getirerek bu güçlüğü aşmaya çalışmıştır. Diğer ilimlerden farklı olarak tefsirin hem konusu hem de konusuna getirilen haysiyet kaydı bu ilmi Kur'an'a ve Kur'an ayetlerine bağlamaktadır. Getirilen bu haysiyet kaydının yansımaları kendi iç işleyişine sahip olan tefsir eserlerinde kendini göstermiştir. Fenârî'nin tefsiri, istifade cihetinden de olsa, ilim olarak isimlendirme gereği duymasının pratik gerekçelerinden biri de, tefsir literatürünün diğer literatürlerden farklı bir bilgi alanı arz etmesidir.

Fenârî, tefsirin bir yönüyle alet ilmi diğer yönüyle bizzat talep edilen bir ilim olduğunu düşünmektedir. Alet olarak işlev gördüğü aşamada tefsir, tikel verilerden hareketle ayetlerin anlamlarını belirleyerek diğer ilimlere hazır veriler sağlamaktadır. Tefsirin bizzat talep edilen bir ilim olduğu aşamada ise müfessir, tefsire ilkelerini veren ilimlerden istifadesini tamamlayarak lafızların bireysel, toplumsal ve metafizik düzlemdeki delaletlerini takip etme imkânı sağlayan bütüncül bir bakış açısı kazanır. Bu aşamada, Kâfiyeci'nin metaforuyla,⁷⁹ dinî ilimlerin gören gözü olan müfessir, ilimlerde söz konusu edilen teorik tartışmalara girmeksizin lafızların amelî, itikadî, ahlakî ve duyguya hitap eden farklı alan ve seviyelerdeki delaletlerini takip eder. Doğrudan Kur'an lafızlarından hareket eden bu anlama pratiği, tarihsel şartların ve önceki birikimlerin ortaya çıkardığı yeni perspektiflerle metnin ihtiva ettiği yeni anlamları açığa çıkarır. Fenârî, Kur'an ile inananlar arasındaki varoluşsal ilişkiyi dikkate alarak dil ilimleri ve dinî ilimlerin ortaya çıkışıyla Kur'an arasındaki irtibatı kurmuş, tefsir ilminin mahiyetiyle ilgili açıklamalarının neticesinde ise “anlama” faaliyetini içerisinde yöntem fikrinin de bulunduğu ontolojik bir zemine çekerek nihaî kerte de bu görevi tefsire vermiştir.

Bu makalede Fenârî'nin tefsir-tevil ayırımına ve bu kavramlarla ilgili açıklamalarına yer verilmemiştir. Kur'an'ın anlaşılma sürecinde yorum öncesi seviyeye karşılık gelen tefsir ameliyesinin ve ilkelerinden faydalanılan ilimlerden hareketle gerçekleşen tevil ameliyesinin iç yüzünün ne olduğu tartışması, bu

79 Kâfiyeci, *et-Teysir*, s. 2.

makaledeki tartışmaların bir adım ötesini ifade eder. Bu bir sonraki adım, Fenârî'nin “mukaddime”si gibi yöntem tartışmasını ihtiva eden eserlerin, tefsir pratiklerinin ve tefsir ilminde ilkelerinden faydalanılan ilimlerdeki belirleyici eserlerin ayrıntılı tetkiklerini gerektirmektedir.

EK 1:

İmam Beyzâvî'nin işaret ettiği üzere ayet ve hadislerden (sünen) akaide ve maarife yönelik olanlar ve insanların fiil ve hâllerine yönelik olanlar vardır. Bu ikinciler de ya birtakım şer'î hükümler ya da kıssa ve haberlerdir.

Ayet ve hadislerde, birinci konularda verilen bilgiler üzerinde tafsilatlı bir şekilde düşünerek bilgilerini ikmal eden kimse, bu hususta son olarak “ilm-i ilâhî” ve “usûl-i din” diye de anılan “kelâm ilmi”ne ulaşır.

Hüküm ifade eden ayetler de tahyîr ve iktizâ yoluyla fiillere taalluk eder. Bu hükümler ya zâhirî amellere ya da bâtinî ahvale yöneliktir. Müçtehit şer'î ahkâma ulaşmak için birinci kısımdaki zâhirî ahkâma yönelik nasları ele alır ve bu naslardan hareketle tikeller hakkında hüküm vermeye imkân veren tümel kaideleri tespit ederek bu konudaki bilgileri birtakım ek bilgilerle geliştirmek suretiyle “fıkıh usulü ilmi”ni ortaya koyar. Sonra zâhirî fiillere yönelik naslardan birtakım meselelerin çözümlenmesi için delil teşkil eden kısımları ele alarak bunları tetkik eder ve sonunda bu nasların mantûkunun mefhumundan, mefhumunun medlûlünden ve makûlünün iktizâsından yola çıkarak sayılamayacak kadar hüküm istinbat eder. Böylece “fıkıh”, “şeriat” veya “mezhep ilmi” denilen ilim ortaya konulmuş olur.

Mele-i âlâda yolculuk eden seyr-i sülûk ashâbı bâtinî ahkâma yönelik hükümleri alarak öncelikle bunların zâhir anlamları üzerine derin düşüncelere dalarlar ve sonra bu zâhir hükümleri anlayarak ve onlarla amel ederek bunların ihtiva ettiği hakikatlere ve bâtinî bilgilere ulaşma imkânı elde ederler. Daha sonra bu iki aşamalı bâtinî bilgileri müridlere nasihat olması ve seyr-i sülûk ashâbından olmayan iktibas ehline hazır bilgi olması için dile getirirler. Bu iki aşamadan ilki “tasavvuf”, “güzel ahlak”, “riyazet”, “tezkiye” ve “tahliye ilmi” diye; ikincisi ise “hakikat”, “müşahede” ve “mukâşefe ilmi” diye isimlendirilir.

Kassaslar ise en başta ifade edilen ayet gruplarından sonuncusunu ele alarak burada hikâye edilen hakikatleri parça parça ve bütün olarak işlemek suretiyle “kasas” ve “tarih ilmi”ni ortaya koyarlar. Vaizler (müzekkir) bu alandaki nasları ele alırlar ve uyarma ve müjdeleme içeren bu naslardan yola çı-

karak “tezkir ilmi”ni ortaya koyarlar. Bu yedi dinî ilim Kur’an ve hadislerden istinbat edilen ilimlerdir.

EK 2:

... Kur’an’ın hakkında bir şey söylemediği hüküm, mesele, açıklama, akfî veya sem’î hiçbir burhan yoktur. Ancak bu ibareyle, işaretle, sarahatle, kinaî olarak, hakikat veya istiare yoluyla olabilir. Yine Kur’an’daki bütün bu hakikatler müteellih filozofların metotları ile değil, dilde derinlik sahibi olan saf Arapların sanatları göz önüne alınarak ifade edilmiştir. Bu, iki büyük hikmet gereğidir: Birincisine “Onlara iyice açıklasın diye her peygamberi ancak kendi kavminin diliyle gönderdik”⁸⁰ ayetinde işaret edilmiştir. İkinci hikmet ise şudur: Hakikatleri birtakım ince delilleri kullanarak ifade etmeye çalışmak, maksadını açık bir dille ifade edemeyen acizlerin işidir. Bundan dolayı Kur’an açık bir dille inmiştir; avam onu anlayarak ittiba eder, havas ise ondaki gizli anlamlara yönelir. Bu hususta Hz. Peygamber (s.a) “Her bir ayetin bir zâhiri ve bir bâtını, her harfin bir haddi ve her haddin de bir matlağı vardır” buyurmuştur. Tüm bunlardan dolayı kimin ilimlerden nasibi çok olursa, o kimsenin Kur’an’a yönelik ilmi de o nispette çok olacaktır. Zira Kur’an’da basiret ve akıl sahipleri tedebbür ve tefekküre davet edilmişlerdir.

Tüm bunlar bilindikten sonra şimdi şöyle diyebiliriz: Kur’an’ın maksatları ya imanî ilimler ya da İslâmî amellerdir. Birincisi, Hakk’ı bilerek O’na iman etmeyi, ikincisi ise O’ndan gelen haberle amel etmeyi ifade eder. Birincisi Allah’a, meleklerine, kitaplarına, elçilerine, ahiret gününe imanı içerir ve bu konuda ortaya çıkan ilim “tevhid”, “sıfat” ve “fiiller ilmi” diye isimlendirilir. İkincisi şeriat ve ahkâma yöneliktir. Çünkü ilmin maksadı amel ve amelin mukaddimesi ilimdir. “İman edip salih amel işleyenlere ne mutlu”⁸¹ ayetinde olduğu gibi, bütün Kur’an boyunca bu ikisi birbirinden ayrı/müstağni kalmamıştır.

Yukarıda saydığımız iki aslî maksadın Kur’an’dan hâsıl olması, lafızların delaletlerini bilmeye imkân verecek olan lafzî ilimler ve lafızların mefhumları arasındaki irtibatın bilineceği akfî ilimlerle mümkündür. Bundan sonra üçüncü olarak ilmiyle amel edene verilen mevhibe ilmi gelir ki, Hz. Peygamber “Kim ilmi ile amel ederse, Allah ona bilmediklerini öğretir” buyurmuştur. Bu, “Doğru yolu bulanlara gelince, Allah onların hidayetini artırır ve onlara takva verir”⁸²

80 İbrâhîm 14/4.

81 er-Ra’d 13/29.

82 Muhammed 47/17.

ayetinde işaret edilen kâmil hidayettir. Hidayet için söz konusu olan mertebeler nasipse “İhdina es-sırata'l-müstakim” ayetinin tefsirinde verilecektir.

Kur'an'ın anlaşılması için gerekli olan lafzî ilim, kelimelerin cevher itibariyle delaletlerine yönelik ise “lûgat ilmi”, bu delaletler arasındaki münasebetlere ilişkin ise “iştikak ilmi”, şayet lafızlar, aslû'l-mana denilen, vaz oldukları manaya delalet cihetinden inceleniyorsa ve bu inceleme irab ve bina dışında kalırsa “sarf ilmi”, irab ve binaya yönelik ise “nahiv ilmi”, lafızların -“mana'l-mana” denilen ifadeleri cihetinden- hâlleri inceleniyorsa, bizzat ifadeyi inceleyen ilim “meânî ilmi”, inceleme açıklık kapalılık yönünden sözün ifade edilme yollarına taalluk ederse “beyan ilmi”, lafızların delalet ve ifade edilmelerine zâit olarak onları lafzî ve manevî bakımdan güzelleştiren hâllere taalluk ederse “bedî ilmi”dir. Kur'an lafızlarının herhangi bir delaletine taalluk etmeyerek telaffuz keyfiyetlerine taalluk eden ilim ise “kıraat ilmi”dir. Bu sekiz ilim Kur'an'ın anlaşılması için gerekli olan lafzî ilimlerdir ve bir müfessirin bunları bilmesi gerekir.

Müfessirin bilmesi gereken manaya yönelik ilimlere gelince, bunların dirayete değil de rivayete yönelik olanları “esbâb-ı nüzûl”, Kur'an'ın geçmiş milletlere dair anlattığı kıssaların şerhleriyle oluşan “kasas ve âsâr ilmi” ve “insanlara açıklayasın diye”⁸³ ayetinde atıf yapıldığı üzere, Kur'an'ın mücmelini açıklayıp tavih eden sünnete ilişkin olan “hadis ilmi”dir. Dirayete yönelik manevî ilimlerse ya aslî olan akaid ya da fer'î olan şer'î hükümler hakkındadır. Akaide yönelik olan ilimler nazarı gayretle ve aklın sınırları içerisinde burhanları araştırma çerçevesinde gerçekleşirse bu ilim “kelâm ilmi”, feyz-i ilâhîye mazhar olanlar için söz konusu olarak ilhâm-ı ilâhî ve vehb-i rahmânîye dayanırsa vehbî ilim de denilen “hakikat ilmi”dir. Bu ilim akaide değil de fer'î olan şeriate yönelikse, bu da kısımlara ayrılır: Şayet bu ilim, nâsihin mensuha, âmmın hâssa, mutlakın mukayyede, mücmelin mübeyyene, ibarenin işarete, delaletin iktizâyâ nispetlerini ve kıyas cârî olan meselelerle cârî olmayan meseleleri ele almak için lafzî delaletlerinden fer'î ahkâmı istinbata imkân veren kavâid ve usule yönelikse “fıkıh usûlü ilmi” olur. Şayet ilim fıkıh usulü içerisinde ortaya konulmuş bulunan istinbat yollarından hareketle insanlar arası ilişkilere (siyasetü'r-raiyye ve'l-akarib) açıklama getirmeye yöneliyorsa “muâmelât” ve “ukûbât ilmi”, nefsin idaresini amaçlıyorsa “ibâdât” ve “ahlâk ilmi”, bu ilimlerle sakındırma ve teşvik yoluyla başkalarını irşad etmeyi amaçlıyorsa “tezkir ilmi” olur. Bunlar müfessirin bilmesi gereken sekiz manevî ilimdir.

83 en-Nahl 16/44.

Kim bu on altı ilmi tamamlarsa tefsir ilmi içerisinde diğer ilimlerden istifadesini tamamlamış olur ve rey ile Kur'an tefsirini yasaklayan hadisin kapsamı içerisine girmez. Ancak kim bu ilimlerden tefsir noktasında vacip olmayan bazı ilimlerde eksik kalır ve eksik kaldığı bu hususlarda ilim ehlinde yardım alarak iktibaslarda bulunursa, umulur ki rey ile tefsir yapmış sayılmaz. İşaret edildiği üzere rey ile tefsir, tefsir için gerekli olan ilimleri bilmeksizin tahmin ve zanna dayalı olarak ve lafızların delaletine dayalı olmaksızın tefsire kalkışanlar içindir. Bunu yapan kimse, ilim sahibi olmaksızın Allah'ı söylediğine şahit tutmuş ve isabet etse dahi bu konudaki va'di hak etmiştir. Zira rey ile tefsir etmekten murad, bir kimsenin ifade ettiği görüşte kesinlik iddiasında bulunmasıdır. Fahrülslâm'ın "Tefsir, manayı şüpheye mahal kalmayacak şekilde açığa çıkarmaktır" ifadesi göz önüne alınırsa, bu kimse kendini vahiy sahibi yerine koymuş gibidir. Halbuki ilim olmaksızın değil Allah'ı şahit tutmak, manayı anlamak bile mümkün olmaz. Bundan dolayı Kur'an tefsirine girişen kimsenin nefsinin şerrinden, böbürlenmekten Allah'a sığınıp takvalı olması gerekir. Yine anlama konusunda eksikliği nüzûl ve vahye şahitlik eden sahabe ve selef-i salihinde değil, kendisinde bulmalıdır.

EK 3:

Bir ilme ihtiyaç duyulması, o ilmin aranır ve talep edilir bir ilim olması cihetiyledir. Bu ihtiyaç, alet ilimlerinden olmayan nazarî ilimlerde "zât itibarıyla talep edilme"de, alet ilimlerinde ise "zâtından dolayı talep edilen ilimlere vesile olma"da kendini gösterir.

Bir ilmin zâtından dolayı talep edilmesi, onda bulunan bir üstünlükten kaynaklanır. İlim veya sanatın üstünlüğü ise ilk olarak konusunun yüceliği iledir. Mesela konusu değerli taşlar olan kuyumculuk sanatı, konusu deri olan dericilik mesleğinden daha üstündür/eşref. İkinci olarak ilim ve sanatın üstünlüğü, ilimdeki maksadın üstünlüğü iledir. Maksadı insan bedenine sıhhat vermek olan tıp ilmi, çevreyi temizlemeyi hedefleyen temizlik mesleğinden daha üstündür. Üçüncü olarak bir ilmin üstünlüğü, kendisine duyulan şiddetli ihtiyaçtan kaynaklanır. Gündelik hayatın düzenlenmesi ve uhrevî kurtuluşun sağlanması noktasında bütün kulların muhtaç olduğu fıkıh ilminin, sadece hasta olan bazı insanların bazı vakitler ihtiyaç duyduğu tıp ilminden daha üstün olmasının sebebi budur.

Burada söz konusu edilen dört üstünlük sebebinden her biri, tefsir ilminde bulunmaktadır. Bir yönüyle "alet olması cihetinden" bakıldığında tefsir ilmi, "şer'î ilimlerin istinbatları için bir çıkış noktası" teşkil etmekte, sonradan ise

bizzat talep edilir hâle gelmektedir. “Nazarî olması cihetinden” bakıldığında ise tefsir ilminin üstünlüğü, öncelikle “konusunun üstünlüğü”nden kaynaklanır; onun konusu Kur’an’dır ve ileride tafsil edileceği üzere Kur’an, her hikmetin kaynağı ve her faziletin esasıdır. İkinci olarak tefsir ilminin üstünlüğü, “maksadının üstünlüğü”nden kaynaklanır. Onun maksadı, ilmî ve amelî hikmetlerin elde edilmesi ve ebedî-uhrevî saadetin kazanılmasıdır. *Fusûlü’l-d-dekâik*’te zikredildiği üzere bu ebedî-uhrevî saadet, gamsız neşe, hastalıksız sıhhat, fakirlik olmayan zenginlik ölümsüz bir hayat ile elde edilmektedir. Nazarî bir ilim olarak tefsirin üçüncü üstünlüğü “kendisine duyulan şiddetli ihtiyaç”tan kaynaklanır; çünkü dinî veya dünyevî her türlü kemal, ulûm-i şer’iyye ve maârif-i diniyyeye muhtaçtır. Bu ikisinin medânı ise, kendisine “önünden ve ardından bâtilin sokulamayacağı”⁸⁴ Allah’ın kitabını bilmektir. Öyle ki “Kime hikmet verildi ise ona çokça hayır verilmiştir”⁸⁵ ayetindeki “hikmet” lafzı, Kur’an tefsiri olarak yorumlanmıştır. (...) Durum böyle olunca, bu faslın ardından, önce her birinin esasını tefsir ilminin teşkil ettiği dinî ilimlerin faziletini mutlak olarak ele almalı, sonra ise Kur’an’ın fazileti ile ilgili konulara geçmeliyiz.

84 Fussilet 41/42.

85 el-Bakara 2/269.

The Life and Political Ideas of Grand Vezir Said Halim Pasha*

Michelangelo Guida**

The Life and Political Ideas of Grand Vezir Said Halim Pasha

This paper briefly examines the life of the Ottoman statesman Said Halim Pasha and focuses more extensively on his political ideas, stressing the Pasha's criticisms of Europe and his attempts to propose an Islamic alternative system. Despite the great influence that European political thought had on Said Halim Pasha, he advocated the use of original ideas for political reforms; however, these ideas appeared when the Islamist movement debacle was already in the making. Although his importance was realized many years later in Turkey, Said Halim Pasha's ideas are valuable but contain some incongruities with the contemporary understanding of democracy and human rights.

Key Words: Said Halim Pasha, democracy, islamism, politics, society.

Mehmet Said Halim Pasha is a fascinating Ottoman and Islamist author: he was a member of the Egyptian 'royal' family and he held several crucial political positions in Istanbul, including the Grand Vizierate in 1913. This paper will briefly examine his life and then will focus more extensively on his political ideas, stressing the Pasha's criticisms of Europe and attempts to propose an Islamic alternative system. Despite the great influence that European political thought had on Said Halim Pasha, he advocated the use of original ideas for political reforms; however, these ideas appeared when the Islamist movement debacle was already in the making. His importance was realized many years later; yet his ideas still contain incongruities with the contemporary understanding of democracy and human rights.

* I am grateful to Ş. Tufan Buzpınar, Enes Kabakçı, and Ömer Türker, who gave me the opportunity to deepen my knowledge about Prince Said Halim and to participate in the conference *II. Meşrutiyet Aydınlarının Din Algısı* held at İSAM (Istanbul) on 16 July, 2008.

** Associated Prof., Fatih University, Department of Public Administration.

Said Halim Pasha and Islamism

Said Halim Pasha was an exponent of the *İslâmcılık* (Islamist) movement that emerged in the second half of the nineteenth-century in the Ottoman Empire and which was to develop in the Second Constitutional Era.¹ In a clear statement the Pasha stresses his belief in the superiority of Islam:

We believe that Islam's moral, social, and political norms are perfectly in harmony with human nature and are consonant with it, and able to give order to life until the Day of Judgement and to the destiny of Adam's Sons. [...]

Because of this belief, we cannot accept that the development of Muslims can occur outside the principles of Islam. Our belief is as sound as the laws of mechanics.²

Indeed, many characteristics of the Islamist movement can also be found in the works of the Pasha. The first is an Islamist stand toward Europe. *İslâmcılık* was certainly a movement in reaction to the European modernization model. However, it represented an Islamic movement born “as a reaction against modernity, but more profoundly they [Islamist authors] are also an expression of modernity”;³ this is true in the sense that they were looking for an Islamic formula for the modernization and development of the Ottoman Empire, but their ideas emerged from a reformed education system and a new political environment.

Certainly European modernization represented a great source of inspiration, yet Europe also had a frightening face—with the colours of Imperialism, which was threatening the existence of the Empire, as well as (in their perception) Islam. As we will see, Said Halim Pasha was strongly influenced by Europe; however, he criticized the European capitalistic system and recognized that many Western countries were hostile to the Ottoman and Muslim world.

Despite the fact that the Pasha was a determined *İslâmcı* (Islamist), who believed in the primary role of Islam for providing a solution to social and political issues in the Muslim world, Said Halim Pasha used a very ‘secular’ discourse. Indeed, as with all the Islamist authors who were his contemporaries, we rarely encounter references to Islamic resources or the thoughts

1 Mümtaz'er Türköne, “İslâmcılık,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), 2001, XXIII, 60-2.

2 Said Halim Pasha, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, edited by M. Ertuğrul Düzdağ (Istanbul: İz, 2003), 179.

3 Ira M. Lapidus, “Islamic Revival and Modernity: the Contemporary Movements and the Historical Paradigms,” *Journal of the Economic and Social History of the Orient* (JESHO), XL, 4 (1997), 444.

of the main Muslim authorities in his writings. The Islamist authors were usually not members of the *ilmiye* but rather were educated in the modern Ottoman education system. Said Halim Pasha and his younger brother Mehmet Abbas Halim were sent to Switzerland to complete their education; here they studied political sciences for four years. Other prominent Islamist authors were trained in Istanbul in modern sciences—for example, Mehmed Âkif (Ersoy) completed veterinary school. Others participated in the classical *medrese* education system with a newly established curriculum—like Seyid Bey who also completed the *Hukuk Mektebi* (law school). Thus, the new education system led to the emergence of a new Muslim elite in the Empire as well as new approaches to religion. Moreover, what Eickelman says about the 1980s Gulf countries seems to be appropriate to this period of history as well:

With this transformation, religious authority shifts from elite specialists recognized as masters of religious texts and often inaccessible rhetorical forms to religious and political activists who seek open religious discussion and action and, whose authority is based upon persuasion and the interpretation of accessible texts.⁴

Indeed, *İslâmcılık* was attempting not only to introduce a revival of Islam, but also a new approach to religion; this implied a reinterpretation of religion and a spread of its lost values through a discourse that was now based on reasoning and persuasion, that is, one that was more suitable to the modern educated elites of the Empire. However, this new methodology was ‘secular’ and marginalized old scholars and traditions.

Another important characteristic of Said Halim Pasha is that he was an intellectual while also having wide political experience. His experience provided him with the necessary pragmatism and strength to formulate political proposals.

However, it is extremely difficult to estimate his influence on the intellectual debate and on Turkish Islamist writers of the era.

Said Halim has not only been dismissed as an ineffective statesman, but his work also has remained buried. His Egyptian princely pedigree, his preference for French over Ottoman Turkish in his writings, his staunch and methodical defence of Islam as the basis of the state, and his association with the Unionist *bêtes noires* made him an unlikely candidate for Republican veneration.⁵

4 Dale F. Eickelman, “Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies,” *American Ethnologist*, XIX, 4 (1992), 652.

5 Hasan Kayalı, “Islam in the Thought and Politics of Two Late Ottoman Intellectuals: Mehmed Akif and Said Halim,” *Archivum Ottomanicum*, XIX (2001), 309.

Despite the fact that some of his works were translated and published by Mehmed Âkif,⁶ a family friend and a famous Islamist writer, as İsmail Kara notes, "Said Halim Pasha was an original thinker, but without influence."⁷ It was only after his death, forty years after the establishment of the Republic that Ottoman and Turkish translations of his works spread among Islamist intellectuals. For instance, the most esteemed modern Turkish Muslim jurist, Hayrettin Karaman, lists *Buhranlarımız* as being the first texts he read as a student in the newly- opened schools for imams and preachers in the 1960s.⁸ However, the first edition in modern Turkish of the Pasha's works was published in 1966 by Hüseyin Rahmi Yananlı and then again in 1973 by Ertuğrul Düzdağ.⁹

Certainly, we know that the pasha had an influence outside Turkey—probably because of the fact that his works were available in French and soon afterwards in English. Muhammad Iqbal, who remembers Said Halim alongside the better-known Jamal al-Din al-Afghani in his *Javid Nama*:

The Sage of Rum, in rapture continually, his face radiant with an ecstasy of joy, said, "The East never gave birth to two better sons—the plucking of their nails unravelled our knots: Maulana Jamal, Sayyid of all Sayyids, whose eloquence gave life to stone and sherd, and passionate [Said] Halim, commander of the Turks whose thoughts matched the loftiness of his station. To offer prayer with such men is true devotion, a labour else whose hoped-for wage is Paradise."¹⁰

Moreover, a modified version of his work *İslamlaşmak* (To Islamize) was translated from the French into English by the British convert Muhammad Marmaduke Pickthall, under the title "The Reform of Muslim Society"¹¹ in the Hyderabad journal *Islamic Culture*.¹²

6 Mehmed Âkif translated his *İslamlaşmak* and *Les institutions politiques dans la société musulmane* into Ottoman Turkish and they were published in the famous review, *Sebilü'r-Reşad*.

7 Doğan Ertuğrul, "İsmail Kara: Türkiye'de Yalnız İslamcılık Düşüncesinin Tam bir Antolojisi Var," *Nehir*, 8 (1994), 65.

8 Hayrettin Karaman, *Bir Varmış, Bir Yokmuş* (Istanbul: İz, 2008), I, 255.

9 Prens Said Halim Paşa, *Fikir Buhranımız* (Istanbul: Bedir, 1966); Said Halim Paşa, *Buhranımız* (Istanbul: Tercüman Gazetesi, 1973).

10 Muhammad Iqbal, *Javid Nama*, translated by A. J. Arberry (<http://www.allamaiqbal.com/works/poetry/persian/javidnama/translation/index.htm>).

11 Said Halim Pasha, "The Reform of Muslim Society," *Islamic Culture*, I, 1 (1927), 111-135.

12 Syed Tanvir Wasti, "Said Halim Pasha—Philosopher Prince," *Middle Eastern Studies*, XLIV, 1 (2008), 97.

Life and Political Career

To better understand Said Halim Pasha's ideas, it would be useful to briefly describe his intense life and political career.¹³ Mehmet Said Halim was born in Cairo on 19 February 1864. His father—Prince Halim Pasha—was the younger son of the great reformer and founder of the Egyptian royal family, Muhammad 'Ali Pasha. When in 1866 Sultan Abdülaziz excluded Said Halim's father from the line of succession to the Egyptian throne, Prince Halim attempted a coup d'état to overthrow the Khedive Ismail. The coup was aborted and Prince Halim was exiled to Istanbul with his entire family.¹⁴

In May 1888, Prince Halim started his career in the Hamidian administration; he rapidly advanced here, probably aided by his 'title' of prince. However, this career abruptly ended five years later, when his connections with opponents to the regime were unveiled and he was sent into exile.

However, while in Istanbul, Said Halim Pasha had merely been a sympathizer of the Young Turks and had actually played no significant role in the movement until that point. During his exile in Egypt, however, he became an activist and, as supervisor for the movement, he built relations with all the branches and main leaders of the movement. He constituted a source of conspicuous donations and prestige for the Young Turks, thanks also to his good relations with British authorities and his connections with Egyptian authorities.¹⁵

With the reinstatement of the Constitution in 1908, Said Halim returned to Istanbul and his position on the Council of State. Soon after, he began his political career, becoming the mayor of Yeniköy in the ranks of the Committee of Union and Progress (CUP). On 14 December 1908, Abdülhamid II nominated him as a member of the Senate. In 1912, he was elected as CUP secretary and in the following two congresses (1913 and 1916) as party leader. Also, in 1912 he became president of the Council of State and was sent by the government in an unsuccessful mission to Lausanne to mediate a peace treaty with Italy. During the negotiations, Said Halim Pasha proposed a division of the province that lay between the Ottoman Empire and Italy to the Italian delegation. The Italians rejected this offer and demanded the cession of the entire province. In the meantime, the new government of Ahmet

13 For more extensive information: M. Hanefi Bostan, *Bir İslamcı Düşünür: Said Halim Paşa* (İstanbul: İrfan, 1992), Ahmet Şeyhun, *Said Halim Paşa: Ottoman Statesman and Islamist Thinker* (İstanbul: Isis, 2003), and Küdret Bülbül, *Bir Devlet Adam ve Siyasal Düşünür Olarak Said Halim Paşa* (Ankara: Kadim, 2006).

14 Şeyhun, *Said Halim Paşa*, 45.

15 M. Şükrü Hanioğlu, *Preparation for a Revolution, the Young Turks, 1902-1908* (New York: Oxford University Press, 2001), pp. 139-140.

Muhtar Pasha that had been established in Istanbul judged it inopportune to pursue negotiations with Italy and did not renew the appointment of Said Halim Pasha.¹⁶

In the government lead by Mahmut Şevket Pasha (23 January-11 June 1913), Said Halim Pasha became foreign minister. After the murder of Mahmut Şevket Pasha at the hands of Liberal Entente conspirators on 11 June 1913, Said Halim Pasha became grand vizier, while remaining in the post of foreign minister until 1915. His government was the longest lasting of the Second Constitutional Period; it was formed on 17 June 1913 and lasted until 3 February 1917. However, it was an unfortunate and dramatic period for the Ottoman Empire; the government had to deal with the consequences of the Balkan Wars and with the terrible years of World War I.

Despite the ideas of Said Halim Pasha, his government was certainly more 'Turkist' and implemented certain secular reforms. The *Şeyhülislamlık* (*Meşihât-ı İslamiyye*) lost any competence in the administration of justice and all tribunals came under the control of the justice minister.¹⁷ On the other hand, the CUP seemed oriented toward an Islamist policy. After the Balkan Wars, no major Christian province was left and, as Ottoman subjects were predominantly Muslims, there was no need to perpetuate Ottomanism. Nevertheless, the emphasis on Muslim solidarity might have weakened emerging Arab nationalism.¹⁸ Even if he was not a member of the emerging Turkist group of the CUP, Said Halim Pasha was a socially respectable personality and represented the Islamist wing inside the CUP; moreover, he was an Arab. "It would be fair to conclude that it was designed *inter alia* to placate Arab opinion." Indeed, it was probably only because of Said Halim Pasha's personal intervention that the break between the Amir of Mecca and the Unionists did not take place earlier.¹⁹

However, the Pasha had to face a strong internal challenge. Since the early months of 1914, Enver had sat in Said Halim Pasha's government as the minister of war and Cemal Pasha was the minister of the navy. In the 1913 Party congress, Mehmed Talat Pasha became vice-president of the party. These three figures were behind the coup of January 1913 (the *Bab-ı Âli baskısı*) and represented the rising radical wing of the party. Their po-

16 Şeyhun, *Said Halim Pasha*, 78-9.

17 Tank Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler, Cilt III, İttihat ve Terakki, bir Çağın, bir Kuşağın, bir Partinin Tarihi* (Istanbul: İletişim, 2000), pp. 295-6.

18 Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki* (Istanbul: İmge, 2001), 385-6.

19 Feroz Ahmad, *The Young Turks: the Committee of Union and Progress in Turkish Politics: 1908-1914* (Oxford: Clarendon Press, 1969), 137.

sitions seemed to be crucial in forcing the country into war, whereas Said Halim Pasha preferred neutrality.

The effects of Amir Hussein's revolt in the Hijaz on Said Halim's political career were fatal. When the Amir of Mecca, a descendent of the Prophet and a key symbolic figure in Islamic officialdom, joined forces with a non-Muslim enemy upon whom the Empire had declared *jihad*, Islamist ideology was dealt a severe blow and Said Halim Pasha was largely discredited in the cabinet. Also plans to support a revolt in Egypt—the Pasha's fatherland—against the British had failed. Consequently, Talat Pasha, who represented the Turco-Centrist wing within the CUP, replaced Said Halim in the last months of the war.

At the end of the hostilities, with all the leaders of the CUP remaining in Istanbul, Said Halim Pasha was arrested on 10 March 1919 and then put on trial by the occupying forces. On 22 May, just a week after the spread of disorder following the Greek invasion of İzmir, the pasha was transferred to a concentration camp in Malta by the British authorities. On 29 April 1921, Said Halim was freed and he travelled to Sicily. From there, however, he was prevented from going to Egypt (which, from December 1914, was formally under British protectorate) or to return to Istanbul, where the new government of Ahmet Tevfik Pasha denied him an entry visa.

Said Halim then opted to go to Rome. The Italian authorities intended to gain a greater political and economic influence in Anatolia by building good relations with leading figures of the dismantled CUP. Consequently, the Italian Foreign Ministry pressed British authorities to free Ottoman prisoners in Malta and helped them with visas and transportation. Furthermore, in January 1921, Italy sponsored a conference of 'Turkish nationalists' and in the following months many former Unionist leaders met in Rome. However, after the nationalist success in the battle of Sakarya at the end of August, the ill-informed Italian authorities concluded that the emerging authorities in Anatolia now only existed in Ankara.²⁰

Said Halim Pasha also soon realized that political events in Turkey would bring about unfavourable conditions for him. In his *L'Empire ottoman et la Guerre mondiale*,²¹ written when he was still a prisoner in Malta, Said

20 Fabio L. Grassi, "Diplomazia segreta Italo-Turca dopo la Prima Guerra mondiale: convergenze ed equivoci (1919-1920)," *Clio*, XXXIX, 1 (2003), and Fabio L. Grassi, "I profitti di un fallimento: politica ed affari segreti dell'Italia in Turchia tra 1920 e 1923," *Rassegna storica del Risorgimento*, XC, 1 (2003).

21 51-70.

Halim Pasha admired the independence struggle lead by Mustafa Kemal. In Rome, however, in his *Les institutions politiques dans la société musulmane*, he stated that he was hoping for rapid Egyptian independence and his feelings were focused on the “hard tests that the Young Egypt is facing.”²²

Said Halim Pasha did not survive to see the royal family ruling an independent Egypt. On 6 December 1921, he was assassinated close to Galeno Square in Rome by the Armenian nationalist, Arshavir Shirakian.²³

The decadence of the Muslim World

In 1917, Said Halim Pasha published *İnhitat-ı İslâm Hakkında bir Tecrübe-yi Kalemîyye* (An Essay on the Regression of Islam).²⁴ The Pasha attempted to answer the common question about the reasons for the decay of Islam, as a religion, state, and society. Since the second half of the nineteenth-century, this issue had obsessed Ottoman and Muslim intellectuals. He clearly stated that this decay was not due to Islam and even refused to answer the question of “why Islam prevented Muslim countries from developing?” He rather reformulated the question as “why do Muslims not know how to benefit from their religion?”²⁵

Indeed, he argued that other civilizations—such as the European and Japanese—developed and advanced despite their religious beliefs. If Islam itself was an obstacle to progress and development, Muslims would have remained in the same conditions prior to the acceptance of Islam. This had not happened. On the contrary, Islam represented the light of the impressive development of Muslim civilization. Yet this light had become enfeebled with time and eventually had stopped illuminating the path to knowledge and progress. Not all Muslim societies were in the same state of decay, however. The differences depended on the non-Muslim characteristics that were preserved after Islamization.

22 Saïd Halim Pacha, *Les institutions politiques dans la société musulmane* (Rome: Editrice Italia, 1921), 1.

23 *Corriere della Sera*, 8 December 1921 and 9 December 1921. Arshavir Shirakian later published his memoirs describing Dashnak’s hunt of Ottoman leaders in Rome and then in Berlin. Arshavir Shirakian, *Ktakn eñ nahataknerun* (Erewan: Adana, 1991) translated into English: *The Legacy: Memoirs of an Armenian Patriot* (Boston: Hairenik Press, 1976).

24 Under the name of Mehmet, *İnhitat-ı İslâm Hakkında bir Tecrübe-yi Kalemîyye* (Istanbul: Matba’-a-ı ‘Âmire, 1334).

25 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, 161-2.

Like all Islamists of his time, Said Halim Pasha had no doubt that Muslims misinterpreted their faith and this is why they had not been able to progress. Muslims were not capable of understanding the continuous evolution of time and the constant rise of new challenges, which needed new analyses, new explanations, and a new *ijtihad*. Muslim societies were influenced by their pre-Islamic cultures and were incapable of freeing themselves from this influence. This caused the loss of the prosperity and welfare that Islam might have provided.²⁶

Said Halim Pasha then accused a part of the clergy of bigotry and focused on the relationship between moral decay and material decay. This decay, however, “is not lethal. This decadence is neither moral nor social, but economical and consequently material and reparable.”²⁷ However, the pasha identified the beginning of the decadence with the emergence of a clergy in the Muslim world, and of a ‘scolastique.’ With time, the clergy lost curiosity in nature and natural sciences, and prevented Muslim peoples from carrying out scientific research. Eventually, this attitude created hostility among progressive elites toward the Muslim law and a desire for Westernization to find a path to progress.²⁸

Consequently, instead of rejuvenating the institutions that had made for Ottoman greatness, the new intellectual elite decided that imitation of the West would provide a swift short cut to progress. However, no one could understand that the whole experience of modernization was crucially different in Egypt and in the Empire better than Said Halim. His experience may have led him to define modernization in this way: “It was not one of empowerment, autonomy, and innovation, as it had been in Europe, but a process of deprivation, dependence, and patchy, imperfect imitation.”²⁹ Starting from these considerations, he spoke of the 1876 Ottoman Constitution in this way:

It is impossible to deny that this Chart constitutes a great error and that it does not reconcile the social, political, and spiritual conditions of the country. It even creates a threat for the Ottoman national essence [Milliyye-yi ‘Osmâniyye].³⁰

Indeed, Said Halim did not oppose modernization, but he warned against the process of imitation. In his first published work—*Meşrutiyet*—he even fur-

26 Ibid., 163.

27 Said Halim Pacha 1921, p. 22.

28 Said Halim Pacha 1921, pp. 22-4.

29 Karen Armstrong, *The Battle for God* (London: Harper, 2004), 123.

30 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, 59.

ther criticized the 1876 Ottoman Constitution, which was reinstated during the Second Constitutional era. He argued that the Constitution was a faulty imitation of European constitutional charters; this was not compatible with Ottoman society and for this reason would not help in the reform of the Ottoman state.

According to Said Halim Pasha, the wall raised between East and West was an obstacle to Muslim development. However, it would be a mistake to introduce reforms that were unfit for Ottoman society into the Empire without criticism. The mistake of the *Tanzimat* reforms was to believe that translating European law into Ottoman with minor changes was sufficient to attain prosperity in the country. Similarly, it was thought that the introduction of the French justice system was sufficient to reform Ottoman justice. Yet, the French justice system had been established on principles shaped by that society, which was certainly different from Ottoman society.³¹

Another reason for the decay, the pasha added, was the clash between the Muslim world and the Christian West. The consequent wars brought devastation and huge damage. At the same time, hostilities caused a detrimental repulsion against anything European among Muslims.³² This attitude was mainly due to European fanaticism.

Criticism of Europe

In his article *Ta'assup* (Fanaticism),³³ Said Halim Pasha switched the terms of the discussion to the relationship between Islam and bigotry. In fact, he accused Imperialist Europe of fanaticism: in the past, Europe had expressed its detestation of the East with the Crusades, the propaganda of the armies and the militant clergy—all of these had brought wars and devastation in the name of Christianity. Now, however, the propaganda against the East was in the name of modern 'civilization'.

At a time when the lands of Islam had developed and Europe was in darkness, the bright rays of Islamic science contributed to the rise of modern Europe. A sincere appraisal would have suggested that from this exchange Europe and the Islamic world could find unity and build a close relationship. Nevertheless, the Middle Ages were unfortunately the period when Europe fell under the sway of a fanatical priesthood.

31 Ibid., 57.

32 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, 164.

33 'Sırat-ı Müstakim', 4 (17/5/1328 [27/5/1910]).

Said Halim Pasha expressed a very important observation of Europe (in a relatively peaceful political context) that took place just before the Italian aggression against Libya and the Balkan Wars, but after the British occupation of Egypt (1882); he witnessed the effects of this occupation during his exile in Cairo between 1905 and 1908. According to the Pasha, the Near East was the geographical area that had suffered most from this Western assault. The cruelty, destruction and looting that characterized Western military incursions into Muslim lands resulted in the slow development of a hatred of the West on the part of Muslims; in addition there was a lack of trust for whatever came from the West. After all, the first contacts with the West in Muslim lands were with the Crusaders³⁴ and the warring priests. Their leaders lost no chance to spread falsehood and calumny about the Muslims when they returned home. The effects of this propaganda, conducted over many generations—Said Halim Pasha noticed—still appeared in contemporary Europe.

In the nineteenth-century, the concepts of ‘civilization’ and ‘progress’ constituted the new European religion. The old truths of Christianity had now been substituted by science and the “truths” of rationality; these formed a new faith for the Europeans. “Yes, the place of the old Christianity has been taken by a new religion.”³⁵ However, this new civilization, animated by a scientific racism, would justify the colonial occupations of the Islamic lands. Thus, Said Halim Pasha was also convinced that Europe had always bred hate against the Orient:

Since we are not calumniating anyone, we can state: the Crusaders' attempts have been fruitless. Indeed, the true reason behind Western hostility toward the East is the deep anger and hate for their failure to wipe out the Islamic personality [Şahsiyyet-i İslâmiyye], which has always opposed the spread of Christianity and the well-known European policy of civilization.³⁶

Moreover, European society was a selfish society that directed all its technological development toward brutality:

For four years we have been caught up in a World War in which we see the so-called most civilized nations use unimaginably destructive methods to wipe each other off the map, amid scenes of unprecedented violence and brutality. Western civilization, based on national consciousness and selfishness, appears

34 Among Islamist authors the Crusade became a very good symbol of European hostility toward Islam, which reappeared with Imperialism in nineteenth-century. Namık Kemal is the first to use the Crusade and also to identify Muslim staunch resistance with Salâh al-Dîn al-Ayyûbi.

35 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, 146.

36 *Ibid.*, 153.

to have developed sophisticated machines and technological devices for the satisfaction of the most primitive destructive feelings known to men.³⁷

Modern European technology also opened the way to disastrous wars and the creation of a profoundly unjust society.

However, because Muslims have the duty to portray a positive image of their religion and to strengthen the community, Europeans were not the only people to blame. Thus, Said Halim Pasha declared that Muslims had to unite not only against European colonialism, but also against despotic potentates who ruled over them oppressively and kept them in a state of ignorance and servility through coercion, even if one of these were the caliph himself.³⁸ Here, at this dramatic time, the Pasha not only legitimized the CUP revolution, but also propelled Muslims into a strong reaction. In the words of Mehmed Âkif:

Wake up O, Muslims! Wake up and unite; renounce your ethnic separatism. At least take a lesson from the fates of Morocco, Tunisia, and Algeria, all lost to Islam. They (the Western Powers) are also dividing Iran now! Otherwise your destiny will be the same: you will lose your independence and your country, the last of Islam will be overrun by the enemy.³⁹

Lastly, Said Halim Pasha considered the invasion of Muslim countries by Western powers not to be the cause, but rather the result of Muslim decline:

The decay of the Muslim world did not appear in all its reality and consequences until the Muslim peoples found themselves subjected by Christian peoples. The inferiority, evident in their state, attracts the invaders' attention.⁴⁰

Democracy and the Class Struggle

Said Halim Pasha defended the idea that European ideas of democracy and equality were already contemplated by Islam;⁴¹ this was something contemporary Islamists were affirming. Indeed, "from the early times we [Muslims] have lived according to the fundamental principles of democracy. Theoretically we are already a democratic nation."⁴² Although Europe knew

37 Wasti, "Said Halim Pasha-Philosopher Prince," 96.

38 Şeyhun, *Said Halim Paşa*, 39.

39 Mehmet Âkif Ersoy, *Safahat, Ediksyon Kritik*, edited by M. Ertuğrul Düzdağ (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990), 152. Translation by Şeyhun, *Said Halim Paşa*, 71.

40 Quoted in Şeyhun, *Said Halim Paşa*, 143.

41 İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri* (İstanbul: İz, 1994), pp. 108-9.

42 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, 88.

profound social injustices, the Muslim political system is based on the principle of egalitarianism among human beings. In fact, the Ottoman world never experienced a bourgeoisie or an aristocracy, whereas the West had known class struggle. Ottoman bureaucracy—to which our author belonged—might resemble the European bourgeoisie, but their commitment to duties, liberty, and independence made them free from detrimental seclusion.⁴³ Thus, “the duty assigned is not to introduce a new kind of democracy, but to apply it with greater tenacity and to develop the already existing democracy.”⁴⁴

The main difference between Islamic democracy and the European idea of democracy is that the latter emerged to provide citizens with badly needed egalitarianism, which a rigid class division had created. Consequently, “we do not share the opinion that following their [the Europeans’] example is right, because it is illogical for a society that does not know ‘aristocracy’ to conform itself to ‘democracy’.”⁴⁵ Because of the great differences that exist between the Ottoman world and Europe, the Ottomans needed to develop their own political institutions in harmony with their social principles. Moreover,

the fundamental principles of the Ottoman State form a unique entity.

The different nations, races, languages and the national peculiarities that established this state are so different that they can be explained to a European only with great difficulty. This happens because, according to European understanding, a political union can be reached only in the case of individuals bound by a community of language and religion. On the contrary, Ottoman political unity lacks community of races and languages, and generally lacks community of traditions and customs. Differently from Christian European states, Ottoman political unity, then, is not established on the nation but is established on the principle of Islamic unity and brotherhood.⁴⁶

Ottoman society not only did not experience a rigid class division, but also never recognized national identity. Said Halim Pasha made these considerations in his *Meşrutiyet*, published in 1911, even before the Balkan Wars. Overlooking the existence of non-Muslim communities in the Empire, he renounced the policy of Ottomanism (promoted also by the CUP until 1913) and laid down the basis for Islamist policies, which would be adopted by the Unionist movement when the loss of the Balkan provinces would definitely shift political attention to the core Muslim population.

In the very different historical conditions of 1918, when Arab and Turkish nationalism had become a political reality, Said Halim Pasha condemned the

43 Ibid., 62-63.

44 Ibid., 88.

45 Ibid., 66.

46 Ibid., 66-7. Emphasis is mine.

obstinacy of some Islamist intellectuals in neglecting the reality of different nations and in considering any form of nationalism as hostile to Islam. In fact, he noticed that, for many centuries, societies had come together thanks to a common language, common sentiments, a literature or a shared thought. However, if individuals considered national diversities as a reason for estrangement, the moral and spiritual common culture should prevail and bring unity.⁴⁷ The Muslim brotherhood was a superior moral common culture for Muslim societies and it imposed cooperation among different strata of the population, bringing unity between the higher stratum of society (*tabaka-yı havâs*) and the rest of the population (*avâm*). At the same time, Muslim brotherhood outshone detrimental national feelings.⁴⁸

The Muslim Political Regime

When he left his political responsibility, the Pasha concentrated himself on deepening his critique of European societies and on formulating a new idea of a Muslim state. In Rome he published *Les institutions politiques dans la société musulmane*, which represents probably his most interesting work.

According to Said Halim Pasha, the Islamic political system is established on the principle of the superiority of the Sharia and its correct enforcement. The Sharia is no more than the ensemble of social and moral law revealed to Prophet Muhammad and it is from here that human happiness is derived. It includes all natural social and moral laws; consequently, it is immutable over time and as independent from human will as the law of physics, that is, it is equal for all of humanity.

However, in contrast with the laws of physics, the Sharia cannot be understood via reasoning or observation, yet it can be vindicated by experience. In fact, men are not capable of analyzing or understanding objectively and critically all human relations without prejudice. Because of this, a revealed code is indispensable. A proof of this is given by the fact that European societies—despite the great level of development in science and technology—never knew equality.⁴⁹ Similarly, Europe has never been able to conceive a permanent social ideal. To its technological development and to the changes in material needs there always follows a new model of society. However, a model that is not constant does not consider the human being and moral values, which are permanent and independent from men's will.

47 Ibid., 207.

48 Ibid., p. 175.

49 Saïd Halim Pacha, *Les institutions politiques dans la société musulmane*, 7-11.

The European nations have never learnt the true permanent moral and social principles, also called the divine order of human life that ensures the human society a perfect stability, which means a perfect equilibrium. Without equilibrium social peace is faulty and ephemeral.

Now, the instability of a social regime is the clear result of the fact that it is impossible to satisfy a portion of society without displeasing another one, namely to back a portion of society to the detriment of another.⁵⁰

Under these conditions, the shape of the political regime is not important, because it will repeat the old conflicts inside society, namely the antagonisms among social classes that lead to violence that causes damage to the entire society. This mistake will be repeated until permanent moral values are not respected and cannot be applied impartially and liberties and equality cannot be restored into society.⁵¹

Also, Said Halim Pasha recognized that the sovereignty of the Sharia, a revealed and immutable law, is in contrast with the principle of national sovereignty and democracy. Indeed, human sovereignty implies the opportunity of the representatives of the people to modify laws or even regimes. The Sharia, though, gives people only the possibility of interpretation, which makes Islamic law flexible, but unchallengeable.

Nevertheless,

what people call the national will is really nothing but the will of the majority of the nation—it may conceivably be that of half the nation plus one vote, that is to say, the will of a very weak majority in opposition to a very strong minority, a minority almost equal to the majority.⁵²

National sovereignty, then, is given the chance of imposing its tyranny on the majority; this can openly be in conflict with common sense. If a widespread fallacious notion cannot interfere with the law of physics, it should not be able to interfere with the permanent moral and social norms.⁵³ Thus, legislation is effectively the function of the party in power and, as a consequence, is not always geared to the greatest interest of the country as a whole, but is tainted with political favours or the attempt to quash opposing parties. Here, Said Halim Pasha seems to ignore Madison and Tocqueville and his discussion on the “tyranny of the majority”. Indeed, the Pasha’s political experience in the CUP and the political context in which he writes (a few months after the publication of *Les institutions politiques* Mussolini marched

50 Ibid., 30.

51 Ibid., 30-2.

52 Said Halim Pasha, “The Reform of Muslim Society,” 116.

53 Said Halim Pasha, *Les institutions politiques dans la société musulmane*, 16.

toward Rome) probably influenced him toward a corporatist conception of society rather than a system built on individualism.

Even if the Constitutional revolution of 1908 initially led to political and economic liberalism, the request by national and religious minorities for autonomy, as well as the control of commerce by non-Muslim minorities, rapidly imposed a different understanding of economy and politics. It was during the years of the Great War and of Said Halim Pasha's government that the Unionist stressed the idea of a 'National Economy' (*Milli İktisat*) and corporatism.⁵⁴ Moreover, the Pasha's condemnations of European individualism and his emphasis on the community were not very far from those of Ziya Gökalp, the leading intellectual of the CUP and the "philosopher, the man of ideas of the Atatürk Revolution."⁵⁵ The great difference between the two authors is that Gökalp later based national solidarity and unity on pre-Islamic Turkish ethics,⁵⁶ whereas Said Halim Pasha firmly linked them to Islamic social values.

The Pasha also strongly criticized the use of representation in democracies. He argued that the task of national representation is to 'democratize' society, namely to submit the minority to the will of the majority which is pursuing its own advantages rather than a wise and honest administration of the country. In this context, the laws were enacted with the primary aim of satisfying private interests as well as party and class interests without sufficient regard for public welfare.⁵⁷

Only the Islamic state system, based on the Sharia, then, can really answer human necessities. The Sharia is the standard of ethical and social truth, and consequently the only guarantee of ethical and social justice. Indeed,

Islam's social realization is to establish a social state based on equality and liberty according to their most natural spirit and character: a social state where there is no class struggles, no rivalries among casts, where there is no need of liberty or claims for equality.⁵⁸

Every Muslim believer has the duty to control how the government fulfils its Islamic obligations. This duty can be transmitted to a Muslim parliament (*Parlement Musulman*), which will scrutinize the activity of the executive,

54 On this subject see: Zafer Toprak, *Türkiye'de "Milli İktisat" (1908-1918)* (Ankara: Yurt, 1982), particularly 17-35.

55 As Devereux writes in his introduction to Ziya Gökalp, *The Principles of Turkism* (Leiden: EJ. Brill, 1968), ix.

56 Particularly in his *Türkçülüğün Esasları* published in 1923.

57 Said Halim Pasha, "The Reform of Muslim Society," 126.

58 Said Halim Pasha, *Les institutions politiques dans la société musulmane*, 17.

but cannot have legislative power. In the parliament, solidarity and harmony will dominate because Islam does not recognize class struggle or disputes among nationalities.⁵⁹ Consequently, there is no reason for the existence of political parties, which emerged in Europe due to the different interests of social classes. The political action, though, must be addressed to the common interest of serving the *vatan* (fatherland) in perfect harmony.⁶⁰ Here, there is a further demonstration of Said Halim Pasha's underestimation of intermediate organizations and of liberal democracy.

The legislative power cannot be held by a simple assembly of representatives. As the practice of medicine can only be carried out by doctors, the legislative power can only be held by qualified people, knowledgeable of the Sharia, who possess high moral qualities. The nation will chose a legislative assembly (*Assemblée législative*) among the Muslim scholars, and this will have the duty to establish the supremacy of the Sharia.⁶¹

Said Halim Pasha omits the figure of the caliph, whom he considered to be marginal, as did Seyid Bey did in his speech for the abolition of Caliphate in the Turkish Grand National Assembly, in 1924.⁶² Said Halim put an elected institution (*le Chef d'Etat*) at the head of the executive. It was to be responsible for its actions in front of the Sharia and the nation.⁶³ The only aim was to satisfy the needs of the nation.⁶⁴

Conclusions

Said Halim Pasha is an interesting Ottoman author and one of the best representatives of the Islamist movement that emerged in the Second Constitutional Era. His family was probably of Albanian descent⁶⁵ and he was educated both in Cairo and Istanbul. He was not familiar with national identity, but his horizons were wide. As we have seen, his most important work was *Les institutions politiques* written in French (as was all his intellectual production) and his dedication was to the Egyptian nationalist movement of Sa'ad Zaglül, rather than to the more successful (but hostile) nationalist

59 Ibid., 38-40.

60 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, 81-2 and 172.

61 Said Halim Pacha, *Les institutions politiques dans la société musulmane*, 41-2.

62 Michelangelo Guida, "Seyyid Bey and the Abolition of the Caliphate," *Middle Eastern Studies*, XLIV, 2 (2008).

63 Said Halim Pacha, *Les institutions politiques dans la société musulmane*, 43-4.

64 Ibid., 45.

65 The Albanian origin of Said Halim Pasha's grandfather is contested by Muhammet Hanefi Kutluoğlu, "Kavalalı Mehmed Ali Pasha," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2002, XXV, 62.

movement in Anatolia. However, for many years he loyally fought to save the Ottoman Empire from the hands of European Imperialism.

Even if his contemporaries did not appreciate his thought, successive generations of Islamists in Republican Turkey have been and will be strongly influenced by Said Halim Pasha. However, as many of the Islamist intellectuals that followed, in his interpretation of democracy there are two basic unresolved issues: the role of the individual and the relation between national sovereignty and the Sharia. With Said Halim Pasha, society and the state always dominate over the individual. In such a case, though, it is difficult to preserve liberties and private initiative. Finally, the people's sovereignty is restricted by the immutable rules of the Sharia and even its interpretation is left to a restricted circle of scholars. After 1979, a similar solution was adopted by the Iranian *Shura-e Nigahban*, which supervised the activity of Parliament and the political and social system.

Özet

Bu makale Osmanlı devlet adamlarından Said Halim Paşa'nın hayatını kısaca inceledikten sonra siyasi düşünceleri, Batı eleştirileri ve alternatif bir İslâmî sistem önerisi üzerine yoğunlaşmaktadır. Said Halim Paşa Batı siyasi düşüncesinin derin etkilerini taşımasına rağmen siyasi reformlarda yerli kaynaklardan yararlanmaya çalışmıştır. Fakat onun önerileri, İslamcı hareketin güç kaybetmeye başladığı dönemde dile getirildiğinden yeterince dikkate alınmamış ve bu önerilerin önemi Türkiye'de yıllar sonra kavranmıştır. Said Halim Paşa'nın düşünceleri çok değerli olmakla birlikte çağdaş demokrasi ve insan hakları anlayışıyla bir kısım uyumsuzluklar içermektedir. Makalede bu uyumsuzluklar tahlil edilmektedir.

Ebû Hayyân et-Tevhîdî'de Bilgi - Fiil İlişkisi ve İlâhî İnâyet*

İbrahim Halil Üçer**

Knowledge - Action Relationship and Divine Benevolence in Abû Hayyân al-Tawhîdî

The basic problem in the thought of Abû Hayyân al-Tawhîdî is that of humanity. Tawhîdî, who considers the human problem to be one of becoming perfect, deals with the problem of whether it is possible to be perfect in a world of composition-decomposition when discussing how people become perfected. In this framework, he questions the nature of the relationship between the knowledge of how people can obtain perfection and the physical powers that are responsible for the execution of the actions necessary for human beings to be perfect. According to Abû Hayyân al-Tawhîdî, in contrast to Socrates and Aristotle, who discuss the same problem, there is no direct relationship between knowledge and action. The thing that makes it possible to turn virtuous knowledge into virtuous action is divine benevolence. After searching for the answer to the question of what the relationship between knowledge and action is in the traditions of kalam and philosophy, Abû Hayyân al-Tawhîdî finally decides on the tasawwuf approach; this in turn reminds us of Abû Hâmid al-Ghazzâlî and contains some aspects of moral thought that came after him.

Key Words: Tawhîdî, knowledge, action, perfection, virtue.

Bilgi-fiil ilişkisi, antik dönemden bu yana ahlak felsefesinin en temel sorunlarından biri olagelmıştır. Sorunun tarihi, esas itibarıyla bilme ile yapma arasında özdeşlik, zorunluluk veya zorunsuzluk ilişkisi bulunduğu şeklinde özetlenebilecek cevaplardan oluşur. Sokrat, Platon ve Aristo'nun ahlak felsefelerinde merkezî önemi haiz bu sorun, Fârâbî, İbn Miskeveyh ve Ebû Süleyman es-Sicistânî gibi Müslüman filozoflar tarafından da ahlak felsefesinin ana sorunlarından biri olarak tartışılmıştır. IV. (X.) yüzyıl Bağdat'ında yaşamış bir edip-filozof¹ olan Ebû Hayyân et-Tevhîdî (330-414/942-1023) ise "Bilgi ile

* Makaleyi okuyup katkılarda bulunan Yrd. Doç. Dr. Ekrem Demirli ve Dr. Ömer Türker'e çok teşekkür ederim.

** İSAM Bursiyeri (doktora öğrencisi).

1 Ebû Hayyân et-Tevhîdî'yi "ediplerin filozofu, filozofların edibi" olarak değerlendiren kişi Yâkût el-Hamevî'dir. bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ: İrşâdû'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), XV, 5; Bununla birlikte klasik dönem felsefe tarihi müelliflerinden neredeyse hiçbiri Ebû Hayyân et-Tevhîdî'yi felâsife tabakası içerisinde zikretmez. Ondan ancak kendisinden aktarımda bulunduğu filozoflarla ilgili

erdem arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır?” ve “Bilme, yapmayı gerektirir mi?” soruları üzerinden, beşinci yüzyılın ünlü düşünürü Gazzâlî’yi andırır bir şekilde kelâm, felsefe ve tasavvuf gibi dönemin hâkim düşünce gelenekleri içinde gerçekleşen bir hakikat arayışına girmiştir. Bu hakikat arayışında “insan için sorun teşkil eden en önemli meselenin yine insan olduğu” şeklindeki fikir, nirengi noktası olarak alınmış ve insan sorunu da onun yetkinliği çerçevesinde söz konusu edilmiştir. Bu bağlamda Tevhîdî’nin bütün eserlerinde irdelediği en önemli mesele, “Oluş içerisinde kemal mümkün müdür?” sorusu içerisinde anlam kazanır. Bu soru ve ilişkili olduğu sorun alanlarının teşekkülüne sebep olan hâl ise, bir kez “oluş” a katılmanın “zıtlık” larla mâluliyeti beraberinde getirdiğine ilişkin derin bir şuurla birlikte ortaya çıkar. Böylece temelde fizik-metafizik, teori-pratik ve bilgi-fiil ilişkisi bağlamında tezahür eden uyumsuzluklar üzerinde yoğunlaşan ve insan tabiatına bitişik, birbiriyle uzlaşmaz görünen durumları söz konusu eden bu düşünce, doğal olarak bu zıtlıkları aşma yönünde bir gayrete matuf olarak şekillenmiştir. Bilgi-erdem ilişkisi sorunu da insanın yetkinliğiyle ilgili bu temel kaygı durumundan neşet eden bir mesele olarak Tevhîdî düşüncesinin merkezinde yer alır. Ne var ki şimdiye dek Tevhîdî hakkında yapılan çalışmalarda, onun düşüncesinin ana temasını oluşturan bu soruna ilişkin görüşlerinin incelenmiş olduğu söylenemez.² Bu nedenle bu makalede Ebû Hayyân et-Tevhîdî’nin bilgi ile fiil arasındaki ilişkinin mahiyetine dair görüşleri tartışılacak ve söz konusu soruya verdiği cevap ortaya konulacaktır.

Tevhîdî’nin bilgi ve fiil arasındaki ilişkiyi sorgulamasına yol açan şey, bireyin nasıl olup da yetkin bir insan olabileceğine dair sahip olduğu teorik çerçeve ile olgusal bir durum olarak kendi tecrübeleri arasındaki çelişkiyi fark ederek bu çelişkiyle ilgili sorun alanlarını düşüncesinin merkezine almasıdır. Tevhîdî’nin bu çelişkinin farkına varması, yaşamını yönlendiren tercihlerin bir ifadesi olarak fiillerine ilişkin sahip olduğu kavrayışın, fiillerinin “olması gere-

olarak bahsederler. Buna rağmen özellikle ehl-i hadisten İbnü’l-Cevzî, İbn Hacer, Zehebî ve İbn Teymiyye gibi müellifler onu felsefeyle ilgisi bağlamında değerlendirirler. Klasik kaynakların bu çerçevede bir değerlendirmesiyle ilgili olarak bk. İbrahim Halil Üçer, “Ebû Hayyân et-Tevhîdî ve Felsefî Kişiliği” (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), s. 11-14; Marc Bergé, “Histoire des études tawhidiennes du IV^e/X^e s. au milieu du XIII^e/XIX^e. Etude chronologique et critique des sources anciennes”, *Annales Islamologiques*, 13 (1977), s. 73-100.

2 Ebû Hayyân Tevhîdî hakkındaki çağdaş araştırmaların değerlendirilmesi için bk. Üçer, “Ebû Hayyân et-Tevhîdî”, s. 15-26. Bu çalışmaların ayrıntılı bir dökümü için bk. Marc Bergé, “Essai de bibliographie tawhidiennne de 1883 a 1965: Tableau chronologique-etude statistique et classement liste alphabétique”, *Livre du Centenaire 1880-1980* (Caire: Institut Français d’Archéologie orientale du Caire, 1980), s. 369-82; Abdülemîr el-A’sem, *Ebû Hayyân et-Tevhîdî fî Kitâbi’l-Mukâbesât* (Beyrut: Dârü’l-Endelüs, 1983), s. 25-34.

ken” ile “olan” arasında bir tercihte bulunması gerektiği her seferinde “olan”a teslim olduğunu açığa çıkartmasıyla olmuştur. Burada “olması gereken” ile “olan” arasında bir gerilimin bulunduğu dikkat çeker. “Olması gereken” daha yüksek bir iyinin, “olan” ise birinciye nispetle daha aşağı bir iyinin veya kötünün ifadesi olarak görünür.

Bu bağlamda Tevhîdî’nin nasıl yetkin/iyi bir insan olunabileceğine dair sahip olduğu düşüncenin, öncelikle insan mahiyetinin ne olduğuna ilişkin bir tanım, bu insan tanımı merkezinde teşekkül eden bir erdemler ve erdemsizlikler şeması ve mahiyetinin farkına vararak iyi bir insan olmak üzere erdemleri elde edecek insan ayrımı üzerine kurulu olduğu görülmektedir. Bu düşünceye göre yalnızca mahiyetine nispetle belirlenen bir gayelilik içerisinde davranan kişi iyi bir insan olabilir ve iyi insan olmak türüne mahsus kemali bilfiil gerçekleştirmek anlamına gelir. Bu kemal gerçekleşmediği takdirde insanın bilkuvve yetkinlikleri bilfiil hâle gelemeyecek ve dolayısıyla fert, insan tanımına sahip olsa bile yetkin bir insan olamayacaktır. Bu noktada dikkatimizi çekmesi gereken şey, iyi bir insan olmanın “iyi bir insan olma gücüne sahip olan insanı” aşan tanımlanmış bir çerçeveye işaretle anlam kazandığıdır. Bu anlamıyla iyi insan olmamızı mümkün kılacak mahiyet, kuvve olarak insanda mevcut olduğu hâlde tahakkuk etmesi belli bir çaba gerektirmektedir.

Böyle bir çerçeve içerisinde, “olması gereken”in ne olduğunu bildiği hâlde, dahilî veya haricî saiklerle “olan”a teslim olmuş bir irade ahlakî başarısızlığı doğurur. Tevhîdî’nin üzerinde durduğu şey işte bu ahlakî başarısızlık olup bu türden bir başarısızlık ancak daha iyi olan ile olan arasındaki ayrım veyahut daha asil ve şerefli olan ile bayağı olan arasındaki ayrım temelinde anlam kazanır. Asil ile bayağı olan arasındaki bu ayrım ise, esas itibariyle Tevhîdî’nin nefis teorisiyle yakından ilişkili olan gurbet tanımından doğar.³ Tevhîdî açısından gurbet hâli, insan nefsinin bir bedende ve insanın da dünyada gurbette bulunduğuna ilişkin bir şuurdan neşet eder.⁴ Buna göre şerefli ve asil davranışlar insanın mahiyetine denk gelen mücerret nefse nispetle tanımla-

3 Ebû Hayyân et-Tevhîdî’de gurbet meselesine ilişkin bir değerlendirme için bk. Vedâd el-Kâdî, “el-Garîb fi İşârâtü’t-Tevhîdî”, *Mélanges de l’Université Saint-Joseph*, 50/2 (1984) s. 127-59. Adından da anlaşılacağı üzere bu makalede konu, sadece *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*’deki birkaç sayfa içerisinde geçtiği kadarıyla ve Tevhîdî düşüncesine mahsus meselelerle ilgisi kurulmaksızın ele alınmıştır.

4 Tevhîdî’ye göre ilâhî bir cevher olarak nefsin kaynağı Gerçek Varlık’tır. Bundan dolayı nefis, cisim gibi zamana ve mekâna tâbi olmayan mücerret ve basit bir cevherdir. bk. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ’ ve’l-muânese*, nşr. Ahmed Emîn ve Ahmed ez-Zeyn (Beyrut: el-Mektebetü’l-asriyye, 1373/1953), III, 202. Tevhîdî’nin nefis ve beden ilişkisi hakkındaki görüşleriyle ilgili olarak ayrıca bk. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, nşr. Ali Şelak (Beyrut: Dârü’l-medâ li’t-tubâa ve’n-neşr, 1986), s. 186, 231-2.

nirken, bayağı ve birincisine göre değersiz davranışlar insanın cisimsel mahiyetinden kaynaklanır. Bu anlamıyla ahlakî başarısızlık, zorunlu bir insanlık durumu olarak gurbetin beraberinde getirdiği bir şeydir ve ancak insanî davranışlar alanında ortaya çıkabilir.⁵ Tek boyutlu tabii varlık alanında veyahut aklî varlıklar sahasında bu türden bir gurbet durumundan söz edilemeyeceği gibi; ahlakî başarısızlıktan da söz edilemez.⁶ Hâl böyle olunca, erdemın ne olduğu bilindiği hâlde, erdemsizliklerle malul olma anlamında ahlakî başarısızlık, insanın ahlakî doğasını açığa çıkaran bir şey hâline gelmektedir. Tevhîdî, bilgi-fil ilişkisini düşüncesinin odağına yerleştirmek suretiyle, aslında insana özgü bu ahlakî doğayı açığa çıkartacak bir tartışma alanını gündeme getirmiş olmaktadır.

Tevhîdî karşı karşıya kaldığı bu ahlakî başarısızlık durumunu kendine has üslubuyla oldukça açık bir biçimde dile getirir. Buna göre o, insanın cismanî arzu ve isteklerini nâtık nefsin kontrolü altında terbiye ederek onlar karşısında en azından mesafeli bir duruş sergilemediği müddetçe yetkinliği elde edemeyeceğine inanmaktadır. Ne var ki, bu inanca sahip olmasına rağmen nefret ettiği, bir daha dönmemek üzere uzaklaşmak istediği, bir parçası olarak kalmaktan mutsuzluk duyduğu bu cisimsel doğaya içten içe aşk derecesinde bir bağlılık duyduğunu hissetmektedir.⁷ Bu durumda o, nâtık nefsin kemal talebi ile cismanî arzu ve istekler arasında kalmakta ve cisimsel arzuları tatmine yöneldiği her seferinde istediği şeyin iyi olmadığını bildiği hâlde, onu istemekten kendisini alıkoyamadığı bir durum içerisinde kalmaktadır. Fakat Tevhîdî'nin yaşadığı iç sıkıntısı, sadece onu bir çelişki veyahut kendi doğasından kaynaklanan bir trajedi içerisinde bırakan bu durumla ilişkili değildir. Bir çelişkiyi göze alarak yöneldiği dünya nimetlerine elini uzattığı her seferinde, bunların buharlaşıp gittiğini fark etmesi onu başka bir gerilime daha sürükler.⁸

5 Tevhîdî, filozof Nüşecânî ile bir muhaveresinde bu konuyu ele alır. bk. *el-Mukâbesât*, s. 127-8.

6 Tevhîdî, gurbetin insan varlığının zorunlu bir boyutu olması dolayısıyla insanın karşı karşıya bulunduğu bu ahlakî başarısızlık tehlikesinin, insan dışındaki varlıklarda mevcut olmamasından dolayı bazı insanların insan olmayı bir yük ve ağırlık olarak görebildiklerini ifade eder; bk. *el-Mukâbesât*, s. 128-9.

7 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Hevâmil ve's-şevâmil*, nşr. Ahmed Emîn ve Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Lecnetü't-te'lif ve't-terceme, 1370/1951) s. 24-25, 247.

8 Bazı müellifler Tevhîdî'nin dünya nimetlerini kötülediği hâlde, onlara el uzatmaktan kendini alıkoyamayarak bu nimetlere yönelmesini, ahlaksızlık olarak değerlendirmekte ve buradan yola çıkarak onun gerçekte bir sûfi olmadığını ispat etmeye çalışmaktadır. Yûsuf Zeydân Tevhîdî'nin sûfi mi yoksa filozof mu olduğunu incelediği bir makalesinde, Tevhîdî'nin 'gerçekte' sûfi olmadığı şeklindeki iddiasını, düşünürümüzün içinde bulunduğu ve gerçekte onun arayışına temel teşkil eden bu çelişki durumlarına dayanarak ispatlamaya çalışır; bk. Yûsuf Zeydân, "Hel kâne't-Tevhîdî sûfiyyen ev feylesüfen", *el-Ebhâs*, 5/1 (1996), s. 100-110. Fakat bu durumları, Tevhîdî düşüncesinin temel sorunlarını ve nihayetinde onun arayışını yönlendiren kaygı hâlinin ortaya çıkmasına sebep olan gerilimi doğuran şeyler olarak görmek daha doğrudur.

Bu durum *el-İşârât*’ta şu şekilde dile getirilir: “Hâlîme gelince, nereden bakarsam bakayım kötü. Çünkü dünya, kendisine dalanlardan olmam için bana bir şey vermedi, ahiret ise beni ahirete çalışanlardan kılacak kadar kişiliğime galip değildi.”⁹ Yine *el-İşârât*’ta o, kendi hâlini anlattığı satırlarda, dünyada ve bir bedende garip olmanın beraberinde getirdiği gerilimi ve bu gerilim içerisinde kemal elde etmenin imkânsızlığını şu şekilde anlatır: “Dışım ve içim birbirine ne kadar da benziyor! Bunlardan ilki o denli kire ve pislîğe bulanmış ki, bana yaklaşmak isteyen hiç kimse yok. Diğerinin ise gurur ve kibriden geçilmiyor, (beni) doğru yola ulaştıracak hiçbir tarafı kalmamış...”¹⁰

Ebû Hayyân et-Tevhîdî’yi böyle bir gerilim içerisinde bırakan şeyin, karşı karşıya kaldığı ahlakî başarısızlık olduğu açıktır. Bununla birlikte o, bu gerilimi modern bazı düşünürlerde olduğu gibi varoluşun özü olarak tasvir etmekle kalmaz. Aynı zamanda bu gerilimi aşmak üzere gayret sarf eder. Zira bu düşünencenin en önemli problemi “insan”dır ve insan sorunu da en temelde bir yetkinleşme problemi olarak ele alınır.¹¹ Bu bağlamda Tevhîdî’nin arzusu, bir kez varolmuş olmanın insana yüklediği mesuliyeti üstlenerek kendi gayesine doğru yönelmiş yetkin bir insan olmaktır. Ne var ki, insana özgü türsel yetkinliğin elde edilmesini mümkün kılacak erdemlerden uzak olduğunda, aslında yetkin bir insan olma imkânı kaybedilmiş olmaktadır. İşte bu noktada Tevhîdî, erdemleri kaybetmenin insan olmanın anlamını ve dolayısıyla bir gayeyi kaybetme anlamına geldiğini fark eder ve erdemsizlikler içerisinde kaldığı bir anda şu soruyu sorar: “Erdemin ve erdemsizliklerin ne olduğuna ve erdemin nereden, nasıl elde edileceğine dair sahip olduğum bilgi, erdemli olmamı ve erdemsizliklerden kaçınmamı gerektirmiyor?”.

Burada Tevhîdî, temelini Meşşâî ahlak felsefesi içerisinde bulduğu hâlde, bu felsefenin cevaplayamayacağı kanaatinde olduğu bir soru sormaktadır. Tevhîdî’nin öncelikle bir soru formunda dile getirdiği bu problem gerçekte Meşşâî ahlak düşüncesine yabancıdır. Zira bu soru Sokratik erdem teorisi açısından olduğu gibi, her ne kadar *Nikomakhos Etik*’te “kendine hâkim olamama” başlıklı bir bölüm açsa da Aristocu ahlak düşüncesi açısından da çelişik ve anlaşılmaz bulunacaktır.¹² Şöyle ki Sokrates, Tevhîdî’nin ifade ettiği şekliyle bir

9 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İşârât*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Küveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1981), s. 61.

10 Tevhîdî, *el-İşârât*, s. 61-62.

11 Tevhîdî, insanın en önemli meselesinin yine insan olması gerektiğini şu şekilde ifade eder: “İnsan, insan oluşu mesele edinen varlıktır” (el-insânü mâ eşkele aleyhi'l-insân); bk. *el-Hevâmil*, s. 180.

12 Bildiği hâlde yanlış yapma anlamında ahlakî başarısızlığın Aristocu çerçeve açısından “mantıksal olarak” imkânsızlığına dair bk. Alasdair MacIntyre, *Etiğin Kısa Tarihi*, trc. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yay., 2001), s. 87. Başka bir yerde MacIntyre Tevhîdî’nin

insanın kendine hâkim olamayarak hazza kapıldığını söyleyenlerin görüşünü “gülünç ve saçma” bularak bildiği hâlde başka türlü davranmanın mümkün olmadığını ifade etmektedir.¹³ Aristo ise Sokrates’in aksine, kendine hâkim olamamaktan dolayı yanlış yapmanın mümkün olduğunu ifade eder ve *Nikomakhos Etik*’te bu konuya ayrı bir bölüm hasrederek Sokratik çelişkiyi aşmaya çalışır. Aklî-hissî, teorik-pratik, bilkuvve-bilfiil ve küllî-cüzî ayrımlarına dayanarak sorunu çözmeye çalışan Aristo da Sokrates gibi yanlış yapmanın, bilgi yokluğu durumunda olabileceğini ifade eder. Ondan farkı, bu bilginin “bir tür bilgi” olduğunu söylemesidir. Ne var ki yanlış yapmanın, ‘bir tür bilginin’ yokluğunda mümkün olabileceğini ortaya koymakla birlikte, David Ross’un da belirttiği gibi, bu tür bir bilginin “nasıl olup da var olmadığını” açıklayamaz. Bu şekildeki söz konusu ayrımlar, Sokratik çelişkiyi açıklama, kısmen de haklı çıkarma yolunda kullanılmış ve Aristo’yu Ross’a göre problemle ilgili gerçek görüşüne uymayan formel bir teoriye götürmüştür.¹⁴

Meselenin bir bilgi sorunu olarak ele alınamayacağını açıkça ortaya koyan belki de en önemli filozof Fârâbî’dir. Fârâbî Sokratik çelişkiye nazarî akıl-amelî akıl ve aklî-ahlakî erdemler ayrımı yoluyla çözüm bulmaya çalışır.¹⁵ Ona göre ahlakî faziletler sadece düşünceyle elde edilemez; bunların ortaya çıkması için sürekli tecrübe sayesinde itiyatların kazanılması gereklidir.¹⁶ Nazarî aklın ve nazarî faziletlerin ahlakî faziletleri ortaya çıkarmasından söz edilemez; hatta onlar ahlakî faziletlerin hangi durumlarda ne şekilde ortaya çıkacaklarına dair bilgiyi de vermezler. Ahlakî faziletlerin ne oldukları ve nasıl elde edilecekleri hakkındaki bilgi, aklın fikir kuvvesinden elde edilir ve bu kuvvenin fazileti, ahlakî faziletlerin ne olduğunu ve nasıl elde edileceğini bilmektir. Bununla birlikte fikrî faziletler de ahlakî faziletlerin muharriki değildir. Yani fikrî faziletlere sahip olan kişinin ahlakî faziletlere sahip olma zorunluluğu yoktur. Bu an-

bahsettiği türden bir çelişkinin, Aristo’ya göre ancak bireylerdeki kusurlu karakterler ya da akılsız siyasî düzenlemelerin sonucu olabileceğini ifade eder. Bu durumda bahis konusu çelişkiden doğan trajedi, Aristo açısından temel bir insanlık hâli olarak değerlendirilemez ve bu türden trajik bir açmazın kabulünün belirtisi olan, belirli durumlarda Tannsal olana başvurma gerçekte hiçbir anlam ifade etmez; bk. Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, trc. Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2001), s. 235-6. Konuyla ilgili olarak bk. Mehmet Türkeri, “Aristoteles’in Etiğinde Nefsine Hakim Olma ve Erdemle İlişkisi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21 (2005), s. 77-94.

13 Platon, *Protagoras*, trc. Nurettin Şâzi Kösemihal (Ankara: Maarif Vekâleti, 1943), 354e-355c.

14 bk. David Ross, *Aristoteles* (London: Routledge, 1995), s. 232.

15 Aklın kısımları, fikrî gücün işlevi ve erdem türleri hakkında Fârâbî’nin düşüncelerinin ayrıntısı için bk. Fârâbî, *Kitâbü’s-Siyâseti’l-medeniyye*, nşr. Fevzî M. en-Neccâr (Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1986), s. 50; *Fusûl münteze’a*, nşr. Fevzî M. Neccâr, (Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1986), s. 50-55.

16 Fârâbî, *Fusûl münteze’a*, s. 30, 54-55.

lamda fikrî faziletler, ahlakî faziletlerin ilkesi vazifesini görür. Adil olma, cesur olma, cömert olma gibi ahlakî faziletler en temelde tederrüb, sürekli tecrübe ve itiyat ile elde edilir. Fârâbî insanda iki katmanlı bir irade ve bir de ihtiyar bulunduğunu ifade eder. Arzunun duyu ve tahayyülden kaynaklandığı durumda ortaya çıkan irade, hayvanlarda da vardır ve yaratılıştan gelir. Arzunun düşünme gücünden kaynaklandığı durumda ortaya çıkan ihtiyar ise sadece insana mahsustur.¹⁷ Buna göre tamamen duyuyla ilgili olan bedensel arzu ve istekleri kontrol ederek onları fikrî kuvvenin öngördüğü faziletlere ulaştırma, ihtiyarla değil; iradeyle ilgili bir şeydir. Bu bakımdan aklî faziletlerin aksine, ahlakî faziletler bedensel birtakım alıştırmalar ve tecrübe yoluyla irademize itiyat kazandırmakla elde edilir.¹⁸

Fakat Ebû Hayyân et-Tevhîdî dünyevî arzu ve isteklere yön veren şehvet ve gazap güçlerinin ve bu arzu ve isteklerin nesnesini teşkil eden varlıkların natık nefse veya insandaki ilâhî cevhere tahakküm etmesinin önüne salt irade terbiyesi ile geçilebileceği kanaatinde değildir. O, *el-Hevâmil ve's-şevâmil*'de *Tehzîbü'l-ahlâk* müellifi İbn Miskeveyh'e ilâhî bir cevher olan nâtik nefsin cismânî heva ve arzulara galip gelmesi gerektiğinden hareketle, fikrin uykuda olduğunu fakat hevânın sürekli uyanık kaldığı şeklinde bir görüş aktararak bunun sebebini sorar. Sonrasında fikrin akıldan geldiğini ifade ederek, onun daha yüce olduğu hâlde aşağılık bir maddeden kaynaklanan şeyin ona galip gelmesini hayretle karşılar ve doğru yolu göstermesine rağmen aklın yolunun tutulmadığını, fakat düşman olduğu bilindiği hâlde hevânın takip edildiğini söyler.¹⁹ Tevhîdî'nin sorusu meseleyi bilgi probleminin ötesine taşıyarak bir irade sorunu olarak ele almak için bir fırsattır. Fakat İbn Miskeveyh'in Meşşâî ahlak sistemi içerisinde gerçekte bu türden sorulara vereceği bir cevabı yoktur ve Tevhîdî'ye yaptıkları hatalardan dolayı insanları kınamamasını söyler. Bunu ifade ederken insanların bildikleri hâlde hata yapabileceğini kabul etmiş olur, fakat böyle bir hatanın sebebini insandaki cisimsel arzuların daha güçlü olması şeklinde ortaya koyarken gerçekte Aristocu çerçevenin dışına çıkmış

17 Fârâbî, *Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye*, s. 72; Fârâbî, *Kitâbü Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla*, nşr. Albert Nasrî Nâdir (Beyrut: Dârü'l-Meşrk, 2002), s. 105-107.

18 Fârâbî'ye göre nazarî kemalin elde edilmesi, sadece nazarî faziletlerle olmaz. Nutuk gücünün yetkinleşmesi, yani insanın saadete, cisimden mücerret varlıklar mertebesine ulaşması, varlığını devam ettirmede (kıvâmında) maddeye ihtiyaç duymayacak dereceye gelmesi ile mümkündür. Bu dereceye ulaşması ise nazarî faziletlerin yanı sıra, bazısı fikrî, bazısı bedenî olan iradî fiiller ile mümkün olur; bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 106. Hatta nazarî aklı yetkinleştirmeye çalışıp da amelî aklı ihmal edendense amelî aklı yetkinleştirdiği hâlde, nazarî aklını yetkinleştirememiş kişi, filozof adını almaya daha layıktır; bk. Fârâbî, *Fusûl münteze'a*, s. 100. Zaten birinci kısım fasık olarak nitelenir; bk. Fârâbî, *Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye*, s. 103-104.

19 Tevhîdî, *el-Hevâmil*, s. 264.

olur.²⁰ Zira Aristocu çerçeve açısından tıpkı Sokrat'ta olduğu gibi cisimsel arzular hiçbir zaman bilfiil bir bilgiye tahakküm edecek güce sahip değildirlir.

Yine Ebû Hayyân et-Tevhîdî *el-Mukābesât*'ta hocası Ebû Süleyman es-Sicistânî'ye sorduğu bir soruda bu problemi daha açık bir biçimde dile getirir. Burada o, Sicistânî'ye akıllı ve bilgili bir kişinin niçin pişman olacağı şeyler yaptığını sorar.²¹ Sicistânî ise verdiği cevapta “fikir” ve “reviyye”nin insanın mülkü olmadığını, ona temlik edildiğini; yani başkası tarafından ona verildiğini ifade ederek fikir ve reviiyenin insanın mülkü olması durumunda hata etmeyeceğini ve pişmanlık duyacağı şeyler yapmayacağını söyler. “Ne var ki” der “Bunlar insana temlik edildiğinden dolayı bu mülkün bir kısmı mâlikte kalmıştır.” Bu bakımdan insan eksik olduğundan, bazı hatalar yapabilir. Sicistânî'ye göre insanın hata yapmasının en önemli sebeplerinden biri, sahip olduğu bilginin kendisini hatadan koruyamadığını görerak Allah'a muhtaç olduğunu hatırlamasıdır. Bu şekilde insan, Allah'a döner ve ondan yardım ister. Bu durum rubûbiyetin, dolayısıyla da ubûdiyetin bir gereğidir. Sicistânî'ye göre bu açıklamayı, ancak bir vadide helak olup gittikleri veya büyük bir okyanusun sularında boğuldukları hâlde Allah'ı hatırlarına getirmeyenler inkâr edebilir.²²

Söz konusu probleme Sicistânî'nin getirdiği çözüm, dikkat edilecek olursa, önceki filozofların görüşlerinden ayrılmakta ve Tevhîdî'nin *el-İşârât*'ta serdedeği görüşlerle ilgili ipucu vermektedir. Sicistânî, insanın akıldan ibaret olmadığını ifade etmektedir. İnsan bir “akıl” olmadığı ve nâtık nefis bir cisimle birleşmiş olduğu için, akılda elde edilen yakîn, duyu sahasına intikal ettiğinde parçalanmakta ve sahip olduğu kesinlikten çok şey yitirmektedir. Tam da nazârî kemal olarak adlandırılabilir olan yakîn ve burhan mertebesinde bile insan kendisine hâkim olamıyorsa, ahlakî kemal nasıl gerçekleşecektir? Bu soruya verdiği cevapta Sicistânî kendisinden önceki filozoflardan ayrılarak, Tevhîdî'nin de ifade ettiği üzere, sûflilere ve dinî açıklama tarzına yakınlaşır.²³ Ona göre, insanı bir beden ve nefisten mürekkep olarak yaratan Allah, onun mürekkep bir varlık oluşunda aynı zamanda bir hikmet halk etmiştir. Bir nâtık

20 Tevhîdî, *el-Hevâmil*, s. 26-27.

21 Bu soru, Tevhîdî'nin tam da bilgi-fiil irtibatsızlığı problemini veya Aristo'nun deyişiyile “kendine hâkim olamama” sorununu ele aldığı göstermektedir: “Akıllı, hikmet, sebat, tecrübe ve maharet sahibi bir kişi nasıl olur da pişman olacağı bir şey yapar? [Akla] Tâbi olarak onu takip etmesi gereken bir şeyi [şehvet ve gazap gücünden kaynaklanan arzu ve istekleri] nasıl olur da öne geçirir ve aklının, kendisinden uzaklaşarak kaçtığı, dininin ve mürüretinin kerih gördüğü, âdetinin inkâr ettiği, kendisi dışındaki kişilerin nasihat ederek onu menetmeye çalıştıkları bir fiili irtikap eder? Bu durum onun ihtiyar ve istitaatıyla gerçekleşmiş olup engelleyici bir bağ ve gem vazifesi gören, hâkim ve önder vasıflarıyla nitelenmiş akla sahip olmasına rağmen o, bu fiili işlemiştir.” bk. *el-Mukābesât*, s. 115.

22 Tevhîdî, *el-Mukābesât*, s. 115.

23 bk. Tevhîdî, *el-Mukābesât*, s. 115.

nefisten veya akıldan ibaret olmadığı için insan hata yapacak ve aklının kendisini hatadan bütünüyle koruyamadığını görerek Allah'a muhtaç olduğunu anlayacaktır. İnsanın bir "kul" olarak "Rabb'ine" nispetle tanımında ortaya çıkan bu muhtaçlık, ahlaklılığa ilişkin kavrayışa yeni bir boyut katarak Aristocu erdemler şemasına yeni erdemler eklenmesini zorunlu kılacaktır.

el-İşârât'ta Tevhîdî bu muhtaçlık durumundan yola çıkarak ahlakî erdemlerin kazanılabilmesi için irade terbiyesinin yanısıra Fârâbî'de gördüğümüz şekliyle nazarî ve fikrî erdemlere eşlik eden, Gazzâlî'nin deyimiyile "tevfikî erdemler"²⁴ ihtiyaç duyulduğuna işaret eder. Tevfikî erdemler; Gazzâlî'nin açınıladığı şekliyle hidayet, rüşd, teyid ve tesdîd olmak üzere dört kısımdır.²⁵ İlâhî iradenin insan iradesi ve fiilleriyle ilişkisi dahilinde anlam kazanan bu erdemlerin klasik erdemler şemasına eklenmesi, kuşkusuz erdemler aracılığıyla gerçekleşecek ahlaklılığa ilişkin farklı bir kavrayışın habercisidir. Bu kavrayış, ifade edildiği üzere, mutluluğu arayan insanın bir "kul" olduğunu kabul temelinde anlam kazanarak "kul"un "Rabb'iyile/efendisiyle" ilişkisine özel bir ehemmiyet atfeder. Bu bakımdan sürekli yaratma hâlinde olan, kulun duasına icabet eden ve onun hayatına müdahale etme gücünü elinde bulunduran bir Tanrı inancına sahip olan kişi, kendi davranışlarını ilâhî iradeyle ilişkili olarak düşünmek durumundadır. Bu ilişki nihaî kertede ilâhî inayet ve lütuf anlayışını doğurur.

Erdemlerin elde edilmesinde bilgiden veya sürekli alıştırmalarla sahip olunmuş güçlü bir iradeden ayrı olarak ilâhî inayete duyulan ihtiyaç Tevhîdî tarafından *el-İşârât*'ta sıklıkla dile getirilir.²⁶ Kısaca, sûflerin "Bizi bize bırakma" yakarışıyla aynı istikametteki bu ihtiyaç ve inayet düşüncesini ortaya çıkaran şey; var eden, irade bahşederek teklife muhatap kılan ve bu şekilde imtihana tâbi tutan kudret sahibi bir Tanrı inancıdır. Kuşkusuz bu inançta Tanrı ne Aristo'da olduğu gibi âleme doğrudan müdahalesi olmayan, kendisini düşünen düşünce şeklinde anlaşılır ne de insan Platon'da olduğu gibi sadece tümel bir yasanın hükmü altında düşünülür. Burada Tanrı insanın nihaî kaderinin kendisine bağlı olduğu, âleme müdahale gücüne sahip bir şahıs ve insan da neticede bu iradenin hükmü altında olarak düşünülür. Bu şekildeki bir Tanrı inancı ve insan kavrayışı, insana varlık ve irade bahşeden Allah'ın bu irade ve varlığı bütünüyle ona vermediğini ve insanda acz ortaya çıkartacak eksik bir yön bıraktığını ortaya koyar. Tevhîdî bu acziyet durumunu başlangıçta hayretle karşılayarak insanı bir kesret ve imkân durumu

24 bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mizânü'l-amel*, nşr. Süleyman Dünyâ (Kahire: Dârü'l-maârif bi-Mısır, 1964), s. 301.

25 Gazzâlî, *Mizânü'l-amel*, s. 301-4.

26 bk. Tevhîdî, *el-İşârât*, s. 54-55, 123, 261, 271, 300, 327 vd.

içerisinde ahlakî başarısızlıkla karşılaştıran şeyin bu acziyet ve irade eksikliği olduğunu ifade eder.²⁷ Elimizde bulunan ilk eserlerinden *el-Hevâmil*'de İbn Miskeveyh'e sorduğu sorularda bu eksiklik ve acziyet durumuna karşı bir tür isyan üslubu sezilirken, ki İbn Miskeveyh de bu üslubundan dolayı onu kınamıştır,²⁸ *el-İşârât*'ta bu durum büyük bir teslimiyetle karşılanır.²⁹ Dahası, Tevhîdî, hocası es-Sicistânî gibi bu durumun varoluşun sırrını açığa çıkartacak bir hikmetle meşbu olduğunu vurgular.³⁰ Bu hikmet, insanı yaratarak ona irade bahşeden varlığın rubûbiyetinin bir gereği olarak ortaya çıkmıştır.³¹ Bu hikmetle birlikte insanlar kendilerinin Rab'lerine olan nispetini hatırlayabilmekte ve kendi özlerine dair gerçek bir bilgi sahibi olmaları ancak bu sayede mümkün olabilmektedir. Bu şuur içerisinde Tevhîdî insan fiillerini, ilâhî iradeyle birlikte düşünerek ilâhî irade olmaksızın insanın erdemsizlikler karşısında acziyet içerisinde kalacağını ifade eder ve insanı kendisinden, yani bir kesret ve imkân durumundan kurtararak ona basiret bahşeden şeyin ilâhî inayet olduğunu vurgular.³² Bu durumda insan fiillerini ilâhî lütuf ve inayete birlikte düşünmek, beraberinde lütuf ve inayete mazhar olmanın hangi yolla gerçekleşeceği sorusunu getirir.

Bu inayete nasıl mazhar olunabileceği sorusuna, kendi halinden yola çıkarak *el-İşârât*'ta müstakil bir bölüm tahsis eden Tevhîdî, bu soruyu "hâlimi kendisi üzerine kurduğum kaideler ve ona istinat ettiğim rükünleri"³³ anlatacağım diyerek cevaplamaya başlamaktadır. Buna göre salah ve saadete ermenin yolunu, amelî ve nazarî bir seyr-i sülûkten geçmeye bağlayan Tevhîdî, bu yolu beş aşamada özetlemektedir.

Bu aşamalardan ilkinin nefsin hâlini "riyazet" ve "tehzîb" ile imar eden "men" ve "tenezzüh"le geçirmek şeklinde belirler.³⁴ Bu aşamayı ifade ederken kullandığı terimlere özellikle dikkat edilmelidir. Zira riyazet ve ona karşılık gelen men kelimesi, daha çok tasavvufî bir vecheye işarette bulunurken, tehzîb ve ona karşılık gelen tenezzüh kelimesi Yahya b. Adî'nin ve İbn Miskeveyh'in ahlak felsefesi metinlerine ad olan felsefî bir vecheyi hatıra getirir. Aslında tehzîb ve riyâzetin birlikte zikredilmesi, Tevhîdî'nin, erdemlerin kazanılması ve reziletlerden uzaklaşma yolunda nazarî ve fikrî faziletler ve bunlara eşlik eden bedensel alıştırmaları ihmal etmediğini gösterir.

27 Tevhîdî, *el-İşârât*, s. 271.

28 bk. *el-Hevâmil*, s. 56.

29 Tevhîdî, *el-İşârât*, s. 271.

30 Tevhîdî, *el-İşârât*, s. 262.

31 Tevhîdî, *el-İşârât*, s. 271.

32 Tevhîdî, *el-İşârât*, s. 300.

33 Tevhîdî, *el-İşârât*, s. 184.

34 Tevhîdî, *el-İşârât*, s. 184.

Riyazet ve tehzîbden sonraki aşama ise, “itikadın ve kalbin afetler ortaya çıkaran, hâtırı yok eden, düşünceyi dalalete götüren töhmetten kurtarılması” olarak belirlenir. Üçüncü aşama “amel ve mücadele ile rûsûm sahasını aşma”; dördüncü aşama “kalbin başka bir şeyle meşgul olmasını engelleyecek bir korku hissetme” ve nihayet beşinci aşama “mihnet ve hor görülmeğe karşı sabır talebinde bulunma” şeklinde ifade edilir.³⁵

Böylece Ebû Hayyân et-Tevhîdî, kendisinden önce İbn Miskeveyh, Yahya b. Adî ve Fârâbî gibi filozofların getirdikleri faziletler kavrayışına nispetle aslında daha sonraları Gazzâlî’nin tevfikî erdemler (el-fezâilü’l-tevfikiyye) dediği başka bir erdemler alanını da vurgulamış olmaktadır. Tıpkı Gazzâlî’de olduğu gibi, Tevhîdî de felsefî ahlak düşüncesine ilkelerini veren şehvî-gaza-bî ve nâtik nefis ayrımını benimsemekte,³⁶ bu ahlak düşüncesinin erdemler tasnifini de olduğu gibi aktarmaktadır.³⁷ Ne var ki, bunun da ötesinde ilâhî inayet ve lutfâ vurgusuyla tasavvufî ahlak alanına kapı aralamakta ve bilgi-fiil ilişkisi sorununa ancak bu sayede bir çözüm bulabilmektedir. Bu çözüm, farklı erdemler veya erdemlerle erdemsizlikler arasında kalmış ve yapması gerekenin ne olduğunu bildiği hâlde, bunun aksini irade etme durumuna gelmiş bireysel iradenin Tanrısal irade tarafından gözetilmesi, esirgenmesi ve doğru yola iletilmesini mümkün kılar.

Ebû Hayyân et-Tevhîdî’ye göre bu inayete mazhar olan kişi, artık cisimsel doğasının kısıtlamalarını aşarak tamamen ilâhî bir tabiat kazanmış kimse hâline gelir ve “garîb” adını alır. Bu anlamıyla garîb bütünüyle hakikatte yok olmak üzere mahlukattan uzaklaşan kişidir ve bu tanımdaki anlamıyla gurbet insanın aslî vatanından uzakta, imkân ve kesret âleminde bulunması şeklinde başlangıçtaki gurbetten öte bir mana taşır. İlâhî inayet ve lutfâ mazhariyet kazanmış garîb, Tevhîdî tarafından gaybî bilgilerle Allah’tan haber veren ve O’na çağırın kimse olarak değerlendirilir. Dahası garîb O’na tevekkül ederek Allah’ın zikrinde yok olmuş ve O’na yönelerek Allah dışındaki her şeyden vazgeçmiş kimsedir.³⁸ Bu durum, temelde kişinin “iman emanetine” sahip çıkmasıyla gerçekleşir. Bu emanet insan henüz yaratılmamışken Allah’ın ona

35 Tevhîdî, *el-İşârât*, s. 184.

36 Tevhîdî, *el-İşârât*, s. 376-8.

37 bk. Tevhîdî, *el-İşârât*, s. 127-32.

38 *el-İşârât*, s. 117; Gurbet, esas itibarıyla bir tasavvuf terimi olarak Ebû Hayyân’ın yüklediği anlamla yakından ilişkili olarak sūfîler tarafından kullanılmıştır. bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü’s-sâlikîn* (Kahire: Dârü’l-hadîs, 1983), III, 203-15, 219; İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye* (Bulak: Matbaatü’z-Züheyne, 1270), II, 527-9; Abdürrezzâk el-Kâşânî, *el-İstulâhâtü’s-süfiyye*, nşr. Mecîd Hâdîzâde (Tahran: İntişârât-ı Hikmet, 1423), s. 311-2; Hâce Abdullah-ı Herevî, *Menâzilü’s-sâirîn* (Kahire: Matbaatü’s-saâde, 1908), s. 41.

sunduğu davete denk gelir.³⁹ İnsan, kendisine verilen bu emaneti takrir ettiği ve Allah'ın rubûbiyeti karşısında O'na ubûdiyeti teslim ettiği hâlde, aynı zamanda başka bir tıynet ve tabiat sahibidir. Bundan dolayı o, iki kutup arasındadır: Allah'a verdiği söze vefa ile kendi tabiatından kaynaklanan gaflet ve unutmama. Bu bağlamda gerçek mutluluğa, kendi tabiatının beraberinde getirdiği reziletlerden uzaklaşarak “iman emanetinin” sorumluluğu içerisinde yaşama sayesinde erişilebileceği ifade edilir. Bu anlamıyla garîbi diğer insanlardan ayıran şey, tabiat ve tıynetinin etkilerinden bütünüyle uzaklaşarak bir anlamda kendinden sıyrılıp⁴⁰ gurbetin ve kesretin kaynağı olan “imkân”ı terk etmek suretiyle gerçek mahiyetine dönmesidir. Seyrüsülûk neticesinde eriştiği bu makam sayesinde garîb, Hz. Peygamber'in “müjdelenen garipler”⁴¹ dediği zümreye dahil olarak ilâhî inayet ve lutfu mazhariyet ayrıcalığını elde eder.

Sonuç

Bir insanın yaptığı şeyin, gerçekte yapmak istediği şey olmayabileceği durumundan yola çıkılarak tartışılan bilgi-fiil ilişkisi sorunu, Sokrates ve Aristo gibi Yunan filozoflarınca bir bilgi sorunu olarak ele alınmıştır. Problemin bilgi değil, irade sorunu olarak ele alınması gerektiği düşüncesinde olan Fârâbî, bedensel alıştırmalar sayesinde kazanılacak irade terbiyesine vurguda bulunmuştur. Bilgi-fiil ilişkisi sorununu düşüncesinin merkezine alan Ebû Hayyân et-Tevhîdî ise, adı geçen filozoflardan farklı olarak sorunun çözümü için başka bir düşünce geleneğine müracaat etmek durumunda kalır. Ona göre ancak sûflerin “guraba” olarak niteledikleri ilâhî inayete, Gazzâlî'nin deyimiyle, tevfikî erdemlere mazhar olmuş kişilerin erdemsizliklerden kaçınabilecekleri sonucuna varır. Burada dikkat çekilmesi gereken nokta, Gazzâlî'de olduğu gibi Tevhîdî'nin de felsefî ahlak birikiminden tevarüs ettiği erdemler tasnifini ve bu erdemleri kazanmak için gerekli fikrî ilkeyi kabul etmekle birlikte başka bir erdemler sahasına dikkat çekmesi ve nihaî tahlilde ilâhî inayete mazhariyet olarak yorumlanabilecek bu erdemleri kazanmanın yolunu tasavvufî riyâzete bağlamasıdır. Böylece irade sorunu etrafında ele alınan “Erdemsizlikten kaçınmak nasıl mümkündür?” sorusuna, insan iradesi ile ilâhî irade arasında ilişki kurularak “Erdemsizliklerden, ancak insan iradesine eşlik edip onu murakabe edecek ilâhî bir inayet sayesinde kaçınılabılır” cevabı verilir.

39 Tevhîdî, *el-İşârât*, s. 118.

40 Tevhîdî, *el-İşârât*, s. 117.

41 Müslim, “İmân”, 232; Tirmizî, “İmân”, 13; Hadisin muhtelif rivayetleri için bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikin*, III, 203-15.

KİTÂBİYAT

Globalized Islam: The Search for a New Ummah

Olivier Roy

New York: Columbia University Press, 2004. 320 sayfa.

Globalized Islam, Olivier Roy'nun İslamcı partilerin İslami bir devlet kurmak için yeterli ve uygun bir plana sahip olmadıkları tezini işlediği Fransızca aslı 1992'de basılan "Politik İslam'ın İflası" isimli eserinin devamı niteliğindedir. Girişte Roy'nun hangi Müslümanları tartıştığı, kullandığı terimlerle ilgili açıklamalarda bulunması, var olan İslam dini ile oluşmuş Müslüman kültürü arasındaki ayırımı dikkat çekmesi ve konunun kaynakları hakkında ön bilgiler sunması problemin bilimsel ve metodik kaygılarla ele alındığını göstermektedir. Kitap ilk bölümünün girişe ayrıldığı toplam sekiz bölümden oluşmaktadır. Ana bölüm başlıkları (1) İslam: Batı'ya Bir Geçiş, (2) İslamcılık Sonrası, (3) Batı'da Müslümanlar, (4) Dini Kişiliğin Zaferi, (5) Batı'da İslam ya da İslam'ın Batılılaşması, (6) Eski Bir Düşünce Şeklinin Modernliği: Yeni-köktencilik, (7) Savaş Yolunda: Usame Bin Ladin, (8) Dünyanın Yeniden Şekillenmesi: Medeniyet, Din ve Strateji isimlerini taşımaktadır.

Küresel bir eğilim olarak kökten(din)cilik, köktenci düşünce ve hareketlerin 1990 sonrası dönemde aldığı şekillerle ilgili olmaktadır. Coğrafyanın toplumsal ve kültürel düzenlemelere dayattığı kısıtlamaların giderek etkisini kaybettiği; ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasi dinamiklerin kaçınılmaz şekilde küresel olduğu bir dönemde, köktenci düşüncenin de kendisini global bir çerçeve içinde yenilediği dikkatlerden kaçmamaktadır. Olivier Roy'nun analizlerini bu perspektif içinde değerlendirmek gerekmektedir. Köktenciliğin ulusal sınırlar ötesinde "yeni bir ümmet arayışı" Roy tarafından "küreselleşen İslam" olarak tanımlanmakta-

dır. Coğrafyalara bağlı bir mücadele şekli olmadığı için “yeni” olarak ifade edilen İslâmî radikalizm, köktencilüğün “küresel sürece uyum sağlamış yüzünü” ifade etmektedir.¹ Daha somut bir ifadeyle Roy’ya göre “şiddetin Orta Doğu’nun dışına taşması İslam’ın küreselleşmesi anlamına gelmektedir.”²

Yeni-köktencilik “kurumsal bir organizasyon ya da kesin bir düşünce okulu değil; bir eğilim, akıl durumu ve dini köklerle dogmatik bir ilişki” olarak Müslüman Kardeşler’den Tebliğ Cemaati’ne farklı, hatta yer yer çatışan yapıları bünyesinde barındıran bir bütünün adı olmaktadır. Şiddeti meşru görenleri olduğu gibi ılımlı kanatları da bulunan bu bütün, Roy tarafından eski düşünce biçiminin modern şekli olarak “ortak entelektüel bir matriks” şeklinde yorumlanmaktadır. Bu durum, aynı zamanda, köktencilüğün ne anlamda “yeni” olduğunun bir göstergesi olmaktadır.

Globalleşme kültürel bağları ve ulusal kimlikleri aşındırırken, mevcut kültür kavramına zaten karşı ve ona alternatif olma çabasında olan yeni-köktenciler, bu süreci, kültürel ve milli sınırların ötesinde evrensel bir ümmet kurmanın aracı olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla çoğu yeni-köktenci için, “küreselleşme kayıp değil; fırsat ve kültürel Batılılaşmaya karşı bir antidot” olmaktadır.³ Köktenci felsefe içinde zaten mahalli ve kültürel olanın karşısında olma eğiliminin çok güçlü olduğu görülmektedir. Müziğe, türbeye, anıta, hatta mevlide muhalefet eden; mistik liderlere ve peygamber soyundan gelenlere özel önem vermeye karşı çıkan köktenciler, içinde buldukları yerleşik dini kültür içinde kozmopolit bir görünüm sergilemektedirler.

Göç, eğitim ve serbest piyasa gibi temel sosyal sorunlara somut cevaplar üretememekle birlikte, köktenciler, yerleşik kültürel yapıların erime sürecini, İslam’ın yeniden kavramsallaştırılmasına izin veren fırsatlar kümesi olarak görmektedirler. Dolayısıyla “küreselleşmenin hem aracı hem de sonucu” olarak köksüz insanların köksüzlüğüne hitap eden yeni-köktencilik “küreselleşme”, “kültürsüzleşme” ve “topraksızlaşma” süreçleriyle başat ilerlemektedir. Bu anlamda, Roy’ya göre yeni-köktencilik, tarihî ve kültürel bağlamdan soyutlanarak sadece dini normlardan hareketle oluşturulan homojen davranış örüntülerine dayalı yeni bir kimlik inşa etme çabası olarak yorumlanmaktadır.

Roy’nın “küreselleşen İslam” yaklaşımı içinde özellikle “topraksızlaşma” kavramının önemli olduğu görülmektedir. Yeni-köktencilik ırk, etnisite, toprak ve kültürel bağları ötesinde; ancak yine de belli bir coğrafyada somutlaşan kül-

1 Olivier Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah* (New York: Columbia University Press, 2004), s. 234.

2 a.g.e., s. 73.

3 a.g.e., s. 29.

türel yapıdan hareketle, hayali bir ümmete vurgu yapmaktadır ki, yeni-köktencilere göre coğrafya ya da tarihten bağımsız olarak nerede gerçek İslam uygulanıyorsa orası vatan olmaktadır. Yeni-köktencilik için “vaat edilmiş toprak yoktur”, bütün dünya vaat edilmiş topraktır diyen Roy,⁴ topraksızlaşma ve ümmet bilincinin özellikle üç boyutuna dikkat çekmektedir. Bunlar; (1) nerede yaşarsa yaşasın aynı dini duygu ve hassasiyetleri taşıyan Müslümanlar, (2) verili toplumun dışında daha küçük bir topluluk olarak ümmet bilinciyle yaşayanlar ve (3) siber alanda meydana getirilen inananlar topluluğudur.⁵

Küresel bir eğilim olarak köktencilüğün, geleneksel “Orta Doğu kültüründen ziyade Batı İslamı’nın bir ürünü” olduğu gözlemi *Globalized Islam*’daki en dikkat çekici noktalardan birisi olmaktadır. Eskiye ait olmakla birlikte yeni olmaları neo-köktencilerin post modern yönünü ortaya koyarken, aktörlerin, Batı’da ikinci bir sosyalleşme gerçekleştirmeleri ve Müslümanlıklarını yeniden keşfetmeleri, kendileriyle ilgili temel sosyolojik gerçeklerden biri olarak sunulmaktadır. Batı’da yeniden uyanmış ya da “bilinçlenmiş” Müslümanlar olarak bu grupların geneli belirli ölçülerde batılılaşmışlardır. Her ne kadar yoğun ve detaylı olmasa da, resmi/seküler eğitimleri yanında medrese benzeri gayr-i resmi bir dini eğitimden geçmektedirler.

El-Kaide, Roy tarafından, İslâmî radikalizmin topraksızlaşma süreci içinde örnek bir hareket olarak yorumlanmaktadır. Filistin davası için İsrail ve Amerika’ya karşı savaşan El-Kaide, Roy’ya göre stratejik bir vizyona sahip değildir; bununla birlikte, kendisiyle doğrudan ilişki kurması gerekmeyen irili ufaklı pek çok grupla bağlantılı çalışan el-Kaide küresel ölçekte marka haline gelmiş bir organizasyondur. El-Kaide Afganistan’da oluşan İslam kardeşliği ve mücadele ruhunun “esnek ve hareketli uluslararası bir organizasyona” dönüşmesi şeklinde biçimlenmiştir. El-Kaide’nin ortaya çıkmasında iki aşama mevcuttur. İlk aşama Abdullah Azzam’la birlikte başlar. 1980’lerin başında Azam tarafından Peşaver’de Rus işgaline karşı kurulan “Mekteb el-Hıdamat” ya da “Beyt-ül Ensar” el-Kaide’nin ilk nüvesini oluşturmuştur. İkinci aşama, Azam sonrası dönemdir ve özellikle Usame Bin Ladin çevresindeki Batı tandanslı Müslümanlardan meydana gelmektedir.⁶ “Cihadist söylemler ve hedefler sıklıkla solcu küreselleşme karşıtı hareketlerle örtüşmektedir” diyen Roy, el-Kaide’nin pür bir dini çatışma içinde olmadığını vurgulayarak aşırı solla birlikte modern emperyalizme savaş açtığını ifade etmektedir. Nitekim seçilen hedefler

4 a.g.e., s. 273.

5 a.g.e., s. 275.

6 a.g.e., s. 302.

bu tezi desteklemektedir, örgüt Roma'daki St. Peter Bazilikası'na saldırmamış; kapitalizmin sembolü olan Amerika'ya ait hedeflere yönelmiştir.

Roy, genel olarak, İslam dünyasında Batı'ya karşı güvensizliğin iki temel nedeni olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan ilki bazı İslam ülkelerindeki otokratik yönetimlerin Batı tarafından desteklenmesi, ikincisi Müslümanlar söz konusu olduğunda Batı'nın insan hakları konusunda isteksiz davranması ve işi yavaştan almasıdır. Batı'ya ait çifte standartlar siyasal İslamcılığın geliştiği sosyal zemini besleyen en önemli faktörlerden birisi olmaktadır. Diğer taraftan, Roy'nun radikalizmin politik bütünleşmeden ziyade bireysel kurtuluşa odaklanmış olduğu gözlemi hayli anlamlıdır. "Kurtuluş" Allah rızasını kazanmakla ilgili olup önemli olan yolda olmaktır ve bu noktada eylem sonuçtan daha önemlidir. "Eylemden gaye devrim değil kurtuluştur" diyen Roy, cihad anlayışında yolda olmanın iki pratik sonucu olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan ilki bireylerin sonucu düşünmeden kendilerini kurban etmeleri, ikincisi hayatı üretecek detaylı politik programlarının olmayışıdır. Amaç belirli bir düzen ve plan içinde hareket etmekten ziyade Allah'ın rızasını kazanmak ve yolda olmaktır.

Köktencilik küresel sisteme karşı Müslüman muhalefeti haline gelmiştir. Roy liberal ve radikal yorumları olan bu muhalefetin giderek etki alanını genişleteceğini öngörmektedir. Seküler, mistik ya da İslam'ın bir başka yorumu içinde yaşayan bir insan ya da iyi ekonomik koşullar altında yaşayan bir burjuva, aynı zamanda, köktenciliği, bir üst veya alt kimlik unsuru olarak benimseyebilmektedir. Sosyal ve siyasal çevresine uyum sağlamasına rağmen bireylerin radikal olabilmesi, radikalizmin küresel ölçekte ulaşabileceği sınırlar açısından hayli anlamlıdır.

Roy'nun, Batı'da yaşayan ikinci ve üçüncü nesil Müslüman göçmenlerle ilgili gözlemlerinden hareketle İslam'ın küreselleşen yüzünü anlatmaya çalıştığı görülmektedir. Batı kültürü içinde yerleşik dini kültürleri zayıflayan Müslümanlar, Batı kültürüne entegre olamadıkları, ancak kendi kültürlerinde de uzaklaşmış oldukları bir noktada köktencilikle tanışmaktadırlar. İkinci bir sosyalleşme ve kültürlenme süreci içinde geleneksel kültürün yerini radikal dini bir kimlik almaktadır. Bu manada köktencilik bir kültür değiştirme ve yeniden sosyalleşme problemi olmaktadır.

Roy'nun yoğun biçimde Selefi-Vahhâbî çizgideki internet sitelerine müracaat ederek yeni köktenciliği anlamaya çalışması, aslında avantaj gibi görünmesine rağmen çeşitli sıkıntılar içermektedir. Her şeyden önce, sayıları ne kadar fazla olursa olsun internet siteleri İslam dünyasındaki radikalizmin bütünü temsil edemez. Büyük grupların siteleri yanında çok küçük heyecanlı gruplarının da

günümüzde internet siteleri vardır. Diğer taraftan bu sitelerin kimler tarafından kurulduğu, hangi amaca hizmet ettiği ve içeriğinin nasıl doldurulduğu kesinlik arz etmemektedir. Bilgiden ziyade malumatın, kurumsal bir siyasal kimlikten çok heyecan ve ütopyaların tartışıldığı çoğu site, siyasal İslamcılıkla ilgili nesnel değerlendirmelere izin vermeyecek kadar sübjektif bir görünüm sergilemektedir. Bu metodik eksiklik yanında, *Globalized Islam*'ın Müslümanlar arasındaki küresel ümmet anlayışı ya da duygusunu yalnızca köktencilğe indirgemesi düşündürücüdür. Şiddete müracaat etmediği ve kendisinden olmayana fiili olarak zarar vermediği sürece, radikal formlarda bile olsa, dindarlaşıma normal sosyolojik bir süreç olarak okunabilir. İslam'ın çağdaş yorumları gibi radikal yorumları da entelektüel bir zeminde tartışabilir. Burada temel problem bir alt ya da karşıt kimlik unsuru olan radikal kimliğin çeşitli toplum katmanlarında kabul görek geniş bir grup kimliği haline gelmesi ve bu grupların düşünce/tartışma zemininden çatışma ve şiddet zeminine kaymasıdır. Yine İslam'ın küreselleşmesi global cihadizm yanında, İslam'ın medyatikleşmesi ve magazinleşmesinde, İslam dünyasındaki misyonerlik tartışmalarında, dinler arası diyalog toplantılarında ya da liberal değerler karşısında İslam dünyasının aldığı yeni biçimler gibi tartışmalarda da görülebilecek bir fenomendir.

Globalized Islam, kitabın ilk baskısı olan ve *Küreselleşen İslam*⁷ adıyla Türkçe'ye de çevrilen Fransızca aslının İngilizce'ye tam bir tercümesi değildir. İngilizce baştan sona yeniden yazılan esere hacmini neredeyse yüzde elli artıran önemli ilaveler yapılmıştır. Olivier Roy 1980'lerden bu yana Afganistan ve Orta Asya politikasıyla meşgul olan, İslam dünyasındaki radikalizm tartışmalarında kendisine müracaat edilen uluslararası bir figürdür. Eserin tercüme edilmesi konuya ilgi duyan Türk okurlar için oldukça faydalı olacaktır.

Halil Aydınalp

Nazarî Tasavvufun Kurucusu: Sadreddin Konevî

Ekrem Demirli

İstanbul: İSAM Yayınları, 2008. 168 sayfa.

Eser, önsöz ve dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Sadreddin Konevî'nin hayatı ve eserleri ele alınmaktadır. Bu bağlamda Konevî'nin düşüncesinin şekillenmesinde İbnü'l-Arabî'nin rolünü vurgulayan yazara göre Konevî,

7 *Küreselleşen İslam*, çev. Haldun Bayrı (İstanbul: Metis Yayınları, 2003).

tasavvuf merkezli metafizik düşünce geleneğinin en önemli ikinci ismi konumundadır. Konevî gerek kullandığı kendine özgü dil gerekse İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerine sistematik bir bütünlük kazandırması sebebiyle kurucu bir düşünür anlamında 'Şeyhü'l-kebir' diye anılmıştır.

İkinci bölüm, tasavvufî yöntemin tarihsel sürecinin ve bu süreçte Konevî'nin yerinin ele alındığı kısımdır. Buna göre tasavvufî düşünce iki önemli döneme ayrılabilir: Birincisi Gazzâlî'den önce, tasavvufun bir zühd hareketi olarak başlayıp fıkıh-keîâm gibi İslâmî ilimler geleneği içerisinde yer bulma çabasının görüldüğü Sünnî tasavvuf dönemi. İkincisi ise İbnü'l-Arabî ve Konevî tarafından kurulan ve metafizik düşünceyle şekillenen tasavvufun olgunluk dönemi. Önce İbnü'l-Arabî daha sonra da Konevî, felsefe ve keîâm ile tasavvufî düşünce arasındaki temel farkları ortaya koyduktan sonra metafizik düşünceyi inşa etmişler ve bunu bütün ilimleri ihâtâ eden bir yapıya kavuşturmayı amaçlamışlardır. Bu çerçevede Konevî konu, ilke ve meseleleri bağlamında metafiziği bir ilim olarak ortaya koymuştur.

Konevî'nin tasavvuf düşüncesinin ele alındığı üçüncü bölüm kitabın en önemli kısmıdır. Yazar bu bölümü iki başlık altında inceler. Birincisi Konevî'nin tasavvufî yöneme dair görüşleridir. Bu çerçevede Konevî'nin nefsin yetkinleştirilmesini hedefleyen iki evrensel yöntem üzerinde durur ve bunların sorunlarını ele alır. Bu iki yöntem müşâhede ve nazar ya da istidlâl yöntemidir. Konevî'yi 'nazarî tasavvufun kurucusu' yapan yönü de burada ortaya çıkmaktadır. Konevî'nin en önemli eleştirilerinden birini felsefedeki cedel yöntemine yöneltmesini irdeleyen yazar, ardından sûfilerin bilgi anlayışlarının zorunlu olarak onları bir nefis teorisine götürmesi ve bu teorisinin genel anlamda bilme ve yaratma teorilerinin sınırlarını belirlemesi üzerinde durur. Kitabın bu bölümünde ele alınan ikinci başlık ise Tanrı-âlem ilişkisidir. Burada yazar ilk olarak Konevî'nin Tanrı'ya 'mutlak varlık' derken filozoflardan farklılaştığı noktalar üzerinde durur. Ardından muhakiklerin yaratılış teorilerinin keîâmcılardan ve filozoflardan ayrıldığı noktalara değinerek Konevî'nin 'intaç' kavramına yüklediği anlam bağlamında âlem ile Tanrı arasındaki zorunlu benzerlik ilişkisini ele alır.

Dördüncü ve son bölümde Konevî'nin kendisinden sonraki düşünce geleneğini belirlemesi iki yönüyle ele alınır. Birincisi, Konevî bir şârihler döneminin başlamasına vesile olarak önemli bir literatüre öncülük etmiştir. İkincisi ise yeni dönem tasavvufunun tartıştığı sorunları kendisinden sonraki döneme taşımıştır. Bu yönüyle Konevî, Osmanlı düşünce geleneğinin anlaşılmasında da belirleyici bir role sahiptir.

Yazarın kitaptaki iddialarını yansıtabildiği görülmektedir. Sözelimi ikinci bölümde belirtildiğine göre tasavvufî düşünce ‘Sünnî tasavvuf’ ve ‘Metafizik’ şeklinde iki önemli döneme ayrılabilir. Bu noktada her iki dönemin de ortak özelliği bir ‘tedâhül’ sürecini yaşamasıdır. İlk dönem tasavvufu hem fıkıh ve kelâm kaynaklı eleştiriler ekseninde hem de sûfilerin kendi iç tartışmaları bağlamında ortaya konulmuştur. Metafizik eksenli tasavvufî düşünce ise aynı süreci bu kez İslam felsefesi ve kelâm ilimlerine karşı sürdürür. Bu çerçevede yazar gerek erken dönemdeki tartışmalarda fıkıh ve kelâmın etkilerine gerekse Konevî’nin genel olarak varlıkla ilgili görüşlerini ele alırken İslâm filozoflarına ve Tanrı’nın nitelikleri, vahiy veya nübüvvet gibi konularda da kelâmcılara sık sık atıflar yaparak nazarî tasavvufun bu mütedâhil karakterini sürekli canlı tutmuştur.

Eserin ön plana çıkan iddialarından biri de temel İslâm ilimlerinde görülen mütekaddimûn-müteahhirûn ayrımının tasavvufî geleneğe tam anlamıyla uygulanamayacağı görüşüdür. Çünkü böyle bir ayrımı mümkün kılacağı düşünülen Gazzâlî, tasavvufî düşünceye yeni bir şey katmamış sadece Sünnî tasavvufun ilmî çevrelerde onaylanmasını hızlandırmıştır. Aynı şekilde Fahreddin Râzî de tasavvufî yöntemin bir “ilim” olarak resmen zikredilmesi dışında herhangi bir fonksiyon icra etmez. Bunlar önemli ayrıntılar olmakla birlikte yazar, tasavvufî düşüncede kesin bir tarihsel ayırım yerine bir ‘geçiş süreci’nden bahsetmeyi uygun görür. Her ne kadar tasavvufun bu iki döneminde ele alınan konular çok farklı olsa da yazar erken dönem tasavvufu ile yeni dönem tasavvufu arasındaki ilişkiler ağına belirgin bir şekilde değinerek bu iddiasına haklılık kazandırır.

Demirli’nin eseri, Konevî hakkındaki literatüre önemli bir katkı sağlamaktadır. Sadreddin Konevî hakkında akademik düzeyde şimdiye kadar iki çalışma yapılmıştır. İlki Nihat Keklik’in *Sadreddin Konevî’nin Felsefesinde Allah-Kâinat ve İnsan* (İstanbul, 1967) diğeri de Ekrem Demirli’nin “Sadreddin Konevî’de Marifet ve Vücûd” başlıklı doktora tezidir.⁸ Bu tezle karşılaştırıldığında ele aldığımız eserde ön plana çıkan en belirgin fark, Konevî’nin düşünce tarihimiz açısından yerinin ele alınmasında göze çarpar. Bu eser gerek Ekberî geleneğin İslâm düşüncesinin en üretken unsurlarından birini teşkil ettiğini göstermesi açısından gerekse Osmanlı düşüncesi üzerindeki etkilerini ele alması bakımından ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Bu bağlamda yazar özellikle Osmanlı düşüncesi incelenirken İbnü’l-Arabî-Konevî etkisinin görmezden gelinmesini eleştirir.

⁸ Bu çalışma *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık* ismiyle yayımlanmıştır (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005).

Konevî'nin eserleri tanıtılırken nazarî tasavvufun temel İslâmî ilimler konusundaki tavrının da yansıtılmasının, genç araştırmacılara bir literatüre nasıl yaklaşılacağıyla ilgili önemli bir bakış açısı kazandırdığı söylenebilir. Sözelimi tasavvufî düşünce, bütün ilimleri kuşatan bir yöntemi temsil eder. Bu açıdan tasavvufun her ilim dalıyla ilişkili bir yönü vardır. Nitekim Konevî'nin eserlerini inceleyen bir okur, *Miftâhu'l-gayb*'de İslam felsefesi ve tasavvuf yönteminin mezc edilerek bir metafizik düşünce inşa edildiğini görebilir. *İcâzü'l-beyân*, sûfîlerin tefsire; *Şerhu erbaîne hadis* hadis ilmine, *Mürâselât* ise felsefeye bakış açısının anlaşılmasına imkân tanır. Bununla beraber eserin ilgili akademik alana en büyük katkısı konular ele alınırken tasavvufun yaşadığı 'tedâhül' sürecinin mutlaka dikkate alınması gerektiğini gösteriyor olmasıdır. Bu çerçevede eser, tasavvufun nazarî yönüyle ilgili araştırma yapmayı hedefleyenler için belirli bir temel İslâm bilimleri ve İslâm felsefesi altyapısının gerekliliğini vurgulamaktadır. Aynı şekilde kitabın, gerek fıkıh, hadis ve tefsir gibi ilimlerin gerekse felsefe ve kelâmın tasavvufî düşünceden ayrı düşünülmemesi ve bu alanların birbirlerine katkı ve etkilerinin göz önünde bulundurulması gerektiğini belirtmesi, yöntemle ilişkin önemli ve güncel bir katkı sayılmalıdır.

Nazarî tasavvufun en önemli konularından biri olan nefsin yetkinleşme süreci, özellikle İbnü'l-Arabî'nin varlık mertebeleri teorisi ile ilişkili olarak ele alınan bir husustur. Nitekim *Fusûsu'l-Hikem*'de varlığın oluş süreci ile nefsin yetkinleşme ya da 'nefsin birlik haline dönmesi' süreci arasında bir benzerlik kurulmuştur. Sûfîlerin riyâzeti hakikate ulaştıran bir yöntem olarak görmeleri de bu benzerlik ilişkisiyle açıklanabilir. Üçüncü bölümde Konevî'nin varlık mertebeleri hakkındaki düşünceleri ele alınırken bu noktaya da değinilmesi yerinde olabilirdi.

Sonuç olarak tasavvufî düşünceyle ilgili akademik araştırmaların günümüzde hatırı sayılır bir seviyeye ulaştığı gözlenirse de hâlâ irdelenmesi gereken sayısız konu olduğu bu eserle birlikte daha iyi anlaşılacaktır. Bu anlamda yazar, son yıllarda özellikle İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî hakkındaki çalışmalarıyla bu sorunun çözümüne dikkat çekici bir katkı sağlamıştır. Böylece tasavvufî söylemin sembolik dil yapısından ve hacimli eserlerle mücadele etmekten çekinen pek çok hevesli okuyucu artık tasavvufî düşüncenin ana hatlarını daha rahat görebilme imkânı elde etmiştir. Nitekim yazar, amacını her ne kadar 'Konevî düşüncesine bir giriş' diye belirtse de eser aslında tasavvufî düşüncenin tarihsel-teorik arka planını irdelemektedir. Dolayısıyla sadece Konevî'nin değil genel olarak sûfîlerin ontoloji, epistemoloji ve metodolojilerine özlü bir giriş sayılabilir ve bu yönüyle beklentileri karşılayacak niteliktedir.

Hacı Bayram Başer

The Modern Middle East: A Sourcebook for History

Edited by Camron Michael Amin, Benjamin C. Fortna, Elizabeth Frierson

New York: Oxford University Press, 2006. 657 pp.

Recent political events such as 9/11 and the Iraqi incursion have restarted the debate on the Middle East and its culture, which had lost currency in the United States after the Cold War. This interest also boosted the number of students willing to attend Middle Eastern Studies courses. In a rough comparison of the 1960s and 2000, Middle Eastern Studies in the US have gained ground. Kenneth W. Stein's anecdote on the "Middle East" concept correctly demonstrates the difference in the present condition:

"Half a year after I married a girl from New Orleans, I thought I would try to find a job in that quiet city. One Friday afternoon in December 1969, I approached a member of the History Department in one of its universities. I inquired, "Do you have someone who teaches Middle Eastern history, and if not, would you be interested in hiring a Middle Eastern historian?" The reply came back like a shot. "We have a specialist in the Middle East, Mr. Williams. He has been here for more than a decade." I looked perplexed and answered, "But I checked in the card catalogue, searched the library shelves, and found very little on the Middle East." As I turned to leave the office, I was curious and asked to know Mr. Williams' Middle Eastern area of concentration. The History Department professor put his hand on my shoulder and said in an avuncular tone, 'Mr. Williams did his work and has published numerous articles on Tennessee in the 1840s!'"⁹

The contemporary position of Middle Eastern Studies in the United States is far ahead of the outlook in 1969. However, the lack of native sources in the teaching of Middle Eastern Studies is a major problem in the field. In addition to this, the perception of various researchers of geography and spatial approaches to the topics within Middle Eastern studies has led to the formation of camps in the field. Middle Eastern Studies all over the world have diverged into the Orientalists and the Revisionists. Even those academics who hesitated to be counted in one group or the other have become classified. Revisionists accuse the Orientalists¹⁰ of letting "a Western style of dominating, restructuring, and having

9 Kenneth W. Stein, "The Study of Middle Eastern History in the United States", *The Jerusalem Quarterly*, Number 46, Spring 1988, pp. 49-64.

10 For different perspectives of the "Orientalism" discussion, see *Orientalism: A Reader*, Ed. Alexander Lyon Macfie (New York: New York University Press, 2000).

authority over the Orient".¹¹ The editors of this book claim that they support neither party, and actually, the book does not try "to reconcile debates between the 'Orientalists' and 'Revisionists' or to resolve other long-standing controversies."¹² This book, then, could be seen to be a sign of minds who are trying to concentrate on the usage of primary sources in the field. The linguistic requirements in understanding the dynamics of the region are another factor that limits the capability of teachers and students in the field to delve into primary sources. This book presents a wide range of primary sources which have been translated and presented by prominent researchers in Middle Eastern Studies.

The story of this book started when the University of Michigan's Dearborn campus received a \$222,396 grant from the National Endowment for the Humanities to develop, organize and publish a sourcebook for the study of Modern Middle Eastern History at college and university level.¹³ The project grant was for two years and funded activities at the University of Michigan-Dearborn, the University of Cincinnati, and the School for Oriental and African Studies (SOAS) at the University of London. The sourcebook is not the only example in the literature. The major study prior to this book was the *Islamfiche* project, which arose from the American Council of Learned Societies (ACLS) Islamic Teaching Materials Project, which was formed from English translations of texts that had been chosen to reflect the diversity of Islamic societies.¹⁴ There are various secondary sources covering the culture, history, geography and religion of the Middle East, however, there is less primary material for the students to read, discuss and debate in the classroom.

The papers in the book cover texts from 1700 to the present and are concerned with key regions in the Middle East. It is structured on six themes, State and Society, the Press, Media and Society, Gender and Society, Religion and Society, Modern Identities and Views of the World: Redefining Tradition, and Economic Change. Each section is prefaced with an informative introduction, and each document contains annotations as needed. In understanding the state, the main pitfall for historians is that when considering the nature of the state and society they fail to grasp the local concepts. The editors of the book have noted in the introduction to the chapter on state and society: "One challenge for historians is that, while what constituted the 'State' and its purpose changed remarkably over the centuries, it is much easier for historians to approach, quantify,

11 Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1995), p. 3.

12 From the preface of the Middle East Source book

13 <http://www.neh.gov/news/report2000/education.html>

14 *Islamfiche* [microfiche]: *Readings from the Primary Sources*, Ed. William A. Graham & Marilyn R. Waldman (Zug, Switzerland: Inter Documentation, 1984).

and analyze the state than to conceptualize, measure and evaluate ‘Society’, so that our sources lead us to top-down understandings which this section seeks to counterbalance with social history sources.”¹⁵ Even though the editors confirm that social history helps us to understand society, it is hard to perceive this in the layout of the chapters.

In the preliminary stages of this project Camron Michael Amin, one of the inspirations behind the project, said: “The goal is to have documents that are coming right off of people’s current research” and added “We are asking our colleagues throughout the field of Middle East studies to contribute a document or an item that they think will be great in the classroom setting.”¹⁶

The book also includes such standard texts as treaties, constitutions and other legal documents; these documents were chosen to give the student a sense of how ideas and policies are put into practice. Amin also expressed how they decided which legal papers to include: “Rather than putting in a copy of a press law, we would prefer to have a transcript of the trial of someone being prosecuted under that press law in order to see how that law was applied and challenged.”¹⁷

Amin emphasizes that this sourcebook does not serve any political agenda: “It’s about getting as complete and as complicated a picture as we can of all aspects of these societies, not just their political issues,” he says. “Those things are part of their history, but the sourcebook is not organized around resolving political issues or picking sides.”¹⁸

A contribution by Middle Eastern researchers to this project would have enriched the scope and quality of the work. However, it is important to note that there is a useful bibliography at the end of each chapter, which eases initial research. The first four chapters of the sourcebook try to portray the status of state, society, press, media, gender and religion in the region. In Chapter Five, the sourcebook endeavors to give an idea about the modern identities which started to appear in the region; in Chapter Six we see how the world is perceived by the region described. The formation of new identities and the construction of worldviews led local people to “redefine (their) traditions”, perceived as *raison d’être* in the Middle East. The editors conclude the sourcebook by adding a chapter on “Economic Change”, which defines the economic sustainability indicators of the countries of the region.

15 *The Modern History Sourcebook*, p. 1.

16 See http://www.ur.umich.edu/0001/Sep18_00/11.htm

17 *ibid.*

18 *ibid.*

The book has eight chapters which start with the state and end with economics. The first chapter, entitled “State and Society”, contains fourteen texts which range from a report dated 1674 to the Program of the Ba’ath party in 1963. This chapter follows a power-driven approach and focuses on state-exercised modernization issues, such as: “Negotiating the power of the Sultan: the Ottoman *Sened-i Ittifak* 1808”; “Observing Muhammad ‘Ali Pasa and his administration at work 1843-1846”; and, “Wahhabi ‘Ulama and the State in Saudi Arabia, 1927.”

The second chapter focuses on the “Press, Media and Society.” This section contains articles on Egyptian Papagallo, To’jjor, Seruan Azhar and the Iranian, LeMan. The time range of dates for the articles is from 1851 to 1910, 1925-1947, and 2001-2002. However, there is no particular stress on how the periods of the Arab-Israeli wars (1948, 1956, 1967, 1973) were considered by the press and media. However, these periods were critical to the shaping of the strategic balances in the region.

“Gender and Society” is the third chapter of the sourcebook and encompasses subjects from Indian Muslim womanhood, the gender and class of Ottoman officials (including excerpts from *Al-Fatat wa’l-Bayt*), gender and morality in Iran, the Arab Women’s Committee in Jerusalem, to an article about two women fighters in Algeria. “Religion and Society” is one of the best-planned parts of this book. The chapter covers critical topics like the abolition of the Caliphate, the Islamic revival, revolutionary Islam, the *ulama*, public morality, and the use of history by Bin Laden. However, other religions and the Sufi orders of the region have been neglected. There is no mention of Christians (Catholics, Orthodox or Maronite), the Druze, the Nusayriyyah, Yazidis, or Mandaeism.

Chapter Five has a controversial title: “Modern Identities.” In this part of the book, the reader can read Anwar al-Sadat’s speech to the Israeli Knesset, Iranian Prime Minister Mohammad Mosaddeq’s speech on Iran and the National Front on 27 September 1951 and an interview with Boubeddi Ben Ayyad, a Moroccan veteran of the French army in World War II; all of these reflect the approach of political elites. “The three kinds of Politics” by Yusuf Akçura, excerpts from *The Turkish World*, and Pan-Asianism in the late Ottoman Empire are the other topics covered in the fifth chapter. It is well recognized that the identity crisis of the Middle East was an outcome of a period of change and modernization. In the beginning, this change was led by government institutions, but continued with individuals. It would therefore be to the point if the reader was able to find texts that related to personal identity crises.

The sixth chapter tries to elaborate upon the concept of modern identities with a particular focus on "Views of the World". This chapter includes various personal accounts which represent the "change" in perceptions in Middle Eastern societies. "The West through the eyes of an Iranian Qajar monarch: Naser al-Din Shah's first trip to Europe in 1873", "The Ottoman home front, a German correspondent's remarks, 1917", and "The Journals of an Ottoman student in England, July 1829 to January 1830" are articles that give direct insights. Local people who went and experienced Europe and the West went on to question their identities and positions in the region. These people from the Middle East were stuck between change and tradition, and as a result reconstructed their traditions in keeping with the changing codes of the century.

Chapter Seven tries to draw outlines of new traditions. "Imams in the Reformed Army of Mahmud II"; "Science in Religious Education: A Fatwa from Cairo, 1888"; and, "Taha Husayn: Revolt against Tradition, from *Al-Ayyam*, 1939" are the leading articles that reveal the problems inherent in "redefining tradition."

"Economic Change" is the eighth and last chapter in the book. In this study, the economic condition of the region is granted only one chapter. However, the natural resources of the Middle East, in particular oil and natural gas, have had an exceptional affect on the politics of the region. Even from the historical point of view, it is hard to ignore the Ottoman's *timar* system of irrigation and its influence on the formation of the political systems of the region, such as the *zuama*, the former landlord class which manipulated the politics of Lebanon. "Economic Change: Muhammad 'Ali's Development Schemes in Egypt and Syria, 1834 and 1837", "Financial Imperialism and its Relationship to Development; the Ottoman Public Debt Administration, 1881-1925", and, "Development Concessions, the D'Arcy Concession for Iranian oil, 29 May 1901" are amongst the few articles that are presented to demonstrate the effects of the regional economy on the political structure.

One would expect to see a more human-centered perspective, as mentioned by one of the editors. However, it is clearly noticeable that the materials in the book were collected for the most part from state archives, leading to an oversight of the public, or popular, level. It is hard to find materials on the households of the Middle East, or the lives of the workers in the Middle East. Micro history is almost totally ignored in this study. However, the editors could have added pieces by such eminent figures from the Middle East

as Izzat Muhammad,¹⁹ or have provided excerpts from their books. Izzat Muhammad's book gives various insights from his personal experience which would have helped readers to understand an individual's perceptions of the political process.

The editors have also published *errata*, updated on 16th March 2007. This shows that the editors are continuing to work on the project, and this should encourage us to anticipate future volumes of the work. Another point that should be mentioned is the digital availability of some of the articles in the book; the project has uploaded some material onto their website,²⁰ which has created an opportunity for scholars who are unable to find this expensive book in their libraries to have access to it. The editors expressed their goodwill regarding the digital versions in this way: "We want our colleagues and their students to freely circulate and discuss these documents as part of their study of Middle Eastern history." They also give the good news that "more documents will be made available over time, and, we plan to include audio-visual material as well."

The editors aim to bridge the gap between research and pedagogy in Middle Eastern Studies with this work. They have succeeded in achieving their goal with 79 articles grouped into eight chapters. This book is a helpful resource for teachers and students of Middle Eastern Studies who want to grasp the realities of the region and its local sources. The research can also guide prospective students in the field prior to making decisions about which subject they would like to concentrate on in their research projects.

One believes that the use of primary sources will change perceptions and approaches to the region and its study as well. This book is quite a good resource in that it enriches the materials available to Middle Eastern studies. This can only be a starting point and should not be the sole volume available on the market. Academic associations in the realm of Middle Eastern Studies also should promote and support these kinds of projects so as to develop a better understanding of the region.

Salih Bıçakcı

19 Izzat Darwaza, *Mi'at am filastiniyya: Mudhakkirat wa taşilat (One Hundred Palestinian Years: Memories and Notes)*, Damascus, 1984.

20 <http://sitemaker.umich.edu/emes/sourcebook>

Between Islam and the State: The Politics of Engagement

Berna Turam

Stanford: Stanford University Press, 2007. xi+223 pp.

The relationship between Islam and the state in Turkey has been the subject of a great interest among the students of Turkish politics and Islam. A new study, based on a multi-sited ethnography by Berna Turam of Hampshire College, provides a valuable contribution to the understanding of the transformation of Islam(ism) in Turkey. As Turam points out in the introduction, the book is the story of “a rising agreement, cooperation and a growing sense of belonging between the secular state and Islamic actors” (p. 7). This agreement emanates from the shifting dynamics between Islamic ways of life and the conduct of the state. By studying the cases of the Fethullah Gülen Movement and the AKP, the book demonstrates how Islamic actors and the state have transformed one another in the 1990s and the first decade of the new millennium through “the dynamics of the shifting relationship between the Turkish Islamic actors and the secular state from confrontation to cooperation.” The book goes on to explore “the sources, nature, outcomes of emergent *engagements* between Islam and the state.” The politics of engagement fruitfully recognize “the emergence of alternative vertical channels, which link rather than divide or antagonize Islamic actors and the state.” Turam argues that these alternative linkages “preceded and facilitated institutional reform as well as the consolidation of liberal democracy in Turkey” (p. 31). The book also aptly shows that the said transformation has not been limited only to Turkish Islamic actors, for, there is “an increasing number of secular Turkish citizens who have been developing more accepting and even sympathetic attitudes towards Turkish Islamic actors” (p. 4 and 6). Turning her attention to “the parallel transformations of Islamism and Atatürkism,” Turam is able to unearth the previously unnoticed “mutually changing” views of Islamic and secular actors (p. 10). In this sense, this book focuses on the idea of “unintended interaction” between the state and Islam in Turkey while challenging “the myths of clash” between these two. Although it promises to focus on the idea of interaction between the state and Islamic actors, Turam underestimates the intended character of the interaction on the side of the actors and structures. In other words, how Islamic actors and the secular forces interact is determined by the deliberate and calculated preferences of the actors and by international influences as well. For example, it is clear that most of the Islamic actors support Turkey’s EU membership due to the fact that membership

will bring a liberal democratic political environment in which their demands can be met.

In fact, the notion of engagement provides fertile ground for discrediting both orientalist and neo-orientalist arguments about the relationship between Islam and the state. Turam's usage of the notion of *politics of engagement* is a particularly productive move away from the binary categorization, i.e. the Islamization of the state or the defeat of Islamism by secularism. Thus, both the "oppression prophecy (the Turkish state was so inherently authoritarian and illiberal that it was doomed to repress and eventually obliterate Islamic movements; strong state and weak society) and threat prophecy (Islamic groups were so powerful that they would gradually penetrate political institutions and the undermine the Republican project in order to conquer the secular state; strong society weak state)" (pp. 7-8) are not useful in understanding this shifting and interactive relationship. Despite this interactive relationship, the tensions between Islamic actors (the AKP and the Gülen Movement) and the secularist establishment can lead to confrontation, at least to controlled crises; it only developed into an open power struggle around the issue of presidential elections in 2007.

Turam finds "an organic continuity" between the Gülen Movement and the AKP, differentiating them from other Islam-oriented groups and parties. She argues that both have displayed similar cooperative attitudes, as opposed to confrontational ones, towards the secular Turkish Republic. Here, Turam seems to underestimate some other cooperative and interactive Islamic political manifestations in Turkey. Indeed, the AKP's "new politics" should be seen as the culmination of transformations not only in the Gülen Movement but also in the various Islamic sectors in Turkey, from other religious orders and communities to intellectuals and Anatolian entrepreneurs. It should also be remembered that the Hak-İş Labour Confederation is an Islamic labour union that has transformed its Islamist unionism from being an alternative to both capitalism and socialism into democratic unionism, due to the need to address large-scale secular, economic and social issues. So, this union can also easily be considered to be a forerunner of the AKP's cooperative and interactive "new" political stance.

The work by Turam contains an introduction, six chapters and a conclusion. Chapter 1 introduces the Gülen Movement and the AKP as the Islamic actors of engagement and differentiates them from other Islamic actors on the basis of their conflict-avoiding attitudes towards the secular state. Both the Gülen Movement and the AKP advocate economic liberalism and have extensive and efficient networking. Moreover, according to Turam, these new Islamic actors, by associating themselves with the nation, "probably felt more like the children

of a secular nation-state than their Muslim forefathers had in the early period of the Turkish Republic” (p. 22).

On the issue of these new Islamic actors’ contribution to democracy and civil society, Turam claims that both the Gülen Movement and the AKP have facilitated democratization not deliberately but accidentally. In other words, “the *planned* short-term projects of Islamization have been superseded by their *unintended* long term outcomes of engagements with the secular state.” (p. 26). This argument can be linked to her observation that the public sites and projects of the Gülen Movement and the AKP act as forces of democratization through their emphasis on pluralism, reform and tolerance, while their adherence to pious uniformity and rigid morality in private/domestic sites contradict their pro-democratic and pluralist discourses (p. 27). Turam further argues that “the success of Turkish Islamic actors lies in their potential capacity to reconcile these explicit tensions, not only between the public and private spheres but also between the state and Islam” (p. 27).

In the second chapter, Turam argues that “the long-lived fear of secularists has been that Islamists would demolish the boundaries that separate the state and the mosque. In fact, Turkish Islamic actors have readily compartmentalized public and private faces of Islam in pragmatic but creative ways” (p. 38). In particular, the Gülen Movement engineers “window sites” (*vitrin*) in the public realm. These window sites are the movement’s numerous public events inside and outside of Turkey that exhibit “its civic goals, pro-democratic undertakings” and provide “platforms for dialogue with both the Turkish state and the West.” Turam draws attention to the unintended outcomes of these public activities by stating that they have contributed to “the proliferation of civil society, not just by purposely creating horizontal networks and civic projects but also by unintentionally creating vertical ties to the state” (p. 57-59). Having discovered different levels of front and back stages in the Gülen movement, Turam suggests that the private realm of domestic and communal life (the back stage) mobilizes extensive faith-based undertakings and moral ways of life (p. 60). Interestingly, Turam finds that the increasing freedom of mobility for Islamic actors between private, public and political realms leads to an emerging self-questioning. In her opinion, this self-questioning is clearly an “indicator of micro-transformations of Islamic ways of life, along with broader socio-political transformations in Turkey” (p. 64). More importantly, this compartmentalization of Islamic ways of life not only provides autonomy for Islamic actors, but also contributes to an alternative secularization of Islam and democratization in Turkey, although in an unplanned way (pp. 64-65, 68).

Chapter 4 focuses on the interplay between Islam and secular nationalism outside the Turkish borders. The Gülen movement's ethnic politics in Central Asia demonstrate "not only the success of secular nationalism, but also the alignment between Islamic and secular nationalisms" (p. 103). In fact, the alignment between Islamic and secular nationalism is not something new in Turkish Islam, although it has attained a different form in the case of the Gülen Movement. Although Islam, as a set of legitimizing values for politics and state, has been abandoned in the course of the modernizing models of Islamic countries, it has always been employed in the service of different nationalisms as well. Islamic movements have often been influenced by the tradition and practice of the secular nationalisms of the nation-states. In Turkey, Islamic actors have often been sympathetic to Turkish nationalism, as can be seen in Necip Fazıl Kısakürek's ideas and even in the Refah Party's ideology of Milli Görüş. On the issue of the relationship between Islam and liberal democracy, Turam's findings confirm the idea that this relationship is contingent upon historical and contemporary conditions (p. 107). It seems true to say that Islamic political thought provides enough material for both authoritarian closures and democratic openings, depending on the nature of the specific political culture, socio-economic factors and attitudes of both the Islamic and secular elite. Political expressions of Islamic demands are contingent to and socially and culturally constructed through processes of interaction that are closely tied to all Islamic organizations.

Chapter 5 discusses an interesting cooperative engagement between Islam and the Republic: locating the public visibility of women is at the heart of the agenda. Turam finds that similar to the early Republican project, the Gülen Movement and the AKP leave "the gender regimes in the hands of the male engineers of Islamizing projects" (p. 131). Interestingly, although Islamic men discriminate against women by keeping them outside of the politics of engagement and power structures, Turam argues that the cooperation of Islamic and secular men in undertaking reforms is more likely to be favourable for Islamic women in the long run. This will result from "the unintended consequences of engagements with the state" (p. 132).

Chapter 6 illustrates how the politics of engagement have become a pivotal force in the transformation of Turkey into a liberal democracy. Turam argues that the secular state and moderate Islamic social forces have recently reached a selective agreement on a few basic principles of the Republic" (pp. 136-137). Albeit partial, this agreement is the key to the flourishing of liberal democracy. As the author points out, here it is significant that "the game rules have been

transformed more effectively by the non-resistant and non-confrontational social actors than the previous confrontational ones” (p. 150.)

Overall, Turam’s book successfully conveys the complexity of the dynamics between the state and Islamic groups: She contends that it would not be correct to explain the Turkish case with either the unique characteristics of Islamists in Turkey or with Atatürk’s heritage of authoritarian modernization. The author argues that, unlike cases of the co-option and authoritarian integration of Islam in Middle Eastern countries, the source of change in the relationship between Islam and the state in Turkey is the shifting linkages between them, “shifts that have motivated both sides to revise and readapt their attitudes and responses towards each other” (p. 154). The sporadic disagreements between Islamic actors and the state must be seen as potentially valuable assets to liberal democracy in Turkey.

Certainly, every book contains some factual mistakes and this book is no exception. Erbakan’s “ban from politics” occurred on 22 February 1998, not 1996 (p. 48). The date given for the “victory of the Refah party in national elections in 1996” should be corrected to 1995 (p. 49.) All in all, this book can be highly recommended to students of Islam who wish to escape from the neo-orientalist flaws of literature on Islam.

Burhanettin Duran

Western Imperialism in the Middle East: 1914-1958

David Kenneth Fieldhouse

New York: Oxford University Press, 2006. xii+376 pages.

“There are Westerners, and there are Orientals. The former dominate; the latter must be dominated, which usually means having their land occupied, their internal affairs rigidly controlled, their blood and treasure put at disposal of one or another Western power.”²¹ This is how Edward Said summarized, in its simplest form, the Western perception of the Middle East after the end of World War I. The defeat of the Ottoman Empire in 1917 started a new era in the history of the Middle East, totally changing the borders, authority and the ethnic

21 Edward Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* (England: Penguin Books, 1995), p. 36.

map. The disappearance of the Ottoman authority created a power vacuum in the region which was filled by British and French mandatory powers.

The victors of WWI - merged under the League of Nations - were aware that if they were to satisfy their economic and political anticipations the colonial administrations in Africa, Asia, and the Pacific would not be effective in the former Ottoman provinces. Arab nationalism "was too far to permit usual colonial administrations,"²² and the Arabs had a deep grievance against Britain and France. Both these allies had supported and influenced the Arab nationalist movement against the Ottoman rule during WWI and in return, an independent nation state had been offered.²³ However, at the end of the war, both victors failed to keep the promises that they made to their local Arab partners. Thus, the need to find alternative ways to the "various policy motivations - ideological, strategic, economic, and expediential" led to the creation of the mandate system. The latter approach received "powerful support from T.E. Lawrence²⁴ and Gertrude Bell",²⁵ who both became strong advocates for the independence of certain Arab provinces afterwards.²⁶ Also, "George Picot²⁷ was instructed to lay weight especially upon the point that there is no intention of imposing upon them (the Arabs) foreign governors, but solely of assisting them to create national institutions, capable of ensuring ordered government."²⁸ Hence, the administrative policy followed by the mandatory in the Middle East was different from previous applications, even though it failed to achieve its optimistic goals of transforming the Middle East into "Westernized" states. Both Britain and France had different "strategic, economic, and ideological purposes for being there"²⁹ and their political fiction produced no result but the potential for a chaos.

22 Earnst Haas, "The Reconciliation of Conflicting Colonial Policy Aims: Acceptance of the League of Nations Mandate System", *International Organization*, Vol. 6, No. 4, p. 527.

23 For further details see T.E. Lawrence, "Seven Pillars of Wisdom"; Albert Hourani, "A History of the Arab People"; Kamal Salibi, "The Modern History of Jordan".

24 T. E. Lawrence was a British author and soldier renowned in particular for his role as liaison during the Arab Revolt of 1916-18. "Lawrence, T. E.", *Encyclopædia Britannica Online*, <http://www.britannica.com/eb/article-9047425>, accessed June 30, 2007.

25 Gertrude Bell was a British writer, traveler, political analyst, administrator in Arabia, and an archaeologist who discovered Mesopotamian ruins. She was granted an Order of the British Empire in 1917, "Bell, Gertrude", *Encyclopædia Britannica Online*, <http://www.britannica.com/eb/article-9015231>, accessed June 30, 2007.

26 Earnst Haas, *op. cit.* p. 527.

27 François Georges Picot was the French diplomat and one of the negotiators of the Sykes-Picot agreement signed in 1916. "Sykes-Picot Agreement", *Encyclopædia Britannica Online*. <http://www.britannica.com/eb/article-9070695>, accessed June 30, 2007.

28 Earnst Haas, *op. cit.* p. 527.

29 D. K. Fieldhouse, *Western Imperialism in the Middle East 1914-1958* (New York: Oxford University Press, 2006), p. 348.

D.K. Fieldhouse's previous works focused on European Imperialism and its economic and political aspects through colonialism in Africa, Asia and the Pacific. His early research illuminated the role of economic factors in European imperialism during the 19th and early 20th century, with his perception of imperialism being generally based on economic history.

"Western Imperialism in the Middle East: 1914-1958" is Fieldhouse's second study on the region. The book evaluates the consequences of the mandate system imposed by Britain and France over the former provinces of the Ottoman Empire in the Middle East. By so doing, Fieldhouse also justifies the mandate system as the best form of Western control that could satisfy the economic needs of Britain and France within the region. As an imperial historian, Fieldhouse introduces the period from a British standpoint. Indeed, his title of the book sets a time frame from 1914 to 1958, even though the mandate powers ended their authority in the region in 1948. He claims that "the British influence" lasted in the region, particularly in Iraq and Transjordan, until 1958.

There are, however, certain problems with Fieldhouse's sources. He openly states in the preface of his book that his lack of field experience in the Middle East and his lack of command of local languages, such as Arabic, Hebrew, or Ottoman Turkish, obstructed his access to a wider range of primary sources. Nevertheless, he overlooks the original archives of Britain and France related to the period. He also avoids the important primary sources with English translations, such as *Memoires of King Abdullah of Transjordan*, H.M. King Abdullah of Jordan (London 1950). Fieldhouse's "select bibliography" at the end of his book is based mostly on secondary sources. Despite the fact that the French mandate is one of the foundations of his book, there is only one citation in French related to the period.

Although the book has been categorized in parts and subtitles, I prefer to refer to them as chapters and sections. The book consists of three main chapters. The first chapter evaluates the "before mandate period." The decline of the Ottoman Empire before 1914 and the rise of Arab nationalism as a reaction to the Ottoman Empire and the process of the partition of the Empire after World War I among the victors are presented in two sections.

The second and longest chapter of the book questions the mandate rule in the Middle East. Fieldhouse studies the region that was divided into five major territories by the League of Nations to be developed into westernized nation states under the assistance of the mandate powers. With the Sykes-Picot agree-

ment³⁰ in 1916, signed between Britain and France for the dismemberment of the Ottoman Empire, the direct control and influence zones of the mandate powers were decided. The agreement led to the division of Syria, Iraq, Lebanon, Transjordan and Palestine into various French and British administered areas. Although these regions are separately analyzed within the sections, as an imperial historian with a British background, Fieldhouse places the weight of his book on Britain's rule of the region with a special emphasis on the Palestinian issue.

The third and final chapter of the book is the conclusion; here Fieldhouse outlines the overall effects of the mandates on the mandatory and evaluates the level of success of the mandate powers in terms of reaching their primary goals of creating "truly democratic and stable societies."³¹ Fieldhouse, as in his earlier studies, perceives the source of imperialism as an economic nominator of the industrialized West. He argues that creating "democratic and stable societies" in the Middle East facilitated the control of economically strategic locations. For Britain, the control of the Suez and Egypt would secure the trade routes and the control of the Mediterranean, while the control of Basra would secure the way to the East and to the oil in Iran. For France also, the aims were similar, and these were characteristic of European Imperialism in the 20th century.³²

Fieldhouse follows an orientalist approach throughout the book. He advocates that an imperialist colonial system was the only way to bring the backwards Arabs to a level of Western development. Even when commenting on the controversies of the mandate powers' presence in the area, he refers to their failure in being able to create fully operating "western-type governments."

Fielhouse's book can be referred to by those who are seeking to attain a general idea of the historical background of the Middle East with the orientalist approach that "Britain and France failed to convert the Middle East to forms of Westernized and democratized governments." Fieldhouse has powered his argument with a well-categorized survey of all the cited sources.

İlkim Giritlioğlu

30 A secret convention made during World War I in 1916 between Great Britain and France, with the assent of Imperial Russia, for the dismemberment of the Ottoman Empire. The agreement led to the division of Turkish-held Syria, Iraq, Lebanon, and Palestine into various French and British administered areas. The agreement took its name from its negotiators, Sir Mark Sykes of Britain and Georges Picot of France, "The Sykes-Picot agreement", *Encyclopedia Britannica Online*, <http://www.britannica.com/eb/article-9070695>, accessed June 27, 2007.

31 Fieldhouse, op.cit., p. 348.

32 Fieldhouse, op.cit., p. 341.

Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an

Edited by Suha Taji-Farouki

London: Oxford University Press, in association with The Institute of Ismaili Studies, 2004. xiii + 342 pp.

This work was published by Oxford University Press in association with the Institute of Ismaili Studies, which operates from London. In its general layout, this is a work that is in line with John L. Esposito's *Voices of Resurgent Islam* (Oxford, 1983) and *Makers of Contemporary Islam* (Oxford, 2001), which he edited with John O. Voll. The work consists of an introduction, 10 separate articles and an index.

While it could be said that this book, which evaluates the views of "intellectuals" from the modern Islamic world about the Qur'an or their relationship with the Qur'an, brings "different ideas" formed around the Qur'an onto the agenda, the fact that it is not really such a depiction of "difference" can be sensed the minute one examines the names involved. In fact, when the names that participated are examined one gets the impression that these are names which have "a problem with traditional Islam" in their own countries or cultural environments. They are as follows: Fazlur Rahman (Pakistan), Nurcholish Madjid (Indonesia), Amina Wadud (America, Afro-American), Muhammad Arkoun (Algeria-France), Nasr Hamid Abu Zaid (Egypt), Mohamad Mojtahed Shabestari (Iran), Mohamed Talbi (Tunisia), Hüseyin Atay (Turkey), Mohamad Sharour (Syria) and Sadiq Nahyum (Libya).

Even though the names that contributed to the work have been selected from different cultures, ranging from Indonesia to Algeria, even from the United States, one of the points on which they all converge is the thought that "because the social context has changed in the modern era the meaning of the Qur'an has changed or is to be changed." According to this perception, it is Western thought, philosophy and hermeneutics that will /should take an active role in the aforementioned change.

Among the names participating in this work, the place of Fazlurrahman in particular is rather important; he taught other names that have contributed to the work, like Nurcholish Madjid (Indonesia) and Amina Wadud (USA) at the University of Chicago. Fazlurrahman, known as a leader of liberal thought, has affected Madjid's views of pluralism and Wadud's thoughts that are formed within the framework of feminism. Fazlurrahman, opposed to the view in traditional Islam that the "Qur'an is a legal text", thinks of the Qur'an as a general

directive that presents moral views. Fazlurrahman's idea that the Qur'an is a moral guide, not a legal one, can be seen to be a basic approach that feeds the sexual equality, religious pluralism and inter-religious tolerance found in Wadud and Madjid. Mohamed Talbi, a Tunisian who was educated in France, presents another idea that deals with the Qur'an and religious pluralism. According to Talbi, freedom, democracy and pluralism are concepts that are neither purely Western nor purely Islamic; rather, these concepts are universal concepts.

Names that are very familiar in Turkey also have a place in this work. One of these is Nasr Hamid Abu Zaid, who comes to the fore with his linguistic approach to the Qur'an. According to him, the Qur'an can be interpreted like other texts, using semantic, semiotic and other linguistic tools. According to Abu Zaid, there should be a free relationship between the text and the reader. Hüseyin Atay, although he has a strong traditional religious education in his works and ideas, criticizes a subject by removing it from its context and finishes with an interpretation that lies outside the traditions. Atay, who sees reason and revelation as being equal, can be seen to present a positivist approach, criticizing and refuting traditional thought about fate and abrogation. The Syrian Mohamad Shahrour is not only the most traditional of the Muslim intellectuals found here, he also presents a very different picture of thought on the text of the Qur'an. According to Shahrour, the form of the Qur'anic text is set, but the contents can change.

If one knows that Mohammed Arkoun's main intention is known to be "struggle with dogmatic preconceptions", then the impression that these are names who, as we mentioned at the beginning, have "problems with traditional Islam" becomes even more distinct. Arkoun supports the idea that such preconceptions are obstacles to progress in philosophy, theology and especially anthropology.

When one reads the introduction written by the editor of the work, Suha Taji-Farouki, a number of questions come to mind. If the relationship between the West and the Islamic world not been a colonial-centered imposition, would the approach have been different? Would the conflict between tradition and modernity in Islamic society have been so clear? Or would we have experienced a more natural change in the direction of modernity? Of course, it is far too late to ask this question now and this relationship continues to be sharply divided. However, this much is certain; within the relationship that exists today, the West is searching for friends for itself in the Islamic world. What lies behind this turning to liberal Muslim thinkers/intellectuals in the West is the search for an "addressee" in the Islamic world. What the West is searching for consists of a liberal Muslim intellectual sector that is at peace with Western values and un-

derstands and speaks the language of its modernity, while at the same time will perhaps be able to modernize the Islamic World. However, there is a problem here for the West: If these intellectuals are “inclined to the West”, if they are “friends of the West”, does this not cast a shadow over their legitimacy in the eyes of the Muslim masses?

In the introduction to the work, Suha Taji-Farouki brings up the question of “who was to speak in the name of Islam?” after the influence of the *ulama* (Islamic scholars) over society had been removed (or supposedly removed). This, in fact, is a valid question for other religions, particularly for Christian religions in the West, with the loss of the religion’s effect on the modern world. Accompanied by an increase in the percentage of literate people and the spread of mass communication, a new intellectual sector has appeared alongside the *ulama* or men of religion. This intellectual sector, being more at ease with modern science, can be seen to have shaken the authority of the men of religion/*ulama*. As this began with the Renaissance and the reform process and has taken place over a long time, it has not been a sudden change in the West. But, unlike this gentle transition in the West, the Islamic world has undergone a sudden change with the effect of Western imperialism in the 20th century.

What is interesting is that, as Taji-Farouki indicates, this liberal intellectual class is considered in the West to be some sort of *avant garde* that will provide change in the Islamic world in the future, bringing to mind the idea in Lenin’s revolutionary theory that “an *avant garde* party should be formed to develop ideas in the proletariat.” According to Lenin, these people would again be revolutionaries and would show the proletariat the right way, teaching them and helping them to form a class consciousness. The fact that the liberal Muslim intellectuals use similar expressions here and that they are perceived to be an “*avant garde*” raises many questions. The most appropriate one is if this change is made despite the masses, then for whom is such a change being made and how legitimate can it be? In fact, even if such an *avant garde* movement were to be started in a liberal way at first, as it is a movement that disregarded the masses, is it not inevitable that some time later it would become despotism or a dictatorship? Then is not the envisaged Muslim liberal intellectual thought a problem for the West from the very beginning?

Thus, Taji-Farouki’s work does not speak of the *ulama*, but of intellectuals. This is all very well, but can these intellectuals represent, or do they represent, the Islamic world? Who are these intellectuals addressing? Does the traditional majority accept their authority? What is their relationship with Islamic society in general? What will it be like? Or are the things they are expressing only

peculiar to the West or to Western minds? What kind of things are on their agenda? Why do women and pluralism find a place among the basic subjects?

All of these demonstrate that the work has a Euro-centric view. The fact that Farid Esack, who has come to the fore with his “liberation theory” in the West, particularly in South Africa, is not among the names included in the work, or that in place of Hüseyin Atay, or alongside of him, the relatively more current name of Yaşar Nuri Öztürk could have been chosen from Turkey can all be explained by this Euro-centric view in the work.

This work, as stated at the beginning, runs parallel to the works of J.L. Esposito on Muslim religious, science and social leaders. In fact, Esposito’s work that was published in 2008 asks the same question as Taji-Farouki in the title: *Who Speaks for Muslims?*

Bilal Gökkır

Constructivism and Education

Edited by Marie Larochelle, Nadine Bednarz & Jim Garrison

New York: Cambridge University Press, 1998. x+305 pp.

Constructivism is an umbrella concept that comprises theoretical schemes like cognitive subject, the learner/social actor, and the locus of knowledge. It is basically a description of the human cognitive process that is frequently associated with educational methods which support *learning by doing*, a phrase coined by John Dewey at the turn of the 20th century. This term has been interpreted in Turkish in a number of ways, but I prefer to use the term *yapılandırıcılık* in Turkish, which I found most fitting to the philosophy of learning that constructivism promotes. If I were to give some historical figures who contributed to constructivism in education, these would include Giambattista Vico, J.J. Rousseau, J. Dewey, J. Piaget, L. Vygotsky and V. Glasserfeld in the Western world. But there are also some important historical personalities in the Muslim world, such as Ebû Bekir Râzi, Ibn Haldun, Katip Çelebi, Selim Sâbit Efendi and Hasan Âli Yücel, who can be considered to be constructivist educators in the general sense in their own *sui generis* contexts, as well as being prominent thinkers in Turkish or Muslim educational history.

Recently there has been some valuable literature published in English on constructivism and educational theory. Marie Larochelle, Nadine Bednarz and Jim Garrison have joined together and edited an important book which I intend

to introduce in this review, called *Constructivism and Education*; the book covers diverse discussions, from Piagetian constructivism to radical constructivism and from social constructivism to sociocultural approaches. The project of this book was apparently first designed during the special issue of the *Revue des sciences de l'éducation* (vol. 20, no. 1, 1994) which was devoted to this major school of thought in modern education. As stated in the preface, Marie Larochelle and Nadine Bednarz were guest editors. Most of the chapters (chapters 1, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 11, and 13) of this book were originally written and published in French in the aforementioned journal.

Later on, American educators (Michael Bentley, Stephen Fleury and Jim Garrison) joined the conversation and created further momentum for the project, opening more pages on “problematic subjects”, as represented by the integration of constructivism in education. Thus, these conversations eventually led to this book which focuses on the discussion of certain points and practices of education that have been affected by constructivism. The editors, drawing on perspectives that are based on a variety of reflections, questions and applications, try to grapple with various issues in constructivist education over a range of different fields, such as ethics, education in mathematics, philosophy, social psychology, education in science, social studies and so on. Moreover, the contributors to each section come from different countries, like Belgium, Germany, Switzerland, the United States and Canada, and thus the book is woven together with a diversity of socio-cultural perspectives from different geographies. But it must be stated that other perspectives and problematic points on the issue that arise in other geographies and cultures, such as Japan, Korea or South Africa, are not included in this book. Turkish public education has been implementing a constructivist teaching style in primary and secondary education over the last few years. Although this book was published in 1998, an article written from the Turkish context would present an interesting viewpoint on the topic in any future works.

In the first section of this book, Marie Larochelle and Nadine Bednarz introduce the basic frame of reference for the perspective of each contributor. The second part deals with a conceptual examination of the problematics of cognition which stem from radical constructivism, didactic constructivism and pragmatic social constructivism. Ernst von Glasersfeld, the advocate of radical constructivism today, contributed to this section with the article “*Why Constructivism Must be Radical*”. Albert Morf wrote “*An Epistemology for Didactics: Speculations on Situating a Concept*”. Jim Garrison also added the final article to this section, entitled: “*Toward a Pragmatic Social Constructivism*”.

The third and fourth sections examine the presentation and discussion of teaching practices and promises, while examining the mediating role of teachers, teacher education and professional development within the constructivist mode in relation to various fields, ranging from math to ethics. The authors who have contributed to these sections include Paul Cobb, et al, "*Individual Construction, Mathematical Acculturation, and the Classroom Community*", M.L. Schubauer-Leoni, et al, "*The Construction of Answers to Insoluble Problems*", J. Confrey, "*Voice and Perspective: Hearing Epistemological Innovation in Sstudents' Words*", J. Désautels, "*Constructivism-in-Action: Students Examine their Idea of Science*", G. Fourez, "*Constructivism and Ethical Justification*", S. C. Fleury, "*Social Studies, Trivial Constructivism, and the Politics of Social Knowledge*", Y. Pépin, "*Practical Knowledge and School Knowledge: A Constructivist Representation of Education*", K. Tobin, "*Sociocultural Perspectives on the Teaching and Learning of Science*", H. Bauersfeld, "*Remarks on the Education of Elementary Teachers*", M. L. Bentley, "*Constructivism as a Referent for Reforming Science Education*". The final section, entitled "*Critical Constructivism and the Sociopolitical Agenda*", aims to initiate an ongoing conversation about the potential of constructivism in terms of how it can socially empower individuals and groups.

In chapter 8 Jacques Désautels attempts to clarify the reasons why epistemological reflection within science teaching can be justified through the integration of a constructivist approach. The first reason, according to the author, is an ideological one, and this is because all approaches to science teaching reveal a certain perception of science, one way or another. Certain assumptions on the nature of scientific knowledge and its historicity and the socio-cultural dimension of this knowledge are transmitted to students; this eventually influences the way the students shape their own perspectives. There is no doubt that the philosophical discussion of this issue in depth can be traced further in T. Kuhn's most celebrated work, *The Structure of Scientific Revolution*, written in the second half of the 20th century. The second reason deals with epistemology and the appropriation of scientific knowledge; Désautels thinks that it is necessary to integrate epistemology within science teaching, which certainly makes the argument more pedagogical in nature. Recent research on science teaching programs has, as the author suggests, enabled experts in science education to rediscover one of the basic assertions of the Piagetian constructivist theory, that is, the notion that children already have their own construction of natural phenomena before their first science class. Children construct their own explanations of

phenomena in their own way; anything that takes place in their everyday lives, whether it is an object falling or the neighbor's broken windows.

A fairly good overview of all the chapters can be found in Chapter 1 by Marie Larochelle and Nadine Bednarz, but I would like to focus on some of the issues that have somehow been omitted from this book. Even though the book covers certain aspects of constructivism with its multiple implications in education, it still misses, I believe, some important dimensions, such as the critical role that school settings and culture play in constructivist education. There is no doubt that schools teach much more than they publicize. As Elliot Eisner convincingly argues in his book, *The Educational Imagination*, schools teach in a fashion that the culture itself teaches; this is simply because schools are the kinds of places they are. And, it is hard not to remember at this juncture the point that Dewey made long ago: "Perhaps the greatest of all pedagogical fallacies is the notion that a person learns only the particular thing he is studying at the time."

All in all, the authors endeavor to substantiate the idea that students are not a *tabula rasa* nor clay waiting to be molded to whatever the adults desire. Rather, they are both actors and makers of their cognition and mentality: They associate, decipher, interpret, and transform in their own particular way.

Finally, the book concludes that once students have acquired awareness of the constructed knowledge with its relative character in nature, and are able to recognize the collective, consensual aspects involved in the construction process, they also gain the basic mental mechanism that empowers them to develop a more emancipative, critical relationship not only toward knowledge, but also towards the knowledge that is produced in our small world.

Seyfi Kenan

Jewish and Islamic Law: A Comparative Study of Custom during the Geonic Period

Gideon Libson

Cambridge: Harvard Law School, Islamic Legal Studies Program, 2003.

x1+367 pp.

Jewish and Islamic legal systems separately have attracted wide interest from scholars, but the relationship between them is not a well-researched area of

study. Beginning with Abraham Geiger's publication of *Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen?* in 1833, scholars in Western academe have observed parallel points between Judaism and Islam, interpreting the relationship in terms of the latter (i.e. Islam) borrowing from the earlier. In the present volume, Gideon Libson challenges this long-established view of the relationship and examines bilateral influence of Jewish and Islamic law in the geonic period (7th – 11th century) in the case of custom, concluding that Islamic law has affected Jewish legal practice in certain aspects.

The age of geonim is an important historical period for both Jewish and Islamic law. It is traditionally regarded as the phase of Rabbinic Judaism that followed the talmudic era. The geonim transformed legal material of the Talmud to a legal system that was applicable to actual cases. This period constitutes a transitional stage in the codification of Jewish law. The geonic age coincides with the birth of Islam and early development of Islamic disciplines and the formation of legal and theological schools.

Immediately after the emergence of Islam as a political power, the Jews became subjects of Muslim rule, in which they were treated as "protected people" (*ahl al-dhimma*) due to the Qur'anic concept of *ahl al-kitab*. As a religious minority, the Jews sustained their religious and legal autonomy. It should be noted here that the talmudic principle *dina de-malkhuta dina* ("the law of the state is law") provided geonim some freedom to produce legal innovations and new interpretations of traditional Jewish law in accordance with the legal system of the host society.

Libson's work consists of seven chapters. In the first chapter, as an introduction to the subject, he presents a brief account of the history of comparative research in Jewish and Islamic law and points out some problems about conducting a comparative study of the two legal systems.

In the second chapter various functions of custom in geonic Jewish law are studied. The concept of *minhag* and its relationship with other legal concepts constitutes the core of this chapter.

In the third chapter, Libson turns to the Islamic concept of custom and examines the operation of custom as a legal tool and its relation with other formal sources in Islamic law.

In the fourth and fifth chapters Libson focuses on the nature of Jewish – Muslim relations in the geonic period and on the main channels of mutual influence. Here Libson discusses the extent that the Jewish minority had knowledge of

Islamic religious and legal practices. He argues that custom in geonic period played a dynamic role in the adaptation of Jewish law to new social, economic and political circumstances.

After discussing the theoretical and historical aspects of Islamic influence on geonic Jewish law Libson turns to demonstrate this phenomenon in two cases in the final two chapters. In the sixth chapter, he deals with the oath of destitution in which “a debtor admits to his debt but swears that he has no means of payment.” Libson sees that the oath in the form of “I have no means” is a geonic innovation based on practice of *yamin al-‘adam* in Islamic law. This can be taken as an example of Islamic influence on Jewish legal practice in court procedure and financial matters, two major channels of influence in Jewish – Muslim relations.

The other prominent channel of influence, i.e. family law, is examined in the next chapter. Libson construes the geonic practice of estimated *mohar* as an example of legal innovation through the use of custom that originated from the Muslim practice of *mahr mithl*.

In this valuable study, Gideon Libson demonstrates his acquaintance with both Jewish and Islamic law and the book is the result of fine scholarship. He supports his arguments in the text with extensive reference in the endnotes to legal literature of the period. The present volume corresponds to a new phase in comparative research in Jewish and Islamic law, which certainly will contribute not only to a better understanding of the historical relationship between Judaism and Islam, but also to the establishment of a peaceful future for both faith communities.

Mahmut Salihoğlu

Stolen Honor: Stigmatizing Muslim Men in Berlin

Katherine Pratt Ewing

Stanford: Stanford University Press, 2008. 296 pp.

In *Stolen Honor* cultural anthropologist Katherine Ewing presents a fascinating study of the masculinity of Muslims of Turkish descent in contemporary Berlin. Commonly — and increasingly since September 11, 2001 and the murder of the Dutch filmmaker Theo van Gogh — the Muslim man in Germany is considered to be iconic of tradition (i.e. not ‘modern’), of patriarchy and the oppression

of women (i.e. contrary to Enlightenment values like equality), and of violence (i.e. not rational). In short, the Muslim man has come to be the ultimate 'other' to modern, secular, enlightened German identity, a screen on which many in Germany today project their fears, hopes and desires regarding what German society is, is not, and what it ought to be. Both the dynamics of these projections and the ways in which they are experienced by Muslim men themselves are the main topics explored by the book. The book is one of a now quite large body of social research that is inspired by and builds on the approach of feminist theory to gender, employing it fruitfully in studies of masculinity. It draws on a wide array of source materials, including observations and interviews from the author's fieldwork, historical materials, audio-visual media, and the scholarship of others.

The book makes several interconnected arguments, and does so quite convincingly. Most broadly, it argues that the issue of Muslim masculinity in Germany cannot be approached in isolation from the wider developments in German society and politics since World War II. Most relevant here is the country's attempts to repudiate its Nazi past by trying to institutionalize and legislate an ethos of tolerance and openness, and an avoidance of stigmatizing members of any given ethnic or religious community. As such, many Germans take their country to embody Enlightenment liberal ideals of natural freedom and equality. It is precisely these values that the 'Muslim man' is increasingly portrayed as unable or unwilling to embody. Crucial here is that it is not merely the political Right in Germany that finds things to object to in the figure of the Muslim man; more recent, and as Ewing argues, more interesting denunciations are coming from the Left, for whom such men do not sufficiently embody the norms of secular Enlightenment reason. This is probably the most interesting feature of the book, that it does not bother much with discussions of anti-Muslim sentiments on the part of the Right, but rather with Muslim masculinity in relation to allegedly Enlightened Germans who see themselves on the political Left, and in relation to Germany's post-war constitutional order.

The book's introduction ably situates the study in the context outlined above and indicates the theoretical field in which the book is seeking to include itself. Ewing draws on Julia Kristeva's use of the concept of abjection, but it is unclear how much Ewing desires to follow Judith Butler's version of abjection in the book, which emphasizes the historical and cultural specificity of a visceral, moral rejection, in contrast to Kristeva's more (universalistic) psychoanalytic approach to the concept. Similarly, one might single out Ewing's frequent use of the term 'fantasy' in the book, the precise meaning of

which is somewhat unclear. In any event, she does not claim to be making any major innovations on a theoretical front, which I do not necessarily see as a weakness of the book; indeed, her general eschewing of theoretical innovation may help to keep the book accessible to a wide audience (which is important, given its topic).

The book's first chapter explores the histories of the discourses that Ewing thinks have become central to the terms in which the Muslim man is discussed in Germany today. The major strands here, Ewing argues, are 1. A broader, centuries-old European Orientalism, which is now known to have produced stereotypes of Turks as 'Orientals', and hence, as violent and backward and yet also somehow exotic and even seductive, 2. An anthropological attempt to make a cultural unity out of the Mediterranean region based largely on an allegedly shared, region-wide concern with honor, and 3. An argument that to a large extent, Republican Turkish official discourse has put tradition — and the Muslim man as a synecdoche for tradition — in a position of abjection in ways remarkably similar to that in which it has been done in the rest of Europe, as does a great deal of transnational and Turkish feminist discourse.

The second chapter is an interesting discussion of how well-intended social workers pick up and often extend stereotypical conceptions of Muslim men, in particular, as they overwhelmingly portray Muslim women as victims in need of rescue (from men, from their families, from tradition, from religion, or from several or all of these). There is also a flourishing mini-genre of films on these themes in Germany, most of which are made with the participation of some Muslim women individuals or organizations, of people who see themselves as feminists, and of social workers.

Chapter Three examines some of the ways Muslim men in Germany relate to the representations and institutions that produce high-profile 'knowledge' about them. Here, we begin to read fascinating accounts from Ewing's interlocutors, both men and women, of their views on relationships between men and women, parents and children, Germans of Turkish descent and non-, and how all of these have been changing as generations of descendants of Turkish 'guest workers' have been born in Germany. Many of the interviews are frank, and illustrate the nuanced subjectivities Ewing argues for acknowledging in the book. For instance:

"Seventeen-year-old Sezai... emphasized the differences between himself and other young men of Turkish background.... [He said] 'Ninety percent of the foreigners here are unemployed, get money from the state, have fifteen kids

who are criminals and go to *Hauptschule*. I say, send them back. Send them back! I have integrated. I don't do illegal things, and I don't plan to live off the government.' When another student commented, 'Germans do that, too,' Sezai replied, 'And we taught them to do that! Before we came they didn't know how!'" (119)

Chapter Four is centered on a discussion of discourses and practices of honor among Muslim men and women, an issue that is itself often taken as constituting an obstacle to the proper acculturation of Muslims in German society, i.e. an exaggerated concern with honor and respect. While it seems that very few of the men and women Ewing has worked with consider the concept of honor to be totally bereft of meaning, the important point the author makes is that the meanings of honor are in fact extremely fluid and have changed considerably over time (both in Turkey and in Germany). "Rarely is the effort to be identified as modern associated with a total rejection of the principle of honor. Even men who view themselves as well-integrated into German society are concerned with issues of honor and are struggling to negotiate identities in which honor continues to be an important component" (148). These first four chapters constitute the first part of the book, grouped under the heading 'Mythologizing the "Traditional" Man'.

The shorter second part of the book, under the heading 'Stigmatized Masculinity and the German National Imaginary,' explores several sets of controversies that erupted in Germany and which were structured around the concept that Muslim masculinity and gender are fundamentally problematic to the German constitutional order and ethos of Enlightened liberalism. The term 'moral panic' is used repeatedly in these pages.

Chapter Five looks specifically at the controversy surrounding honor killings, in which a woman is killed (usually by a brother or her father) in order to recuperate the family's honor, which the woman has allegedly besmirched through her behavior. While this came to be seen as a common occurrence in the Muslim community, human rights organizations and groups that are concerned with the protection of women estimate that there were something like 45 'honor killings' in Germany in the nearly ten-year period between 1996 and 2005. Even these numbers, Ewing argues, are likely to have been inflated, as any murder of a woman of Turkish descent by a man of such background came to be recorded as an instance of an honor killing. Interestingly, and crucially, the fact that none of the discussions Ewing found about such murders in the media were accompanied by a discussion of male violence against women in Germany in general. As such, the honor crime – and then Muslim men's attitudes toward them – were

made into another instance of Muslim men's irredeemable otherness to German political modernity.

Chapter Six examines controversies and debates about the establishment of required tests for prospective applicants to German citizenship, as well as more informal 'tests', like whether or not a family allows their daughters to participate in physical education (gym) courses at school. The chapter includes an interesting discussion of nudity in German society and culture, and links this to an ethos of openness and health. This, Ewing argues, has become woven into the expectations many Germans have regarding a democratic, 'open' society, to such an extent that modesty, as many Muslims are concerned with it, can be seen by some Germans to be problematic for the very functioning of a liberal democracy.

Chapter Eight looks at the politics of multiculturalism in Germany, and in particular, the controversies surrounding notions of a German *Leitkultur* (leading or guiding culture). There are several ironies and tensions here, most obviously the distaste most Germans have for such a concept that many feel echoes themes from the days of Nazism, but also the more subtle problem that the 'essence' of the 'German culture' that is allegedly in need of protection is its liberal democratic openness to difference. It is, in other words, because they are allegedly not sufficiently open to difference that Muslim men are dangerously different from the 'German'.

A concise epilogue to the book ties the arguments together and suggests the usefulness of examining topics like Muslim masculinity in Germany for illuminating several phenomena, most prominently the political culture in Germany and multiculturalism in Europe today. This important book appears at a time when Europeans have been interrogating the nature of their societies, their states and Europe in general, in tandem with the very concrete question of Turkey's accession to the EU. Many outside of Europe were somewhat surprised and dismayed at the extent to which Turkey's EU bid set off something of an identity crisis in Europe, and Ewing's book, among other things, furnishes insight on debates about cultural identity, Islam and Europe in the case of Germany. As such, it illustrates in an exemplary way that some of the most important questions raised by the issue of Islam in Europe have to do not so much with Muslims themselves, but rather with the nature of Europe.

Brian Silverstein

The Crescent Obscured: The United States and the Muslim World, 1776-1815

Robert J. Allison

Chicago: The University of Chicago Press, 2000. xviii+266 pp.

There are perplexing similarities between what is happening today and what happened in the past. But this simple truth is for the most part neglected, due to a lack of historical perspective. This perspective (or consciousness) not only makes the events of today meaningful, but also allows us to relate them to the past. Allison's book, *The Crescent Obscured*, has drawn on such an ordinary, but crucial, observation.

Allison states that he observed the Iranian Revolution (1979) while studying the early national period of the American history. The Iranian Revolution was perceived by the American people at that time as a movement opposed to progress and liberty. During the revolution Iranians seized the American embassy in Teheran and took fifty-two Americans hostage. Similarly, in the early period of American history there was a war between America and the Barbary states of North Africa, in which many American sailors being held captive by these states.

This struggle was indeed related to trade routes. But it was perceived then by the American people as a part of the contest between Christians and Muslims or between civilization and barbarism. The Americans had inherited the European understanding of the Muslim world and pursued this cause more relentlessly than the Europeans. The image of contemporary Iranians as Muslims is closely related with the historical image that the Barbary States once represented. But this image of Islam (or Muslims), Allison says, was not a representation of reality, but rather an inverted image of a world which the Americans were proudly opposed to.

It is against this background that Allison investigates the history of the American encounter with the Muslim world. Early encounters took place in the 17th century when there was as yet no United States of America on the scene. After the United States was established the struggle continued. The 18th century represents the peak of this struggle. Sending its ships to the Mediterranean, America sought foreign markets for its goods. But these ships were seen as a source of revenue by the North African states. By the 18th century, the Barbary States of North Africa (Algiers, Morocco, Tunis, and Tripoli) threatened the weaker states of the time, such as Denmark, Sweden, the Italian city-states and

America. Furthermore, the North African states at this time were no longer a threat to Britain or France, but rather had become a kind of tool of these powerful states.

In Chapter One (*American Policy Toward the Muslim World*, pp. 3-34), Allison gives a detailed picture of the struggle that took place in the Mediterranean at the end of the 18th century. The British, who wanted to frighten off American commerce from the Mediterranean, encouraged the North African states to seize American ships. Algiers captured twenty-two ships, Tripoli six, Morocco five, and Tunis two. Sailors were taken prisoner and America's economic interests and their dignity were damaged.

Consequently, the Mediterranean issue led to a fierce debate in America. There were two major sides of this debate. One side (represented by Congress) was in favor of negotiation with the Barbary States to settle the issue and preferred paying tributes to waging war. The other side (headed by Jefferson, then the Secretary of State), rejected the idea of paying tribute to these states and stood for declaring war as a long-term solution if enough power were to be maintained. If the U.S. opted for war it would need to cooperate with the smaller European states, as Britain and France would not support such a joint action. Moreover, war required a naval force, which at the time America lacked. While building its navy and waging a war against Tripoli, America failed to reach a conclusive victory (Chapter Eight, *Remembering the Tripolitan War*, pp. 187-206).

The situation of the American sailors in captivity is examined in Chapter Six (*The Muslim World and American Benevolence*, pp. 127-152). American citizens wanted to relieve the American captives by raising donations and collecting charity at home. But seeing this effort as interference with its duty, the U.S. government rejected the idea, thinking that it would weaken its own position during the negotiations with the Barbary States. The main goal was to preserve the peace in the Mediterranean. America's efforts in this direction are discussed in Chapter Seven (*American Consuls in the Muslim World*, pp. 153-186). Building a navy or waging a war against the Barbary States, Allison says, was only to be a deterrent. In order to maintain peace in the Mediterranean region, America decided to send consuls to the North African states. But these consuls that were being sent to represent the U.S. were private merchants who were also trying to advance their own interests. Their dual roles, Allison says, was one of the main obstacles that stood in the way of Mediterranean peace.

Chapter Two (The United States and the Specter of Islam, pp. 35-60) seeks to answer the question as to what the 18th century image of Islam (or the Muslim world) was in the American mind. Islam and the Muslim world is described in 18th century American and English literature in a pejorative style, using the following terms: Religious and political tyranny, religious imposture, blasphemy, anarchy, wickedness, fanaticism, lust, lethargy, superstition, avarice, bigotry, intolerance etc.

Both Americans and Europeans, Allison says, inherited their knowledge of Islam from the writers of the Enlightenment. It was a distorted but useful image for them. First of all, Islam represented anarchy and tyranny for them. Everybody could draw conclusions from this image based on their political or ideological orientation: "During the debate over the Constitution, Federalists could warn of the dangers of anarchy and instability, pointing to the Ottoman Empire, which had no control over its distant provinces, while anti-Federalists repeated the Revolutionary warnings of centralized power, pointing to the absolute tyranny of Muslim sultans." (p. 35)

America's struggle with the North African states coincides with the publishing of many books related to Islam. This literature, which was full of pejorative attributes about Islam, conveyed a consistent (but not so realistic) picture of the Muslim world. Moreover, this was a functional and inverted image of the world which the Americans were trying to create anew. In this literature, the Muslim world was typically represented in one person as a tyrant, whether he was Prophet Muhammad or the Turkish sultan. The sultan enslaved his people, while in fact, ironically, he was also the slave of his own passions and ambitions.

Chapter Three (A Peek Into the Seraglio: Americans, Sex, and the Muslim World, pp. 61-86) includes a further discussion of the same theme, but this time with a more familiar topic: Sex. According to the same literature, a second attribute which accompanied the religious and political tyranny was wild sex. In the Muslim world, the sultan oppressed the whole of society first, and consequently the male population oppressed the weaker members of society (women). According to such literature this sexually defined power structure was the sole basis of the entire Muslim society. This image was conveyed, Allison says, through 18th century magazines, newspapers, plays, stories, and travel accounts. Women were not seen by the Muslim society as the spiritual equals of men, but mere objects of male lust. For this reason, to prevent sexual anarchy, Muslim society had to confine its women for their own protection. But the confinement of women only led to greater moral depravity. Under these conditions, nothing could be expected

other than polygamy, impotence and homosexuality. On these subjects, a different, but negating voice came from Lady Montagu, who visited Turkey in the first part of the 18th century. But her observations were not sufficient to change this fixed and terribly biased perception. For this, she blamed those Western travelers who had visited the Muslim world with pre-conceived notions.

In Chapter Four (American Slavery and the Muslim World, pp. 87-106), Allison makes comparisons between the reality of slavery in the U.S. and the conditions of the American captives in the North African states. It was mentioned above that 18th century American literature emphasized the political, religious and sexual tyranny that prevailed in the Muslim world. According to this literature, the Muslim world was void of any moral virtues. But when one comes to the issue of slavery, the situation is different. Allison gives examples of other literature that discusses the issue of American slavery. In this literature, the U.S. is compared with the Barbary States (or the Muslim world) from the point of view of slavery. In this respect, the Muslim world is described as being in a better position than the U.S., which claimed that it was the land of freedom. Not stopping here, this evaluation leads to a comparison between Islam and Christianity. And Islam is presented in this regard as a morally superior religion than Christianity. But, says Allison, this kind of book had a smaller audience and therefore, less impact.

The issue of slavery is also dealt with in Chapter Five (American Captives in the Muslim World, pp. 107-126) and Chapter Nine (James Riley, the Return of the Captive, pp. 207-226). In Chapter Five, Allison compares the conditions of the American captives (700 sailors) with the suffering of slaves in America (in the 1800s, nearly one million people), and concludes that the complaints of the captives, who called themselves "slaves in Barbary states", seems to be rather hypocritical. Chapter Nine relates the dramatic story of Captain James Riley. Having survived captivity and written a book, *Authentic Narrative of the Loss of the American Brig Commerce* (1817), Riley dedicated himself to the cause of fighting slavery.

Finally, it can be said that Allison asks important questions that need to be answered with regard to the early period of American history and the process of the formation of national identity. As a functional and fictitious image, it seems that the Muslim world played a decisive role in the process of identity formation. In a nutshell, *The Crescent Obscured* is a good example of a work that manages to establish a connection between the history of events and the history of ideas.

Cengiz Şeker

İslâm Estetiği

Turan Koç

İstanbul: İSAM Yayınları, 2008. 208 sayfa.

Bugüne kadar İslam estetik felsefesine dair kapsamlı bir çalışma ÷lkemizde hiç yapılmadı. Bilebildiğimiz kadarıyla diğer İslam ÷lkelerinde de durum pek farklı değildir. İslam estetiği hakkındaki kuramsal çalışmalar daha çok batı kaynaklı yazından oluşmaktadır. Bu açıdan 2008 yılında İSAM yayınlarının çıkarıldığı ve Turan Koç imzasını taşıyan *İslam Estetiği* adlı eser bu konuda bir ilki teşkil etmektedir. Kuşkusuz bir İslam estetiği yazmanın belli başlı ciddi zorlukları vardır. İslam estetiği bin küsur yıllık bir medeniyetin estetik yaşamına temel biçimini veren kelami, felsefi, tasavvufi ve estetik boyutların girift bir imtizacıdır. Bu durumda İslam estetiği yazmaya niyetlenecek bir bilim adamınının İslam ilahiyat ve felsefesine vukufiyeti yanında çok ciddi bir estetik biçimlenime de sahip olması gerekmektedir. Bu açıdan Turan Koç felsefi kişiliğinin yanında bir sanatçı/şair olarak müstesna bir şahsiyettir.

Eser ilk önce uzunca bir girişle başlamakta ve İslam estetiğine ilişkin temel bir bakış açısı sunularak sonraki bölümler için okuyucu hazırlanmaktadır. Birinci bölümde İslam estetiğine yön veren temel ilke ve kaynaklar; ikinci bölümde İslam estetiğinin güzellik anlayışı, onun hakikat, bilgi, iyilik, yararlılık ve yüce ile ilişkisi ile estetik tecrübe konusu ele alınmakta; üçüncü bölümde İslam estetiğinin kelami boyutları; dört ve beşinci bölümlerde ise hüsn-i hat, tezhip, mimari, tezyinat, şiir, musiki ve resim gibi geleneksel sanat dalları incelenmektedir.

Koç bu eserinde İslam estetiğinin temel kavramlarını teolojik, felsefi-tasavvufi ve estetik boyutlarıyla ayrıntılı olarak ele almakta ve ona gerçek bir “İslam estetiği” denmeyi hak ettirecek kaynaklarına titiz bir şekilde eğilmektedir. Koç İslam sanatını ve güzellik anlayışını ‘ihsan’ kavramının hayatın her alanına sirayet eden bir açılımı olarak yorumlamakta ve bunu Kuran ve hadisten yola çıkarak tarihi tezahürleriyle temellendirmekte, ancak İslam sanatlarıyla Kuran arasındaki ilişkinin biçimsel değil, manevi düzeyde olduğunun altını da çizmektedir. İslam, inananlarına her işlerini en güzel şekilde yapmalarını emretmektedir. “Güzellik, zarafet, derin kavrayış, yüksek duyarlılık, edepli ve özenli olma gibi anlamlara gelen ihsan Müslüman olmanın estetik düzeyde bir tezahürü ve asli güzelliğin hayata yansıtılmasıdır.”

Yazar çok yerinde olarak İslam sanatı ve estetiğinin İslam’ın insan, âlem ve hayat telakkisinden bağımsız düşünölemeyeceğini, çünkü onun İslam ilkeleri ve inançları üzerinde yükselen bir medeniyetin ifadesi olduğunu söylemektedir.

“Din-sanat ilişkisi söz konusu olduğunda İslam dini ile İslam sanatı hem kaynağı hem de bütün tarihi tezahürlerinde salt bir ilişkiden de ileride ayrılmaz bir bütünlük sergiler. İslam sanatı İslam’ın varlık anlayışı ve marifet nazariyesiyle kopmaz bir ilişki içindedir. Hatta bu sanat bu marifetin somut ve duyulur düzeyde bir açılımıdır. İslam sanatına İspanya’dan Semerkant’a kadar hem zengin hem de kusursuz ve güçlü bir ahenge sahip biçim ve gaye birliğini veren şey tevhit anlayışı, yani ilahi birlik öğretisidir.” Bu açıdan “İslam estetiği metafizikle ilgisini asla kesmeyen bir estetikdir.” İslam sanatı İslam’ın kazandırdığı manaya Müslüman’ın giydirdiği bir surettir; diğer bir deyişle İslam estetiği mana ile suretin mükemmel bir uyumudur.

Koç İslam estetiğinin en temel ilkesinin tevhit ve tenzih ilkesi olduğunu ve bunun bütün bir İslam estetiğini şekillendirdiğini belirtmektedir. İslam sanatının antropomorfik özellikler taşıyan Yunan sanatına meyletmemesinin en büyük gerekçesi bu tevhit ve tenzih ilkesine titizlikle riayetidir. Bu yüzden İslam sanatı modern anlamda bilinçdışı itkileri bir şekilde dışa vurmak için değil, dini ve din dışı bütün sanatlarda tevhit ve tenzih gözetilmesi, hissettirilmesi için soyuta yönelmiş; tabiatı olduğu gibi aksettirmek yerine soyutlamayı, onun bireyselliğini ve tabiliğini öldürmeye yönelmiştir. “Söz gelimi, minyatürde bile bir at belli bir at değil, herhangi bir at, daha açık bir ifadeyle kavram olarak at ya da atlıktır. Bununla birlikte geleneksel sanat ne kadar dolaylı ve imalı konuşsa, ne kadar soyutlama ve üsluplaştırmaya gitse de reel olandan bütünüyle kopmamıştır.” Koç İslam’ın soyutlama ve üsluplaştırmaya yönelmesinin arkasındaki gayenin bugün için de geçerli olduğunu savunmaktadır.

“İslam gerek insana gerekse tabiattaki herhangi bir varlığa ulûhiyet isnat eden ve bunları ulûhiyeti temsil edecek şekilde takdim eden her türlü sanata şiddetle karşı çıkmıştır.” Koç “tasvir yasağı meselesi”nin de bu meyanda değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir. “Tevhit ve tenzih İslam’ın önem ve öncelikle üzerinde durduğu temel bir ilke olduğundan Allah, peygamberler ve hatta büyük velilerin tasvir ve temsillerinin yapmasından hep uzak durulmuştur. Bu anlayış Müslüman sanatçının hayatına yön veren önemli bir durumdur. İslam sanatının gereği gibi anlaşılıp takdir edilmesi için bu hususun mutlaka göz önünde tutulması gerekir.” Kuranda açıkça bir tasvir yasağı olmamasına rağmen, İslam sanatının hüsn-i hat, tezhip, arabesk (rumi) ya da minyatür vb. sanatlara yönelmesi onun manevi gayesinin, yani tevhit ve tenzih ilkesini hissettirmek istemesinin bir sonucudur. Dolayısıyla bunu puta tapmayı önlemek için konulmuş bir tasvir yasağı şeklinde değerlendirmek eksik bir açıklama olur.

Koç sıkça kullandığımız dini sanat, geleneksel sanat ve kutsal sanat gibi kavramlara da açıklık getirmektedir. Bu tür tanım ve nitelemelerin modern sanat

ve estetik kuram ya da görüşler bağlamında bir anlam ifade ettiğini belirtmekte ve eski zamanlarda tüm sanat ve fikir etkinliklerinin İslam medeniyetinin manevi ilkelerine bağlılık içinde yapılmasından dolayı bu tür adlandırmaların gereksiz olacağını çok haklı olarak ileri sürmektedir. Çünkü modern sanat merkeze Tanrıyı değil, bireyi alır. O “bireyüstü ilhamla olan ilgisini neredeyse bütünüyle koparmış, evrensel düzeni ifade etmek yerine, nihai anlamda natüralizme dayanan ve büyük ölçüde bireysel ve beşeri düzeydeki duygulanım ve algılayışların dışavurumu olarak anlaşılan sanattır.” Oysa ‘geleneksel’ ‘dini’, ‘kutsal’ gibi vasıflarla nitelendirilen sanat bireyin öznel duyarlılığını değil, tanrısal duyarlılığı yansıtır; o, her eserinde bize Tanrıyı anımsatır. “Geleneksel ile dini ya da kutsal sanat birbirinden ayrılmaz ama bunlar özde de değildir.” Geleneksel veya daha özel olarak dini sanat (minyatür, şiir ve halı-kilimcilik sanatı gibi) doğrudan veya dolaylı bir şekilde geleneksel bir medeniyetin manevi ilkelerini yansıtan bütün tezahürlerini ifade eder. Kutsal sanat (Kuran tilaveti, ezan, hüsn-i hat ya da cami mimarisi gibi) ise daha dini ve manevi dünyaya atıfta bulunur.

Koç bir değer kavramı olarak güzelliği açıklarken bununla ilgili, ihsan, hüsn, kubuh, sû’, hayır, cemal, celal, tayyib, vb. temel kavramları ele almakta ve bunların birbiriyle olan ilişkisini irdelemektedir. Buna göre, “güzellik hakkın ve âlemdeki tezahürlerinin asli bir niteliğidir.” “İslam sanatının epistemolojik gayesi, yani bize bildirmeye çalıştığı şey görünenin arkasındaki görünmeyene ulaşmak, pratikteki gayesi ise dünyayı ve hayatı güzelleştirmektir.” Niteliğine gelince, “güzellik bizim onu algılamamızdan bağımsız olarak nesnel dünyasında varolan nesnel bir özelliktir.” “biz gökleri yıldızlarla donattık” (saffat 37/6) ayeti kelami açıdan güzelliğin insanın varoluşundan bağımsız olduğu anlamına gelir. Koç, İslam estetiğini iyimser bir dünya görüşü olarak yorumlamakta ve eşyanın nihai varoluşunda güzelliğin asli, çirkinliğin itibari olduğunu ifade etmektedir.

Koç İslam estetik anlayışında iyinin, yararlıının, hakikatin güzelden ayırt edilmediğini ve güzelin sadece göze hitap eden veya salt duyuşal şeylerle sınırlı kalan bir şey olmadığını savunmaktadır. “Her hangi bir tutum, davranış veya bütün bir hayat hikâyesi, bir duygu, bir fikir de güzel olarak değerlendirilir. Güzel olanın iyi olandan ayrı ve bağımsız olduğunun kabulü İslami anlayış açısından son derece büyük sıkıntılar doğurur. Zira İslami anlayışta güzel, iyi, bilgi ve hakikat arasında çok sıkı bir bağ vardır. Başka bir ifade ile güzellik değerini vakıya uygun düşmek anlamında hak ve hakikat olmaktan ve bütün varolanların özünde yatan hayırla buluşmaktan alır. Hak ve hayır varlığın özünü oluşturur. İslamın güzellik anlayışında bu değerler birbirinden ayrı ve bağımsız alanlar oluşturmaz.” Bu doğrultuda Koç yakıp yıkmak ve öldürmekten başka

hiçbir işe yaramayan bombaya güzel demenin ne kadar doğru olduğunu sorgulamaktadır.

Koç ayrıca sanat ile zanaat arasında bir farkın olmadığını, olsa olsa bu farkın bir gelişmişlik, maharet ve marifet isteyen bir incelik farkı olacağını ifade etmektedir. “Ayakkabıcılık ve demircilik gibi işlerle uğraşan insanlara da sanatçı denebilir. Hem sanat hem de zanaat açısından önemli olan husus, kendini gerçekleştirmenin önemli bir yolu olan yaratıcılığı öne almaktır.” Estetik tecrübe bahsinde ise Koç çok yerinde olarak estetik tecrübenin hem duygusal hem akli yönüne işaret etmekte ve bu deneyimin varoluşsal özelliklerini nefis tasvirlerle beyan etmektedir.

Kuşkusuz bu yapıt hem İslam estetiği okumaları hem de bundan sonra yazılacak İslam estetiği çalışmaları için temel bir başvuru kaynağı niteliği taşımaktadır. Bu çalışmasında Koç İslam sanatının dilini baş döndürücü tasvirlerle bize okumaktadır. Eserdeki yerli bakış açısını çok önemsiyoruz; ne var ki yapıtın bakış açısı geleneksel sanat-modern sanat bağlamındaki tartışmada geleneksel sanattan modern sanata geçişin bir sapma, olmamış olması gereken bir olay olarak değerlendirildiği izlenimi uyandırmaktadır. İslam estetiğinin belirli ilkelere çerçevesinde sanatçıya geniş bir yaratma alanı sunduğu belirtilmekte, fakat bu sınır dinsel gerekçelerle daraltılmakta, modern sanat bireysel duygulanım ve duyarlılığı yansıttığı için dışlanmakta ve sanatın tanrısal duyarlılıktan başka bir duyarlılığı yansıtmaması gerektiği intibaini uyandırmaktadır. Zira yapıtta, “olan” “olması gereken” şeklinde sunulmaktadır. Bu durum sanatsal özgürlüğe katı bir sınır koymaktadır.

Koç’un İslam estetiği yorumu bilinçli olarak pek çok hususta modern estetikle temelden çelişmektedir. Modern estetiğin ayırdığı estetik değerlerle ahlaki (iyi), bilimsel (hakikat), iktisadi (yararlı) vb. değerleri keskin bir biçimde özdeşleştirmektedir. Her şeyden önce estetik olan etkisi itibarıyla estetik olmayandan farklıdır. Adı geçen değerler birbiriyle ilintili değerlerdir, ancak özdeş değerler değildir. Örneğin kimi estetik değerleri duyumsamak için bir takım ahlaki değer duygularına sahip olmamız gerekir veya “hakikat” ya da “hikmet” estetik formunda apollonik bir etki yaratabilir. Dolayısıyla bunları toptan ayıran kimi modern kuramların ya da tümüyle özdeşleştiren yaklaşımların aksine varlıksal olarak ilişkili değerler olarak görmek daha doğru olacaktır. Bazı durumlarda estetik etki sırf duygusal olabilir. Örneğin insan öldürmekten başka bir işe yaramadığını bildiğimiz bir kılınca, onun dirimsel değerleri, daha açık bir ifadeyle gözümüzü alan parlaklığı, biçimi, üzerindeki işleme ve süslemelerin etkisi karşısında “güzel” demekten kendimizi alamayız.

Sağduyu sahibi her insan evrenin şu an güzel bulunduğumuz nitelikleriyle beraber insanın tarihinden önce de var olduğunu kabul eder. Bu durumda güzellik elbette nesneye ait bir niteliktir. Ancak bu durum bu nesnel niteliğin niceliğinin belirlenmesinde öznel yetilerimizin çatışmasını engellemektedir. Bundan dolayı güzellik olgusal nesnellikten ya da sırf duyumsal haz zneliğinden farklı olarak ara bir konum işgal etmektedir.

Koç güzel olanın iyi olandan ayrı ve bağımsız olduğunun kabulünün İslami anlayış açısından son derece büyük sıkıntılar doğuracağını ileri sürmekte, ancak hem bu sıkıntılarını yeteri ölçüde irdelememekte hem de iyi olanla güzel olanın özdeşleştirilmesinin ne gibi sıkıntılar doğurabileceğine temas etmemektedir.

Tarihsel süreç içerisinde sanatla zanaat birbirinden ayrılmıştır. Kuşkusuz her ikisi de bir form verme eylemi olarak geniş anlamda estetik bir eylemdir. Fakat zanaat sadece bir maharet ve incelik farkından dolayı değil, faydayı esas almakla ilkesel olarak da sanattan ayrılır. Zanaat estetik biçimlenmenin şiddetine göre sanata yaklaşır ya da uzaklaşır. Sanat eseri bize bir yarar da sağlayabilir; ancak bu ondan ille de beklenen bir şey değildir. Öyle bir ayakkabı farz edelim ki kullanım değeri olmasın, ancak güzelliğinden gözlerimiz kamaşsın. Bu durumda böyle bir eseri zanaat değil, sanat eseri saymak daha doğru olacaktır. Zanaat eserinin sanat eserine yaklaştığı durumlar onun zanaatlığından değil, sanatın formundan pay aldığı durumlardır.

Bununla birlikte yukarıda yönelttiğimiz eleştiriler eserin değerinden hiçbir şey eksiltmemektedir. Bu alışma büyük bir birikimin ve sabırlı bir araştırma ve tefekkürün neticesi olduğunu ayan beyan ortaya koymaktadır. Sahasında önemli bir boşluğu doldurmakta ve sonraki İslam estetiği çalışmaları için bir kılavuz olma hususiyeti taşımaktadır. Prof. Dr. Turan Koç'a böyle bir eserle bizi taşıştırdığı için şükran borçluyuz.

Habib Türker

Yazarlar için not

- *İslâm Araştırmaları Dergisi*, başta klasik İslâmî ilimler olmak üzere, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında yapılmış, İslâm düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki, özgün makale telifi ve kitap tanıtımlarının yanı sıra sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmelerini yayımlar.
- Makalelerde daha önce başka bir yerde yayınlanmamış veya başka bir yere söz verilmiş olma şartı aranır.
- Dergide hangi yazıların yayımlanacağına hakem usulüne göre Dergi Yayın Kurulu karar verir.
- Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte Arapça, Farsça, İngilizce, Fransızca ve Almanca makalelere de yer verilir.
- Makaleler A4 kağıdının bir yüzü kullanılmak suretiyle çift aralıklı olarak yazılmalıdır. Mümkünse makaleler 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar ise 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Ayrıca makalelere 100-200 kelime arasında bir özet yazısı eklenmelidir.
- Türkçe ve İngilizce makalelerde uyulması gereken dipnot sistemi için bk. www.isam.org.tr
- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine telif ücreti ödenir ve derginin yayımından sonra 40 adet ayrı basım gönderilir.
- Başvurular, disketiyle birlikte bir nüsha halinde, İslâm Araştırmaları Dergisi Yayın Kurulu Başkanlığı, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul adresine postalanmak veya ek dosya halinde dergi@isam.org.tr e-posta adresine gönderilmek suretiyle yapılır.
- Bu dergi *Index Islamicus* ve *Turkologischer Anzeiger* tarafından taranmaktadır.

Information for Contributors

- *Turkish Journal of Islamic Studies*, a biannual publication of the Center for Islamic Studies, welcomes articles of a high standard and original scholarship in Islamic studies as well as in the areas of history, political science, economics, philosophy, sociology, anthropology, comparative religion and literature. It also accepts reviews for books, symposiums and conferences. Normally articles should make a scholarly contribution to the understanding of Islam or of general interest to the Muslim community.
- Articles submitted for publication may not have been previously published nor be pending publication elsewhere.
- All submissions are assessed by referees, but the Editorial Board reserves the right to decide what articles will be published.
- Articles in Turkish, Arabic, Persian, English, French and German are all welcome.
- Articles should be typed double-spaced on A4 white bond paper, with ample margins on all sides. Normally, the entire manuscript of an article -including tables- should not exceed 10,000 words. The maximum size for reviews is 1,500 words. A brief abstract of 200 words or less should also accompany all article submissions.
- Articles written in English should follow the English reference style given at www.isam.org.tr
- Manuscripts submitted for publication may not be returned. Contributors of articles are sent 40 free offprints, along with a copyright payment after the publication of the article.
- All postal submissions, with an electronic copy (preferably in Microsoft Word format) as well as a hard copy of the manuscript, should be made to the Editor, Turkish Journal of Islamic Studies, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul, Turkey. Alternatively, submissions may be sent as an attachment via e-mail to dergi@isam.org.tr
- Articles in this journal are indexed or abstracted in *Index Islamicus* and *Turkologischer Anzeiger*.

TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)

İSAM, Türk tarihi ve kültürü ile İslâm medeniyetinin yerel ve küresel düzeyde tanıtılmasını hedefleyen ilmî bir araştırma merkezidir. İSAM ulusal ve uluslararası bilimsel araştırma projelerini desteklemek, ansiklopedi, dergi, telif, tercüme ve tahkik eserler yayımlamak ve ilmî toplantılar düzenlemek suretiyle doğru ve nitelikli bilgiler üretilmesine ve bu bilginin daha geniş kitlelere ulaştırılmasına imkân sağlamaktadır.

Bir taraftan Türk ve İslâm dünyasının tarihsel mirasını modern bilimsel yöntemlerle araştırarak günümüz insanının dikkatine sunan diğerk taraftan da Müslüman coğrafyadaki dinî, sosyal, kültürel ve entelektüel değışim ve gelişmeleri izleyerek araştırmacı, bilim adamı ve yöneticiler için bilgi birikimi sağlayan ve halen *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'*ni yayınlamakta olan İSAM, sadece Türk kültür hayatına değıl Orta Doğu, Orta Asya, Balkanlar ve Kuzey Afrika'yı kapsayan çalışmalarıyla da İslâmî araştırmalara önemli katkıda bulunmaktadır.

TDV Center for Islamic Studies

İSAM is an academic research center that deals with both studies of Turkish history and culture and Islamic civilization on a local and global level. İSAM helps support national and international academic research, publishes encyclopedias, magazines, compilations, translations and investigative works, and organises academic meetings to ensure that correct and valuable knowledge is arrived at and can reach a wider audience.

While investigating the history of both the Turkish and Islamic worlds with modern academic research methods and presenting the findings of these, İSAM, the publisher of the *TDV İslâm Ansiklopedisi* (The TDV Encyclopedia of Islam), at the same time helps the development of academic research in Turkey by examining social, cultural and intellectual changes that are taking place throughout the Muslim geography and plays an important role in Islamic as well as Turkish studies through its research into the Middle East, Eastern Asia, the Balkans and North Africa.

