

İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 17 • 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
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	Doç. Dr. M. Sait Özervarlı, Dr. Sedat Şensoy, Dr. Semih Ceyhan, Dr. Suat Mertoğlu, Cengiz Şeker
Kitâbiyat	Doç. Dr. Adnan Aslan, Doç. Dr. Şükrü Özen, Dr. Casim Avcı, Dr. Seyfi Kenan
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 ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir.

Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 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 17 • 2007

İçindekiler

- İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı 1
ÖMER TÜRKER
- Hatîb el-Kazvînî'de Fesâhat ve Belâgat Kavramları 25
SEDAT ŞENSOY
- Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn 49
TAHSİN GÖRGÜN
- Multi-Dimensional Functions of Ottoman Poetry 79
VILDAN SERDAROğLU
- Images of the Ottomans in History Textbooks in Bosnia and Herzegovina 103
AHMET ALUBAŐIĆ

Kitâbiyat

- Adnan Aslan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar: Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*
RAHİM ACAR 139
- Orhan Türkoğan, *Osmanlıdan Günümüze Türk Toplum Yapısı*
ALİ AKDOĞAN 142
- Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş* (çev. Rahim Acar)
ADNAN ASLAN 146
- Nurit Tsafrir, *The History of an Islamic School of Law: The Early Spread of Hanafism*
MURTAZA BEDİR 149
- Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*
SEMİH CEYHAN 152
- Armando Salvatore and Dale F. Eickelman (eds.), *Public Islam and the Common Good*
MICHELANGELO GUIDA 157
- Selçuk Akşin Somel, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire 1839-1908 Islamization, Autocracy and Discipline*
SEYFİ KENAN 160
- Tuula Sakaranaho, *Religious Freedom, Multiculturalism, Islam (Cross-Reading Finland and Ireland)*
M. MİRACİT KENANOĞLU 167
- Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality - The World of Euliyâ Çelebi*
ÖZGÜR KOLÇAK 174
- Hülya Canbakal, *Society and Politics in an Ottoman Town*
CENGİZ ŞEKER 182
- Fatmagül Berktaş, *Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın: Hıristiyanlık'ta ve İslâmiyet'te Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*
MUSTAFA TEKİN 186
- A. Gülnihâl Küken, *Doğu-Batı Felsefi Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*
AYDIN TOPALOĞLU 190
- Peter Adamson ve Richard C. Taylor (drl.), *İslâm Felsefesine Giriş* (çev. M. Cüneyt Kaya)
ÖMER TÜRKER 194

İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı

Ömer Türker*

The Problem of the Cause of Divine Actions: Can Allah's Wisdom be Questioned?

The principle of "Allah possesses absolute power", which is commonly accepted by all theologians, generally becomes problematical when we examine the reasons why something was created or according to what a certain thing was created or why it was preferred. In addition, when we look at the moral outcome of the idea of absolute power we are confronted by an "unquestionable" God. In other words, if there is a lack of compulsion from the aspect of existence then there is a lack of compulsion from the moral aspect. But believers must have a metaphysical support that ensures reliance on Allah. In this situation, the concept of an unquestionable God, from the first glance, becomes unacceptable, or at least problematical. From the moral aspect, the up-setting of this unquestionability brings into doubt not just the results of the consequences of an absolute power, but also the metaphysical consequences. The common denominator that theologians have brought to the solution of this problem is to protect the idea of absolute power *in principle*. For this reason the solutions that are listed under the principle of absolute power, like all the results of absolute power, can be observed to be naturally limited by an understanding and acceptance of God's will. The most powerful solution offered to this problem in the theological tradition is that of Gazzali.

Key words: Divine actions, God's attributes, Causality, Wisdom, Creation, Justice.

Bu makalede Tanrı'nın fiillerini iradî olarak mı, yoksa zorunlu olarak mı yaptığı sorununun hangi saiklerle ve nasıl ortaya çıktığı tespit edilecek, temel yaklaşımların neler olduğu ve bu yaklaşımların eleştiriye açık yönleri üzerinde durulacak, ardından da Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) yaklaşımının kelâmî açıdan en tutarlı çözüm olduğu iddiası ispatlanacaktır. Kanaatimce kelâmdaki çözümler içinde en tutarlı olanı, Eş'arî'nin düşüncesini ilâhî ilimle ilişkilendirerek yeniden yorumlayan Gazzâlî'nin yaklaşımıdır. Bu nedenle ilerleyen sayfalarda önce Eş'arî, Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbar'ın görüşlerini özetleyerek bunların

* Dr., İSAM. Makaleyi okuyarak görüş ve eleştirileriyle katkıda bulunan M. Sait Özervarlı, Adnan Arslan ve Ekrem Demirli'ye teşekkür ederim.

açmazlarına işaret edeceğim, sonra da Gazzâlî'nin çözümünü ve bu çözümün niçin daha tutarlı olduğunu anlatacağım. Kelâm tarihinde yoğun tartışmalara konu olan bu sorun hakkında kitap ve makale seviyesinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır.¹ Fakat bu çalışmalar, sorunun hangi saiklerle ve nasıl ortaya çıktığını, tartışmaya katılan düşünürlerin görüşlerinin sistematik bir tenkidini ve sorunun çözümündeki aşamaları tespitinde başarılı değildir.²

A. Sorunun Ortaya Çıkışı

İnsanın varlık ve oluşu anlama sürecinde karşılaştığı en önemli sorunlardan biri, peş peşe var olan şeyler arasında gerçekten nedensel bir ilişki bulunup bulunmadığı sorunudur. Bu soruya verilen olumlu ve olumsuz yanıtlar, metafizik düşüncenin ana yapısını doğrudan belirler. Zira insanî bir çaba olarak metafizik, mevcut olduğu düşünülen bütün şeyler arasındaki varlık ilişkisinin niteliğini bilmeyi amaçlar. Metafizik bir sorun olarak nedensellik tartışmasının temel sorunu Tanrı'nın fiillerini iradî olarak mı, yoksa zorunlu olarak mı yaptığı sorunudur. Kelâm ekolleri, Tanrı'nın fiillerini iradî olarak yaptığı, diğer deyişle Allah'ın kadir-i muhtar olduğu, görüşünde uzlaşmışlardır. Özellikle mütekaddimin kelâmcıların nasların zahiri ile tenzih ilkesini tam bir mutabakatla bağdaştırdıklarını düşündükleri bu görüş, bir yandan kelâma kendi dinamizmini ve bilimsel kimliğini kazandırırken diğer yandan kelâmın temel açmazlarının da kaynağı olagelmıştır. Çünkü kelâmcıların mutlak kudret düşüncesini korumak amacıyla ileri sürdüğü savlar, Allah'ı tam da en mükemmel şekilde tenzih ettiklerini varsaydıkları yerde gizli veya açık bir teşbih

1 Sorunla ilgili belli başlı görüşlerin sıralanması ve delillerin eleştirisi için bk. Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf fi ilm'i-l-keâm* (Bulak: Matbaatü's-saâde, 1907), VIII, 202-209; Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Risâle fi tahkiki'l-gâye*, Süleymaniye Ktp., Servili, nr. 209, vr. 113^b.

2 Bunların içinde dikkate değer olanlar şunlardır: Emrullah Yüksel, "İlâhî Fiillerde Hikmet", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1988), s. 43-76; Hanefi Özcan, "Mâtürîdî'ye göre Hikmet Terimi", *İslâmî Araştırmalar*, 2/6 (1988), s. 42-46; İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakîliği Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998), s. 39-76; Eric L. Ormsby, *İslam Düşüncesinde "İlahî Adalet" Sorunu (Teodise)*, çev. Metin Özdemir (Ankara: Kitâbiyât, 2001); Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlak Düşüncesinin Bir Çözümlemesi* (doktora tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1999), s. 227-40. Bunların dışında kelâm mezheplerinin ahlaka ve ilâhî adalete dair görüşlerini inceleyen makale ve kitaplarda makalemizin temel sorusuyla bir şekilde alakası kurulabilecek kimi pasajlar bulunmaktadır. Fakat bunlar, doğrudan veya dolaylı olarak bu sorunu incelemeyi amaçlamamaktadır. Bu türden yazılara örnek olarak bk. Fethi Kerim Kazanç, "Mu'tezilî Düşünce Sisteminde Ahlakî Akılcılık", *Tabula Rasa*, 3/7 (2003), s. 39-44; Hulusi Arslan, "Mutezilî Düşüncede İlâhî Fiil-İnsânî Fiil Ayrımı ve Bu Ayrımın Temel Kriterleri", *Dinî Araştırmalar*, 6/16 (2003), s. 55-73. Arslan'ın makalesi, Mutezilî düşünürlerin ilâhî fiille insanî arasındaki farklılıkları konu etmesine rağmen, bu iki fiilin bir illetten veya saikten kaynaklanıp kaynaklanmaması bakımından ayırımına değinmemiştir.

tehlikesini doğurmaktadır. Kelâmcıların Tanrı hakkındaki ana düşüncelerinin iç tutarlığı ve zorunlu sonuçları nedeniyle yüz yüze kaldıkları açmazların yanı sıra, kelâmın esasta dinî bir düşünce olmasının doğurduğu sorunlar da vardır. Kelâmcı, hem Tanrı'nın insandan talebini hem de inanan bir bireyin Tanrı'dan beklentisini hesaba katmak zorundadır. Çünkü kelâmcı, Tanrı ve O'nun âlemle ilişkisi hakkındaki akli kavrayışını dinî naslarla ilişkilendirmek zorunda olduğu ölçüde bir din âlimi ve nas yorumcusudur. Bu nedenle de en azından dinî naslarda ifade edildiği kadarıyla Tanrı'nın insana yüklediği sorumluluklar ve bu sorumlulukları yerine getiren ve getirmeyen bireye yönelik vaat ve tehditleri, inanan bireyin Tanrı'dan talep ve beklentileri, kelâmcının doğrudan veya dolaylı olarak Tanrı kavrayışında hesaba katması gereken durumlardır. İşte kelâmcıların, şeyler arasında nedensel bir ilişkinin bulunup bulunmadığı sorusuna verdiği cevapları, bu çift kutupluluğun yarattığı gerilimi dikkate alarak anlamak gerekir.

Allah'ın fiillerinin mutlak kudret ve iradesine bağlı olarak gerçekleştiği düşüncesinin en önemli metafizik neticesi, bir anlamın ilâhî fiile illet yapılmamasıdır. Zira her iki durum da mutlak kudret düşüncesinin bir uzantısı bulunan "ilâhî fiillerin iradiliği" ilkesiyle çelişmektedir. İlâhî fiile hiçbir şeyin illet olması ise yaratma faaliyetinin makul oluşunu zedelemektedir.³ Çünkü Allah'ın mutlak kudret sahibi olması, mutlak bir istîğnaya sahip bulunmasını gerektirir. Eğer Allah hiçbir şeye muhtaç değilse, genel olarak yaratmanın niçin olduğu ve belirli bir şeyin neye göre ve nasıl tercih edildiği sorunlu hâle gelmektedir. Öte yandan mutlak kudret düşüncesinin ahlakî sonuçları izlendiğinde, yaptığı fiillerde "sormusuz" veya "sorgulanamaz" bir Tanrı karşımıza çıkar. Diğer deyişle varlık bakımından zorunlu olmama, ahlakî açıdan da zorunlu olmamayı doğurur. "Allah yaptıklarından dolayı sorgulanamaz, ama insanlar sorgulanırlar" ayeti (Enbiyâ 21/23) gibi bu sonucu destekleyen naslar da vardır. Fakat kelâmın yukarıda sözü edilen ikinci kutbu, ilâhî emir ve yasaklara uygun bir davranışın güvenilir bir umuda yaslanmasını gerektirir. Bu umut, yalnızca bir temenni olmaktan öte, ahlakî yaptırımlarına itimat edilebilecek bir Tanrı kavrayışını talep eder. Yani inanan insanın Allah'a güvenini temin edecek metafizik bir dayanak bulunmalıdır. Bu durum, ahlakî açıdan sorgulanamaz bir Tanrı kavrayışını ilk bakışta kabul edilemez veya en azından sorunlu kılmaktadır. Ahlakî açıdan sorgulanamazlığın sarsılması ise mutlak kudretin yalnızca ahlakî neticelerini değil, metafizik neticelerini de kuşkulu hâle getirir. Kelâmcıların bu soruna getirdiği çözümlerin ortak paydası, mutlak kudret

3 Bu nedenle kelâmcılar, Allah'ın mutlak kudret ve iradesiyle yarattığını ifade etmek amacıyla "fâil-i muhtar" diyerek "illet" kelimesi yerine "fâil" kelimesini tercih etmişler ve "muhtar" kelimesiyle de iradiliği vurgulamışlardır.

düşüncesinin “ilke olarak” korunmasıdır. Bunun en alt seviyesi ise Tanrı ile fiili arasındaki ilişkinin, varlık bakımından zorunlu olmadığını, yani Tanrı'nın âlemi var etmesinin zatî zorunlulukla değil iradî olarak gerçekleştiğini kabul etmektir. Bu nedenle mutlak kudret ilkesi altında sıralanan çözümler, kudretin mutlaklığını bütün neticeleriyle olduğu gibi kabul etmek ile Tanrı'nın iradesini bir anlama tabi kılarak sınırlamak arasında seyrederek. Kudretin mutlaklığını ahlakî ve metafizik neticeleriyle birlikte koruma tarafını Sünnî ekoller ve özellikle de Eş'arîlik temsil ederken, kudreti sınırlama tarafını Mu'tezile özellikle de Bağdat Mu'tezilesi temsil eder. Zira yukarıda sözünü ettiğimiz insanî talep, Mu'tezile'yi değerler seviyesinde iyi ve kötünün aklı oluşu görüşüne, metafizik seviyede ise iyi ve kötünün aklılığından hareketle “aslah”ı yaratmanın Allah'a zorunlu olduğu düşüncesine sevk etmiştir. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 227/841) ve Nazzâm (ö. 231/845) tarafından dile getirilen bu görüş, Abbâd b. Süleyman (ö. 250/864) ve Ka'bî (ö. 319/931) gibi Bağdat Mutezilileri tarafından daha da ileri götürülerek bütün âlemi yaratmanın Allah'a zorunlu olduğu, hatta Allah bu âlemi olabilenin en mükemmeli olarak yarattığı için âlemde herhangi bir ilave ve eksiltme yapılamayacağı iddia edilmiştir.⁴ Bu düşüncede hareket noktası, Meşşâî gelenekte olduğu gibi zatî bir zorunluluk değil -çünkü kelâmcıların anladığı anlamda mutlak kudret fikri her hâlükârda zatî zorunluluk anlayışına aykırıdır- kulun yararı olduğundan, iddia bütün âleme uyarlandığında “kul için en iyi olan” düşüncesinden “yaratılan için en iyi olan” düşüncesine taşınarak Allah'ın yaratması, yaratılan şeyin yararına tabi bir konuma getirilmiş ve yaratıkların faydasının ilâhî fiilin mucip illeti (zorunlu kılan nedeni) olduğu ileri sürülmüştür.⁵

Aslah taraftarları, bütün yaratma fiillerine uygulayabilecekleri “mucip illet” düşüncesine bir tür zorunluluk anlayışıyla ulaşmışlardır. Söz konusu zorunluluk anlayışı, tam olarak şu soruya verilen cevapta ortaya çıkar: Bir fiil, tamamıyla başkasına yarar sağlıyorsa ve fâil konumundaki kişi o fiili yaptığında zarar görmüyor ve yapmadığında da fayda elde etmiyorsa, bu fiilin fâile zorunlu olduğu iddia edilebilir mi?⁶ Aslah taraftarları, bu soruya olumlu cevap vererek “tahak-

4 Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Nazzâm'ın düşünceleri için bk. Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aktileşme Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), s. 207-10. Bağdat Mu'tezilesi'nin düşüncesi için bk. İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), s. 294-96.

5 Bu tartışmada Mu'tezile'ye nispet edilen “mucip illet” ifadesinde illet kelimesi felsefi anlamında malulünü zorunlu kılan ve malulü ile kendisi arasında zaman aralığı bulunmayan etken demek değildir. Çünkü böyle bir anlayış, âlemin kadim oluşuna götürür ki bu, kelâm mezheplerinin ortaklaşa reddettiği bir düşüncedir. “Mucip illet” sözüyle ifade edilmek istenen, Tanrı'nın bir fiil yapmasını gerektiren etken demektir.

6 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, nşr. Mustafa es-Sekâ (Kahire: Matbaatü İsâ el-Halebî, 1965), XIV, 24.

kuk etmiş bir haktan kaynaklanmayan zorunluluk” düşüncesine varmışlar ve bu düşünceden hareketle bütün âlemi yaratmanın Allah’a zorunlu olduğunu ve bu zorunluluğun nedeninin de yaratılan şeye fayda vermek olduğunu iddia etmişlerdir. Böylece onlar, kendinde ve mutlak kudrete nispetle mümkün olan bir fiili, yaratılan şeyin faydasını dikkate alarak zorunlu kabul etmişlerdir. Kādî Abdülcebbar’ın “mucip illet” düşüncesine ilişkin tartışmalarından anlaşıldığı kadarıyla aslah taraftarları bu sayede muhtemelen mutlak kudret fikrinin negatif bir gereği olan mutlak istiğnanın (Allah’ın hiçbir şeye muhtaç olmamasının) ortaya çıkardığı “tercih sorununu” da çözmeyi amaçlamışlardır. Mutlak bir müstağnilikten ilâhî fiili çıkarmanın teorik zorluğunun üstesinden gelmek için nesnenin faydası -çünkü Allah’ın kendi adına bir fayda sağlaması söz konusu değildir- o nesneyi yaratmayı zorunlu kılan bir illet olarak kabul edilmiştir. Fakat insan talepleri açısından ne denli haklı gerekçelere dayanırsa dayansın, bu iddia sadece Sünnî kelâmcıların değil, Basra Mu‘tezilesi’nin de tepkisini çekmiş ve Allah’ın fiillerinin herhangi bir illetinin bulunup bulunmadığı tartışmasını başlatmıştır. Bu nedenle Basra Mu‘tezilesi’nin imamlarından Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915) Ka‘bî’ye (ö. 319/931) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) de Bağdat Mu‘tezilesi’ne karşı bir reddiye yazmıştır.⁷ Fakat Basra ve Bağdat ekollerini arasındaki fark, Allah’a bir şeyin zorunlu olup olmadığı hakkında değildir. Her iki taraf da kula ait bir haktan ötürü Allah üzerine bir zorunluluk tahakkuk edeceğinde hemfikirdir. Basra Mu‘tezilesi, zikredilen zorunluluk kısmı ve mucip illet düşüncesini eleştirmekle birlikte, tıpkı Bağdat Mu‘tezilesi gibi bilfiil bir durum olarak ilâhî fiilin hikmet olması için mutlaka başkasına fayda içermek zorunda oluşunu savunmuştur. Çünkü kulun yararından, âlemin yararına uzanan süreçte genel olarak Mu‘tezile’nin ve özel olarak aslah taraftarının söz konusu zorunluluk kavrayışına varmasının bir diğer nedeni, gaibin şahide kıyası yöntemi gereğince fâilin kendisine veya başkasına yarar olmayan bir fiili abes kabul etmesidir. Dolayısıyla Mu‘tezile’ye göre ilâhî fiil, hikmet olması için mutlaka bir başkasına faydalı olmak zorundadır. Diğer bir deyişle, sözü edilen zorunluluk ve mucip illet meselesinde Mu‘tezile’nin kendi içindeki tartışma, taraflarca ittifakla kabul edilen fiilî durumun Allah adına zorunlu olup olmasındadır. Bu nedenle Basra Mu‘tezilesi’nden Kādî Abdülcebbar, aslah taraftarlarını eleştirirken, bir sebebe dayalı zorunluluk ile mutlak zorunluluğu ayırır. Ona göre bir amelin işlenmesi veya bir zarara bedel verilmesi, fiil yapmayı zorunlu kılan durumlardır. Fakat bunların dışındaki durumlarda, Allah hakkında zorunluluktan bahsetmek için yeterli bir sebebimiz yoktur.⁸ Bu, genel olarak ya-

7 bk. Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık*, s. 292-96; Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahî Adalet Sorunu*, s. 229-30.

8 Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 25-27.

ratmanın Allah'a zorunlu olduğu iddiasının reddidir ki bir sonraki başlıkta söz konusu edeceğimiz Sünnî düşünürler de bu meselede Basra Mu'tezilesi ve Kâdî Abdülcebâr ile aynı görüştedir. Bu nedenle Eş'arî, Mâtürîdî ve Gazzâlî gibi Sünnî kelâmcıların dahil olduğu tartışmanın sorunu, genel olarak yaratmanın Allah'a zorunlu olup olmaması değil, yaratma fiilinde Allah'ın o fiili yapmasını zorunlu kılan bir illetin bulunup bulunmadığıdır.

B. Gazzâlî Öncesi

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Kâdî Abdülcebâr ve Ebû Hâmid el-Gazzâlî gibi tartışmaya katılan düşünürlerin ortak cevabı, önde gelen Bağdat Mu'tezilileri'nin görüşünün aksinedir: Allah'ın fiillerini zorunlu kılan bir illetten bahsedilemez. Ancak bu cevapta, ortaklıklarına rağmen, söz konusu görüşün çözmeyi amaçladığı bir dizi sorun baş göstermektedir. Çünkü soru, bir yönüyle Allah'ın fiillerinin O'nun ilmi ve kudretiyle, diğer yönüyle de bu fiillerin Allah'ın iradesiyle nasıl bir ilişki içinde olduğuyla ilgilidir. Özellikle ikinci kısım, ilâhî fiilleri anlarken duyulur dünyadan hareketle oluşturduğumuz ahlakî kavramların ilâhî fiillere ne dereceye kadar uygulanabileceği sorununu gündeme getirmektedir. Bütün bunlar ise sonsuz imkâna sahip mutlak kudretin belirli bir yaratma olarak nasıl özelleştiği ve yaratma fiillerinin en azından ilke seviyesinde tutarlı bir sürekliliğe sahip olup olmadığı sorusunda toplanabilir. Bu nedenle bir şeyin yaratılması, kelâmcılar tarafından temelde üç sıfatın eseri olarak görülmüştür: İlim, kudret ve irade. Her üç sıfatın da yaratılan şeye taalluku bulunmaktadır. İlim, ezelde o şeyin ne zaman ve ne şekilde yaratılacağını belirlemekte; irade ilmin içerdiği şekilde yönelerek yaratmayı karara bağlamakta ve kudret de yaratma fiilinin kendisini temin etmektedir. Bu bakımdan kelâmcılar, mahlukatın maslahatının mucip illet olup olmadığı sorusunu bu üç sıfatı dikkate alarak cevaplamışlar; fakat özellikle ilim ve kudrete dair vurgularında farklılaşmışlardır. Sıfatlar arasındaki hiyerarşiyi dikkate aldığımızda karşımıza iki temel yaklaşım çıkmaktadır. Birincisi, metafizik ve ahlakî bütün sonuçlarıyla mutlak kudreti merkeze alan yaklaşımdır. Bu yaklaşımın en önemli temsilcisi İmam Eş'arî'dir. Gazzâlî hariç, sonraki Eş'arî gelenek, İmam Eş'arî'nin yaklaşımını esas almıştır. İkincisi ise ilâhî ilmi merkeze alarak kudret ve iradeyi ilim sıfatı hakkındaki görüşleri doğrultusunda değerlendiren yaklaşımdır. İmam Mâtürîdî, Basra Mu'tezilesi'nden Kâdî Abdülcebâr ve Gazzâlî bu yaklaşımı temsil eder. Bu düşünürlerin farklılıkları, ilâhî ilmin nesnesine nasıl taalluk ettiğine yönelik değerlendirmelerinden kaynaklanır. İlâhî ilmin kudret ve irade aracılığıyla belirli bir eyleme nasıl dönüştüğü, diğer deyişle ilmin hikmetle ilişkisinin niteliği ise ahlakî önerme-

lerin Allah hakkında geçerli olup olmadığı sorusuna verilen cevapta belirginleşir. Çünkü ilâhî ilmin sonsuza dek uzanan süreçte içeriği, insan olarak bizim açımızdan belirsiz olduğundan, ilmin içeriğine yönelik değerlendirmeler kelâmcılar tarafından ya mutlak kudret dikkate alınarak ya da gaibin şahide kıyası ilkesine uyularak yapılmaktadır. Birinci şıkta, varlığın mevcut durumu zorunlu hâle getirilirken, gelecekteki durumuna dair teorik olarak sınırsız bir imkân alanı açılmaktadır. Gazzâlî bu yaklaşımın temsilcisidir ve bu yolla Eş'arî geleneğe bağlılığını sürdürür. İkinci şıkta ise gaibin şahide kıyası yöntemine en azından genel ilkeler seviyesinde riayet edilerek ahlakî önermelerimiz tenzih önermelerine dönüştürülmekte ve Tanrı'nın fiillerine tatbik edilmektedir. Bu yaklaşımın kısmen kuşkucu bir versiyonu Mâtürîdî'de, daha gnostik bir versiyonu ise Kādî Abdülcebâr'da görülmektedir. Bu nedenle Mâtürîdî, Kādî Abdülcebâr ve Gazzâlî ilâhî ilmi merkeze almada uzlaşmakla birlikte farklı çözümler önermişlerdir.⁹

İlâhî fiillerin bir illetinin bulunup bulunmadığı sorusuna Eş'arî'nin (ö. 324/936) cevabı, esas itibariyle kudretin bütün bakımlardan mutlaklığı üzerine kuruludur. Mutlaklığın bilgi teorisi bakımından açılımı ise tanımlanamazlık ve öngörülemezliktir.¹⁰ Bu nedenle Eş'arî, fiilin fâilin kastına uygun olarak gerçekleştiğini söylemenin dışında, ilâhî fiille ilgili hiçbir tanımlama yapamayacağımız kanaatindedir. Yani biz sadece Allah'ın bir kastı olduğunu ve yaptığı fiilin de bu kasta uygun olarak gerçekleştiğini söyleyebiliriz; fakat bu kastın ne olduğunu fiilden önce belirleyemeyeceğimiz gibi, önceki fiillerden hareketle oluşturduğumuz önermeleri kural hâline getirerek gelecekteki fiillere uygulamayız. Bu bakımdan ilâhî fiilin kendisi neyse odur ve söz konusu edebileceğimiz bütün nitelikler fiilin zorunlu olarak ikincil nitelikleridir.¹¹ Ancak dikkatsiz okur Eş'arî'nin sözlerindeki tuzağa düşebilir. Çünkü o, ilâhî fiilin herhangi bir anlamdan kaynaklanmayan nitelikleri ile bir anlamdan kaynaklanan nitelikleri arasında ayırım yaparak ilâhî fiillerin bizzat kendileri nedeniyle hikmet, adalet, hak ve güzel iken, bir anlamdan ötürü sefeh, zulüm ve çirkin olduğunu

9 Bâkîllânî, İcî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî gibi Eş'arî ve Mâtürîdî geleneğe mensup kelâmcılar, temelde Eş'arî ve Mâtürîdî'nin görüşlerini yeniden ifade etmişlerdir. Bu nedenle onların ayrıca değerlendirilmesine gerek yoktur. Fakat özellikle Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî tartışmanın kavramsal çerçevesinin belirlenmesine ciddi katkılar sağlamıştır. Tartışmada kullanılan hikmet ve sefeh terimlerinin kelâm mezheplerince nasıl tanımlandığı hakkında bk. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004), I, 505. Gaye, garaz, fâide ve gâî illet terimlerinin anlamları ve birbirleriyle ilişkisi için bk. Cürcânî, *Risâle fi tahkiki'l-gâye*, vr. 113^b.

10 Eş'arî'nin genel olarak irade ve kudret tasavvuru için bk. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, nşr. Abdülkâdir Arnaût (Beyrut: Mektebetü dâri'l-beyân, 1981), s. 119-65.

11 Eş'arî'nin bu anlama gelen açıklamaları için bk. *el-Lüma'*, nşr. Hammûd Gurâbe (Kahire: el-Hey'etü'l-âmme li-şuûni'l-metâbü'l-Emîriyye, 1975), s. 115-22.

iddia eder.¹² Bu durum, bizde Eş'arî'nin olumlu ahlakî nitelikleri birincil ve zati vasıflar, olumsuz ahlakî nitelikleri ise ikincil ve değişken vasıflar olarak gördüğü izlenimini doğurur. Oysa bu izlenim kesinlikle yanıltıcıdır ve Eş'arî'nin maksadını perdeler. Çünkü Eş'arî, mutlak kudret açısından bakıldığında fiille ilgili hiçbir değer yargısının peşinen verilemeyeceği kanaatindeydi. Ona göre değer yargıları, daima bir üst mercii gerektirir. Değer yargısının olumluluğunu ve olumsuzluğunu tayin eden şey, söz konusu üst merci tarafından belirlenen sınır ve kurallara (hadd ve resm) uymak veya bunların dışına çıkmaktır.¹³ Allah hakkında böyle bir durum söz konusu olamayacağından, ilâhî fiillerin ahlakî ölçütlere vurulmasının hiçbir aklî temeli yoktur. Bu durumda ilke olarak ilâhî fiillere hikmet ya da sefeh demek arasında gerçekte hiçbir fark yoktur; her ikisi de bilinen anlamlarıyla ilâhî fiile yüklenemez. Çünkü fiilin kendisi nedeniyle sahip olduğu hikmet ve diğer nitelikler, duyulur alandaki idraklerimizle oluşturduğumuz içeriklerinden arındırılmaktadır. Her ne şekilde yaratılırsa yaratılsın, yaratılan şeyin kendisi nedeniyle hikmet, adalet, doğru, hak ve güzel olması bu kavramların bilinen içeriğinin boşaltılması demektir. Bu durumda "Allah hâkimdir" denilmesi, Allah hakkında yalnızca olumlu bir nitelik kullanıldığı anlamına gelmekte ve bu nitelik tanımlanamaz duruma getirilmektedir. Çünkü Eş'arî açısından asıl mesele, Allah'ın kudretinin mutlaklığı ilkesi ile yaratmanın bu kudretin eseri olarak yokluktan olduğu ilkesinden taviz vermeden sorunu çözmektir. Bu bağlamda eğer bir fiili güzel ve tercih edilir kılan şey menfaat, haz, güzellik (cemal) veya bir zararın giderilmesi ise herhangi bir şekilde bunlardan yoksun bir fiil olamayacaktır. Bu düşünce ileri götürüldüğünde ya hiçbir fiil olmayacak ya da fiilin fâili, muhtaç ve faydalanan durumunda olacaktır. Bu çıkmaz Eş'arî'yi gerçekte içeriğini yitiren; ama olumlu çağrışımalarını koruyan yüklem kabulüne götürmüştür. Eğer böyleyse Eş'arî'nin fiilin birincil ve ikincil nitelikleri arasındaki ayrımı ne anlama gelmektedir? Öyle görünüyor ki o, "Allah hikmet ve adalet olmayan bir fiil yaratabilir" sözünde olduğu gibi hikmet, adalet, güzellik, doğruluk vs. insanî açıdan kemal bildiren nitelikleri Allah'tan olumsuz olmalarını istemektedir. Çünkü bunların olumsuz olması hem naslara aykırıdır hem de bir kemal yoksunluğu izlenimi vermektedir. Ancak bunların duyulur âlemdeki anlamlarının Tanrı hakkında kullanılmasını da uygun görmemektedir. Çünkü duyulur anlamların Allah hakkındaki genel ilkelere aykırı olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle Eş'arî duyulur âlem hakkında kullandığımız ve yetkinlik bildiren isimleri, Allah hakkında kullanmakta, ama Allah'ı o isimlerin bilinen

12 bk. Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşnk, 1987), s. 140.

13 Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 117; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 125, 139-40.

anlamından tenzih ederek bu kelimelerin içini boşaltmaktadır. Bu açıklamanın tutarlılığını sağlamak için de olumsuz nitelikleri, olumlu niteliklerin zıddı olmaktan çıkarmaktadır.

Bilindiği gibi hikmet-sefeh, adl-cevr, güzel-çirkin, hak-batıl ve doğru-yanlış ikilikleri arasında zıtlık ilişkisi vardır. “Zulüm” kelimesi de yine “adl” mastarından türeyen adalet kelimesinin zıddıdır ve türeme süreci, “zalim” ile “câir” kelimelerini “âdil” kelimesinin zıddı olmakta birleştirir. Oysa Eş’arî bu ikiliklerde birincileri nesnenin kendinde sahip olduğu vasıf, ikincileri de bir anlamdan dolayı sahip olduğu vasıf yaparak her iki niteliğin de aynı anda farklı yönlerden bir şeyde bulunabileceğini ileri sürmüştür. Buna göre söz gelimi zulüm, adaletin zıddı değildir; aksine adaletin cinsinin, zulmün de cinsi olması mümkündür ve tek bir zat (ayn), iki farklı açıdan adalet ve zulümle nitelenebilir.¹⁴ Yine tek bir şeyin zatı nedeniyle hikmet ve bir anlam nedeniyle sefeh olması, iki değişik açıdan taat ve masiyet olması; tek bir fiilin iki farklı yönde gerçekleşmesi nedeniyle güzel ve çirkin, adalet ve zulüm olması mümkündür.¹⁵ Bu bağlamda Allah’ın fiilinin kendisi nedeniyle hikmet ve bir anlam nedeniyle cevr ve sefeh olması ve kendisi nedeniyle güzel ve bizden dolayı çirkin olması mümkündür.¹⁶ Diğer deyişle şeylerin, söz konusu vasıfların ikincileriyle nitelenmesi durumsal ve dolayısıyla değişkendir. Bu açıklamaya göre “İlâhî fiiller adaletlidir” önermesi ile “İlâhî fiiller zulüm içerir” önermesinin maddeleri farklılaşmaktadır. İlahi fiillerin hikmet, adalet, güzel, hak ve doğru oluşu zorunluluk bildirirken; sefeh, zulüm, çirkin, cevr ve batıl oluşu imkân bildirir. Dahası iki önerme grubunun yargı alanları değişiktir. Zulüm ve aynı gruptakiler ahlakî önermeler iken, hikmet ve onun grubundakiler metafizik önermelerdir. Birinciler, bir fiilin ahlakî açıdan değerini bildirirken, ikinciler varlığı itibariyle zorunlu olarak sahip olduğu bir özelliği dile getirir. Hikmet ve adalet şeylerin hudusuyla birlikte zorunlu olarak gerçekleştiğinden, hudusun bir tarzına bağlı değildir. Yani ilâhî fiillerin durumu ve hikmetle nitelenmesi, Allah’ın fiillerinin ve tedbirinin değişimiyle değişmez; aksine bu fiiller, her ne şekilde gerçekleşirse gerçekleşsin, hikmetle gerçekleşir. Diğer deyişle, hikmetin tek bir formu yoktur. Çünkü Allah’tan hikmetten başka şeyin hudusu mümkün olmadığından, O’ndan ancak hikmet hudusa gelir. Böylece Eş’arî, şeylerin değerleri ile onların hudusu arasında keskin bir ayırım yapmakta ve kadir-i muhtar Allah anlayışı doğrultusunda nihaî değer hükmünün bizzat Allah tarafından belirlendiğini ileri sürmektedir. Bu durumda fiilin hudusunu niteleyen birincil ve değişmez nitelikler, gerçekte olumlu çağrışımlarından

14 İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 148.

15 İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 140.

16 İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 130.

yararlandığımız; ama herhangi bir belirgin anlamı ifade etmeyen niteliklerdir. Dolayısıyla bu nitelikler arasındaki ayrım, hakiki bir ayrım değildir ve yalnızca bir teslimiyet ve övgüyü dile getirir. Durum böyle olunca, Eş'arî'ye göre, bir maslahatın temini veya bir mefsetetin defî gibi fiilin varlığına sonradan eklenen niteliklerin ilâhî fiillerin illeti olması mümkün değildir. Evet ilâhî fiillerin bir kısmının maslahat, salah ve aslah olduğu doğrudur.¹⁷ Fakat bir başkasının menfaati veya bir zararı defetmenin, o fiilin illeti yapılması ve Allah'ı o fiili yapmaya sevk eden sebep olması mümkün değildir. Çünkü fiil, bu durumlardan başka şekilde meydana gelse bile yine de hikmettir. Hatta fiilin, sırf zarar olarak başlaması ve ardından da hiçbir şekilde menfaat ve ibretin gelmemesi; ama yine de hikmet ve adalet olması mümkündür.¹⁸ Dolayısıyla Mu'tezile'nin yaptığı gibi, Allah'ın noksanlardan tenzih edilmesi ilkesine dayanarak fiilin hikmetli oluşunu, yaratılanlara bir maslahatın ulaştırılması veya onlardan bir mefsetetin uzaklaştırılması esasına bağlı kılmak ve aksi hâlde fiilin hikmetten yoksun kalacağını söylemek, Eş'arî açısından imkânsızdır.

Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) yaklaşımı ise ilk bakışta Eş'arî'ninkine çok benzer; ama gerçekte aralarında esaslı fark vardır. Eş'arî, ilâhî fiil hakkında kullandığımızda hikmet, sefeh, adalet ve zulüm gibi kavramların nihaî tahlilde anlaşılabilir tek bir anlamı bulunmadığını ileri sürmüştü. Oysa Mâtürîdî hikmet, sefeh, zulüm ve adalet kavramlarının duyulur anlamlarını kabul ederek zulmün ve sefehin çirkin, adalet ve hikmetin güzel olduğunu genel bir ilke olarak vazeder (الأصل ان الجور والسفه قبيحان و ان العدل و الحكمة حسان في الجملة)¹⁹. Bu, aynı zamanda Mâtürîdî ile Kādî Abdülcebbar'ın hemfikir olduğu görüştür. Fakat Mâtürîdî, ilkeyi duyulur anlamıyla birlikte kabul etmesine rağmen, belirli bir ilâhî fiilde hikmet ve sefeh yönünün tam olarak kavranmasının insanın idrak sınırlarını aştığını düşünür. Sonra da bu kuşkucu yaklaşımdan, değerlerin değişkenliği düşüncesine ulaşır. Çünkü der Mâtürîdî, sebepler ve durumların değişmesiyle sefeh ve hikmet yüklemeleri aynı fiilde birbirinin yerini alabilmektedir.²⁰ Buna göre bir şey bir durumda hikmet, başka bir durumda sefeh; bir durumda adalet, başka bir durumda zulüm olabilir.²¹ Fakat Mâtürîdî'nin dile getirdiği bu görelilik, Eş'arî'nin sözünü ettiği tarzdaki görelilikten farklıdır. Eş'arî, zulüm ve çirkin gibi olumsuz değer yüklemelerini Allah'a

17 bk. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 127.

18 bk. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 140. Lütuf, salah ve aslah meselesinde hikmet ve diğer kavramların kullanımı ve bunların Allah'ın kudretiyle ilişkisi için bk. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 125-30.

19 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi (Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2003), s. 346.

20 bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 347.

21 bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 346.

nispetle görelileştirerek nihaî bir hükmün ancak Allah tarafından verileceğini ileri sürmüş ve böylece Allah'ın fiillerinin bu türlü hükümlerle sınırlanamayacağını söylemişti. Mâtürîdî ise meseleye bizzat insanın bilme imkânı açısından bakarak tek bir şey hakkında zulüm-adalet ve hikmet-sefeh gibi zıt hükümler verebilmenin gerçekte insanın bilme imkânlarının yetersizliğinden kaynaklandığını düşünmektedir. Ona göre nesnelere algılanan hâl değişimlerinin bütün sebeplerini kavrayarak onlardaki hikmet ve sefelin hakikatini hiçbir insan bilemez. Bilgi iddiasının olduğu her durumda, insana gizli kalan bir yönün bulunma ihtimali daima mevcuttur. Buradan hareketle Mâtürîdî, fayda ve zararı dikkate alarak fiilin hikmet veya sefeh olduğunun belirlenemeyeceğini, çünkü bir fiildeki hikmet yönünün, bütün fiillerde tam olarak tespit edilebilir bir durum olmadığını düşünür. Bunun anlamı şudur: Hikmet ve adaletin güzel; sefeh ve zulmün ise kötü olduğu ilkesi, tümevarımla doğrulanmaya elverişli değildir, aksine tündengelim yoluyla uygulanmalıdır. Dolayısıyla bu ilke uyarınca Allah'ın her fiilinin en azından hikmet ve adalet ya da bağış ve ihsan olarak nitelenmesi gerekir.²² Bu nedenle Mâtürîdî'ye göre kulun, "ilke seviyesinde değil de tek tek şeyler seviyesinde Allah'ın yapması gereken hakkında konuşması" abestir ve bu türlü sözlerin hiçbir anlamı yoktur.²³ Çünkü ilke, sefeh ve hikmeti kavramsal seviyede açık seçik kılmasına rağmen, dış dünyada mevcudiyeti açısından belirsiz ve değişken olmaktan çıkarmamaktadır. Burada önemli olan şey, Mâtürîdî'nin insanın bilgi imkânlarının yetersizliği düşüncesinden böylesi bir genel ilkeye nasıl ulaştığıdır. Mâtürîdî ile Kâdî Abdülcebbar ve Gazzâlî arasındaki ortaklık ve farklılık da bu sorunun cevabında yatar. Mâtürîdî'yi söz konusu genel ilkeye ulaştıran şey, duyulur anlamıyla hikmet ve adaleti Allah'ın bizatihi sahip olduğu hâkim sıfatına ve hâkim sıfatını da ilim ve kudret sıfatlarına dayandırmasıdır. Çünkü Mâtürîdî'ye göre hikmet, ilmin gerektiği şekilde eylemde bulunmaktır.²⁴ Böylece Allah'ın sonsuz ilmi ve mutlak kudreti, zorunlu olarak hikmet ve adalet fiilleri yapmasını gerektirmektedir. Fakat bir kimse, Mâtürîdî'nin hikmet ve adaletin duyulur anlamlarını Allah'ın hikmet ve adaletine nasıl uyguladığını haklı olarak sorabilir. Çünkü ilâhî ilim ve kudretin duyulur anlamıyla hikmet ve adaleti sonuç verdiği iddia etmek için hiçbir haklı neden yok gibidir. Aslında hem Mâtürîdî hem de Kâdî Abdülcebbar'ın temel açmazı olan bu sorunun Mâtürîdî özelinde cevabı, onun duyulur âlemde sefeh ve zulüm olarak niteleyeceğimiz durumları, mahlukatın cehalet ve muhtaçlığına dayandırmasıdır. Bu nedenle Mâtürîdî Allah'ın

22 bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 346-47.

23 bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 350-51.

24 Mâtürîdî'nin hikmet kavramına dair açıklamaları için bk. Özcan, "Mâtürîdî'ye Göre Hikmet Terimi", s. 42-46.

fillerinin hiçbir şekilde duyulur anlamda sefeh ve zulümle nitelenemeyeceğini söyler: “Allah’ı hakkıyla bilen kimse ... O’nun filinin hikmet dışına çıkmasının mümkün olmadığını, zira O’nun “bizatihi hâkim, müstağni” ve “âlim” olduğunu da bilir.”²⁵ Mâtürîdî bunun aksi bir durumun kesin bir aklî çirkinlik olacağını iddia eder ki, aklî çirkinliğe ilişkin sözleri, onun hikmete dair görüşünün daha önce sözünü ettiğimiz insanî talep yönünü ortaya koyar: Böylesi bir çirkinlikle nitelenecek birinin ne verdiği söze güvenilir ne iyiliği umulur ne de şerrinden emin olunur.²⁶ O hâlde hikmet ve adalet olarak ortaya çıkan fiili, Allah’ın ilmi ve kudretine dayandıran Mâtürîdî’nin Allah’ın fiilleri bir illetle ta’lil edilir mi, sorusuna verdiği cevap, ne hikmet kapsamında değerlendireceğimiz durumların illet olduğu ne hikmet olan bir fiil yapmanın Allah’a zorunlu olduğu ne de Allah’ın kudretinin sınırsızlığını dikkate alarak Allah’ın hikmet olmayan fiil yapmaya da kadir olduğudur. Onun cevabı, sonsuz ilim ve kudret sahibi Allah’ın zatı gereği hâkim olduğu için yaptığı ve yapacağı her fiilin zorunlu olarak hikmet içereceğidir. Hikmet, Mâtürîdî’nin düşüncesinde -tanımı gereği- Allah’ın mahlukatına ihsan ve lütfunu içerir. Herhangi bir ilâhî fiilde kulun menfaat yönünü tespit edemesek bile, hâkim ezeli sıfatının bir gereği olarak en azından fiilin bir menfaat ve maslahattan yoksun olmayacağı düşünülmalıdır. Bu nedenle kulun menfaatinin fiilin kendisinden ayrı bir anlam olarak Allah’ın fiillerine illet, saik ve çağrı teşkil etmesi düşünülemez.

Mâtürîdî’nin düşüncesinin en ciddi sorunu, herhangi bir şekilde menfaat sağlama ile ilâhî ilim ve kudret arasını bağlayan gerçek bir bağdan yoksun oluşudur. Çünkü şahitte bütün abes fiillerin bilgisizlik ve muhtaçlıktan kaynaklanması, sonsuz bilgi ve kudretin mutlaka şahitteki anlamıyla hikmeti intaç edeceğini gerektirmez. Hatta şahitte bile bilgi ve kudret bulunduğu iradî fiillerin mutlaka hikmet olması gerektiği görüşü ispata muhtaçtır. Böyle bir iddiayı temellendirmek için hikmetin aklî sınırları ile yaratmanın aklî sınırlarını belirlemek ve bunlar arasında örtüşme olduğunu ortaya koymak gerekir. Öte yandan bilgi ve eylem arasında zorunlu bir ilişki bulunduğunu kabul etmeden, bilgiden hikmeti çıkarmak mümkün görünmemektedir. Bunun teorik olarak tutarlı sayılabilecek bir açıklaması ise âlemdeki nizam ile ilâhî bilginin mükemmelliği arasında bir örtüşme kurarak bilginin mükemmelliğinin hikmeti intaç ettiğini ileri sürmektir. Aslında Mâtürîdî’nin sorunu incelerken ayrıntı derecesinde örneklerle âlemdeki nizama dikkat çekmesi de onun bu fikirden hareket ettiğini göstermektedir. Fakat bu düşüncenin bütün durumlara uygulanabilir bir ilkeye dönüştürülmesi için herhangi bir fiilin veya nesnenin

²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 345.

²⁶ bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 348.

olabilirlik alternatiflerini olmuş hâliyle sınırlamak ve bu oluşu da en azından Gazzâlî'nin söylediği anlamda olabilecek en mükemmel form olarak vazetmek gerekir. Oysa olabilirlik alternatiflerini olmuşla sınırlamak, Mâtürîdî'nin kudret hakkındaki düşüncesiyle bağdaşmaz. Öyle sanıyorum ki Mâtürîdî bu açmazı nihaî tahlilde şöyle cevapladı: Eğer âlemdeki nizam algımızı bir yanılısama olarak kabul etmiyorsak, bu nizam bize Allah'ın bütün fiillerinin bir gayeyi ve anlamı gözettiğini göstermektedir. Bu gaye ve anlam ise ancak ve ancak ilâhî fiilin dayanağını oluşturan ilâhî ilimde bulunabilir. Fakat buradan hareketle her türlü yaratma fiilinin yukarıda açıklandığı anlamda bir hikmet olduğunu iddia etmek teorik olarak mümkün değildir. Böyle bir iddia olsa olsa Allah hakkında kendi sınırlı idrakimizden hareketle oluşturacağımız bir hüsnüzan olabilir. Mâtürîdî'nin "Allah'ın her fiilinin en azından hikmet ve adalet ya da -Allah'ın cömert ve müstağni olmasını da dikkate aldığımızda- bağış ve ihsan olarak nitelenmesi gerekir"²⁷ sözü, böylesi bir hüsnüzannı dile getirmektedir.²⁸

Mâtürîdî ile benzer görüşlere sahip olan Kādî Abdülcebâr (ö. 415/1025), Basra Mu'tezilesi'nin daha önce sözünü ettiğimiz ortak kabullerinden hareket eder. Bu nedenle Kādî Abdülcebâr bir başkasına fayda sağlamanın veya kulun fiiline karşılık vermenin Allah'a zorunlu olduğunu kabul etmesine rağmen, bu durumların illet olup olmadığı sorusunda daha temkinli davranır. Ona göre illet kelimesi "fâil-i muhtar" Allah hakkında kullanıldığında terminolojik anlamında değil, dilde vazedildiği anlamda alınması gerekir. Dilde kullanıldığı anlamıyla illet ise yalnızca bir çağrı ve saik (dâî) demektir.²⁹ İlet kelimesini gündelik dildeki anlamıyla kullandığımızda, "Allah bir illetten dolayı yaratmaya başladı" denilerek bununla Allah'ın yaratmasının "güzel" olacağı bir hikmet yönünün kastedilmesi mümkündür. Diğer bir deyişle Kādî Abdülcebâr, güzellik bilgisi ile terminolojik anlamıyla illet arasını ayırır ve fiili hikmet hâline getiren güzellik bilgisinin, zorunlu kılma özelliğine sahip olmadığını belirterek onun yalnızca bir dâî (çağrı) olabileceğini iddia eder. Gerçekte Kādî Abdülcebâr'ın maksadı, birbiriyle uzlaştırılmaz özellikler gibi görünen mutlak istiğna ile tercih arasındaki gerilimi çözmektir. Eğer âlemin yaratılması zorunlu değilse, Allah hiçbir ihtiyacı olmadığı hâlde âlemi niçin yaratmıştır? Kādî Abdülcebâr bu soruya, muhtaçlık ile tercih arasında doğrusal bir ilişki yoktur ve tercih, muhtaçlığı gerektirmeyeceği gibi, müstağni olmak da tercihi engellemez cevabını vermektedir.³⁰ Fakat bu sonuca hulfi kıyas yoluyla va-

27 bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 346.

28 Bu sorunlar nedeniyle Emrullah Yüksel'in "İlahî Fiillerde Hikmet" başlıklı makalesinde "Mâtürîdîlerin daha dengeli bir yol tuttuklarını" (s. 72) söyleyerek Mâtürîdî çözümünü tercih etmesi, özensiz bir tercihtir.

29 Kādî Abdülcebâr, *el-Muğni*, XI, 92.

30 bk. Kādî Abdülcebâr, *el-Muğni*, XI, 98.

rır. Cümledeki iki önermenin aksi alındığında imkânsız bir sonuç çıkmaktadır. Cümledeki birinci önerme, “Tercih, muhtaçlığı gerektirmez” sözüdür. Şayet tercih muhtaçlığı gerektirirse herhangi bir ilâhî fiil Allah’ın muhtaç olmasını gerektirecektir ki bu imkânsızdır. İkinci önerme ise “Müstağnilik, tercihi engellemez” sözüdür. Şayet muhtaçlık tercihi engelleyecek olsaydı, hiçbir ilâhî fiil olmaması gerekirdi. Oysa bu mevcudun ma’dûm sayılması demektir. Kâdî Abdülcebâr bu sorunu çözmek için tıpkı Mâtürîdî’nin yaptığı gibi, fiili öncelleyen bir anlam olarak ilâhî ilme başvurmuştur. İlâhî ilim ile nesnesi arasında zorunsuz bir ilişki bulunduğu fikri, yaratmanın zorunlu olduğu görüşünü elemesine imkân verirken, yaratmanın ancak bir ilimle olabileceği fikri ise fiilin varlığını ve hikmet olmasını açıklayabileceği bir dayanak olmuştur. Böylece “güzellik bilgisi”, güzelin tercihini zorunlu kılmayan; ama varlığını ve güzelliğini açıklayan bir araç işlevi görmektedir. Bu nedenle Kâdî Abdülcebâr, “Allah mahlukatı herhangi bir illet olmaksızın yaratmıştır” sözünün yanlış olduğunu düşünür; çünkü ona göre bu söz, Allah’ın mahlukatı boş yere (abes) ve herhangi bir hikmetin gereği olmaksızın yarattığı vehmini uyandırmaktadır. Ayrıca o, Allah’ın bir şeyi güzelliği nedeniyle yapması ile sevabı zorunlu olduğu için yapmasını da birbirinden ayırmaktadır.³¹ Çünkü birinci durum zorunluluk ifade etmezken, ikincisi -ahlakî anlamda da olsa- bir zorunluluk bildirmektedir.

Kâdî Abdülcebâr, “aslah taraftarlarının” ileri sürdüğü “mucip illet” terimini “dâî” anlamındaki “illet” lafzıyla değiştirerek mutlak kudret düşüncesi ile ilâhî fiilin varlığı arasında bağ kurmaya çalışmıştır. O, gaibin şahide kıyası yöntemini uygulayarak son derece haklı endişelerden yola çıkmaktadır. Çünkü şahit esas alındığı takdirde, fiili abes olmaktan çıkarıp hikmet hâline getirecek bir gerekçe arayışı ve böylesi bir gerekçeden yoksun olduğu takdirde hiçbir şekilde ihtiyaç sahibi olmayan bir varlığın herhangi bir fiil yapmayacağı veya yaptığı takdirde fiilin abes olacağı endişesi makul görünmektedir. Fakat gerçekten de Kâdî Abdülcebâr’ın dediği gibi, bir dâî kabul edilmediği takdirde mutlak kudret ve istiğnadan fiil çıkması mümkün değilse bu dâînin zorunlu olduğunu kabul etmeden bir fiil çıkması da aklen mümkün olmaz. Onun güzelliğin bilgisinin, güzeli yaratmayı zorunlu kılmayacağı ve aynı anda birden çok şeyin güzelliği bilindiği hâlde, sadece birinin yaratılabileceği tespiti, fiilin varlığı için yeterli değildir. Çünkü fiile gerekçe teşkil eden şeyi zorunlu kılan

31 bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI, 98. Mu'tezile, Eş'arîlik ve Mâtürîdîliğin konuyla ilgili görüşlerinin daha geniş tasvirleri için bk. Yüksel, “İlâhî Fiillerde Hikmet”, s. 43-76; Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk*, s. 134-96, 227-40. Fakat her iki çalışma da görüşlerin genel olarak tespitindeki başarılarına rağmen, sorunu metafizik bir sorun olarak görmekte yetersizdir ve daha ziyade ahlakî bir sorun olarak kavramışlardır. Bu nedenle mezheplere ait görüşlerin metafizik seviyede eleştirisini içermezler.

bir illet olmaması, fâilin fiili yapmasını ve yapmamasını aynı imkân kipine sokmaktadır. Bu nedenle ilâhî fiil ile dâî arasında kurulan zorunlu olmayan ilişkiden, Kādî Abdülcebâr'ın yaptığı gibi, "Allah, mahlukatı herhangi bir illet olmaksızın yaratmıştır" sözünün yanlışlığını ve böyle bir sözün Allah'ın mahlukatı boş yere ve hikmetsiz yarattığı sonucuna varmak doğru değildir. Zira birinci istidlal, imkân kipine dayalıyken, ikinci istidlal imkânsızlık kipine dayalıdır. Yani Kādî Abdülcebâr, imkândan imkânsızlığa geçmekte, bu imkânsızlığı kendi lehine zorunluluğa çevirmekte ve böylece mümkün kipteki öncüllerden zorunlu kipte bir sonuca varmaktadır. Öte yandan bu yorum doğru olsa bile, herhangi bir şekilde menfaat sağlama ile ilâhî ilim ve kudret arasında bağlayan gerçek bir bağdan yoksundur. Bu nedenle Mâtürîdî'nin görüşüne yönelik eleştiriler bu bağlamda Kādî Abdülcebâr için de geçerlidir.

C. Gazzâlî

Yukarıda belirtildiği gibi Gazzâlî, kendisinden önceki Eş'arî kelâmcılardan farklı olarak ilâhî fiillerin nedenliliği ve hikmet sorununu ilâhî ilmi merkeze alarak değerlendirir. Önceki kelâmcıların yaptığı gibi Gazzâlî de bu sorunu, herhangi bir şeyin Allah'a zorunlu olup olmadığı sorusu bağlamında ele alır. Çünkü, hüsün-kubuh ve fiillerin ta'lili meseleleri bu ana sorunun alt başlıkları konumundadır. Gazzâlî başka eserlerinde konuyla ilgili açıklamalar yapmakla birlikte, esas itibarıyla meslekten kelâmcılara hitaben yazdığı *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* adlı eserinde sorunu ayrıntılı olarak tartışır. Pek çok meselede olduğu gibi, Gazzâlî bu sorunu ele alırken de bir kavram kargaşasına dikkat çeker. Ona göre sorunun önceki kelâmcılar tarafından uzun uzadıya tartışılmasının nedeni, vâcip (zorunlu), hasen (güzel), kabih (çirkin), abes, hikmet ve sefeh terimlerinin oluşturduğu kavramsal çerçevedeki belirsizliklerdir.³² Bu nedenle Gazzâlî öncelikle temel kavramsal çerçeveyi belirginleştirir.

Gerek hüsün-kubuh gerekse de illetle ta'lil meseleleri Allah hakkında zorunluluğun (vücûp) olup olmadığı sorununun ayrıntısı olduğundan söz konusu kavramlar içerisinde vâcip kavramı hayati öneme sahiptir. Bu kelime temelde iki anlam ifade eder. Birincisi, terkinde açık zarar olan fiildir (الواجب ما في تركه ضرر ظاهر); ikincisi ise gerçekleşmemesi, imkânsız bir duruma yol açan fiildir (الذي يؤدي عدم وقوعه الى امر محال).³³ Vâcip kavramının ardından güzel-çirkin (hüsün-kubuh) ikilisi gelmektedir. Güzel kelimesinin açıklanmasında iki unsur dikkate alınmaktadır. Birincisi, fiilin yalnızca

32 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, nşr. İbrahim Agâh Çubukçu ve Hüseyin Atay (Ankara: Nur Matbaası, 1962), s. 160.

33 Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 161-62.

fâil açısından dikkate alınıp fâilin garazına göre tanımlanmasıdır. Bu açıdan bakıldığında fâilin garazıyla uyumlu fiile güzel denirken fâilin garazına aykırı fiile çirkin denilir. Fâilin garazına uyumu veya uyumsuzluğu bulunmayan fiile abes denilmektedir. Gazzâlî bu türlü fiile abes denmesinin nedeninin herhangi bir fayda içermemesi olduğunu belirtir. Dolayısıyla Gazzâlî, fâile, yarar veya zararından bahsedilemeyecek fiili abes olarak tanımlamaktadır. Abes fiili yapan kimseye ise âbis veya sefih denilir ki Gazzâlî sefih kelimesinin daha doğru olduğu kanaatindedir. Her ne kadar Gazzâlî söylemese de, abes fiile aynı zamanda sefeh demek de mümkündür. Çünkü bu fiili yapan kimseye “sefehe” fiilinin fâil hâli olan sefih denilmektedir. Şu hâlde fiil, fâil açısından bakıldığında temelde güzel, çirkin ve abes veya sefeh kısımlarına ayrılmaktadır. Ayrıca abes kelimesinin açıklaması göstermektedir ki fâil açısından fiili yararlı, yararsız ve ne yararlı ne yararsız olarak ifade etmek de mümkündür. Fâilin yararı dikkate alındığı için güzel, çirkin ve abes yüklemeleri tamamen görelidir. Nitekim fiil fâilden başkasıyla da ilgiliyse, fâili değil de başkasını dikkate aldığımızda güzel ve çirkin sıfatlarının değişkenliği, göreliliği berraklaşmaktadır. Çünkü başkasıyla ilgili olan fiile fâil değil de başkası açısından baktığımızda, başkasının garazına uyumlu fiil güzelken, başkasının garazına uyumlu olmayan fiil çirkindir. Diğer bir deyişle, fiilin güzelliği ve çirkinliği, her kim açısından bakılıyorsa onun hakkında bir güzellik ve çirkinliktir. Bu nedenle fâilin dışında pek çok kimseyle ilgili bir fiilin, güzellik ve çirkinlik nitelikleri o kimseler arasında değişebilir. O hâlde güzellik ve çirkinlik bu anlamlarıyla tamamen görelidir ve fiilin zatına ait bir nitelik değildir.³⁴ Ancak Gazzâlî güzele ilişkin ayrımı daha da özelleştirerek hüsün-kubuh sorunundaki kullanımına dikkat çeker. Buna göre güzel, garazın ilgili olduğu şey bakımından ikiye ayrılır. Birincisi: Garaz ister dünyevî isterse de uhrevî olsun, mutlak olarak garaza uygun fiile güzel denir. İkincisi: Yalnızca uhrevî garaza uygun fiile güzel denir. Gazzâlî, şeriatin güzel bulduğu, teşvik ettiği ve sevap vaadinde bulunduğu şey demek olan bu anlamın Eş'arîler'in terminolojisinde güzel olduğunu belirtir. Güzelin üçüncü bir kullanımı ise Allah hakkında bir garazdan bahsedilemeyeceği hâlde, her nasıl olursa olsun, Allah'ın fiillerine güzel denilmesidir. Bu durumda güzelin anlamı, Allah'ın mülkünde ortağının bulunmaması, dilediğini dilediği gibi yapması ve yaptıkları nedeniyle kınanıp sorguya çekilmemesidir.³⁵

Bu son tanım, Eş'arîler'in güzel ve hikmet tanımlarıyla örtüşmektedir. Her ne kadar ilk bakışta çok farklı görünse de, Eş'arîler'in güzel tanımı (yani şeriatin güzel bulduğu, teşvik ettiği ve sevap vaadinde bulunduğu şey) aslında

34 Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 163-64.

35 Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 165.

üçüncü tanımının ayrıntısıdır. Çünkü Allah'ın emrettiği şeyin güzel olması, ilk bakışta insan bilgisinin kendinde güzeli kavramaktan aciz olduğuna ve nihaî merciin Allah olduğuna delalet etse de gerçekte bu, kendinde güzel, çirkin ve sefeh kavramının reddine dayanır. Çünkü güzel, güzelliğini Allah'ın emrinden almaktadır. Ayrıca bu tanım, güzel ve çirkinin gerçek anlamda garazla bağlantısını koparmaktadır. Zira tanımda da belirtildiği gibi, Eş'arîler'e göre Allah hakkında garaz söz konusu değildir. Ancak burada iki şeyi ayırmak gerekir: Bir şeyin kul açısından bir garazla örtüşüp örtüşmemesi bakımından güzel, çirkin veya sefeh olması ile o şeyin Allah tarafından emredilmesi açısından kendinde yarar-zarar ikileminden tamamen bağımsız olması. Bu iki durum birbirinden ayrılınca Eş'arî düşünceye göre güzel ve çirkinin garazla ilişkisi kurulduğu sürece kul açısından güzel ve çirkin olacağı ve bunun göreliliği ortaya çıkar. Fiillerin Allah ile ilişkisi kurularak bakıldığında ise güzel, hikmet ve adalet kelimelerinin tamamı, gerçekte üçüncü tanımda ifade edilen anlamda ortakdır ve bunların kendilerine özel bir anlamı yoktur. Çünkü daha önce belirtildiği üzere, ilâhî fiiller başkası açısından sırf zarar olsa bile, kendileri bu niteliklere sahiptir. Bu durumda da söz konusu lafızların gerçekte delaleti belirsizleşmektedir.

Gazzâlî bu durumun farkındadır ve onun kendine özgü yaklaşımı da vâcib kavramı ile hikmet kavramı arasında kurduğu irtibattan ortaya çıkar. O, hikmetin iki anlamda kullanıldığını belirtir. Bunlardan birincisi şeylerin düzenini, gizli ve açık anlamlarını kuşatarak onlarla amaçlanan gayenin tamamlaması için nasıl olmaları gerektiğine hükmetmektir. Bu tanım daha ziyade olmuştan olması gerekeni çıkarma şeklinde özetlenebilecek insanî hikmetin bir açıklaması görünümündedir. Çünkü Allah'ın varlıklara dair bilgisi, onların nizamını önceleyen ve o nizamı var eden bir bilgidir. Hikmetin ikinci tanımı, tertip ve nizamı yaratıp sağlam ve sarsılmaz yapma kudretine sahip olmaktır.³⁶ Burada ikinci anlam, kudret merkezli gibi görünse de tanım, istediği her şeye kudreti olmaktan ziyade bir tertip ve nizama kadir olmayı vurgular. Nitekim Gazzâlî'nin *el-Maksadü'l-esnâ*'daki hikmet tarifi onun hikmet kavrayışını daha açık gösterir: "Hikmet, şeylerin en üstününü bilgilerin en üstünü ile bilmekten ibarettir. Allah, şeylerin en üstününü bilgilerin en üstünü ile bilir. Çünkü en üstün bilgi, ezeli, sürekli, zevali düşünülemeyen ve bilinenle örtüşen bilgidir."³⁷ Aslında *el-İktisâd*'daki ikinci tarif ile *el-Maksadü'l-esnâ*'daki tarif birbirini tamamlamaktadır. İkincisi bilgiyi, birincisi ise o bilgiyi gerçekleştirme-yi vurgulamaktadır. Bu durum, ilâhî fiili ilme tabi olan bir kudretle açıklama

³⁶ Hikmet tanımları için bk. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 165-66.

³⁷ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâillâhi'l-hüsna*, nşr. Fazlul Şehâde (Beirut: Dârü'l-Meşrik, 1971), s. 130.

çabasını yansıtır. Gazzâlî'nin sefahi, hikmetin mukabili yapmayıp da garaz merkezli güzel-çirkin-abes ayrımına dahil ederek güzel ve çirkinin mukabili yapmasının nedeni de budur. Çünkü ilâhî ilim ezeli ve mahlukat da bu mutlak ilmin gereği olduğundan, hikmetin mukabili yoktur. Hikmetin mukabilinin olması demek ya Allah'ın eşyada düzeni bilmemesi ya da -kudreti de dahil edersek- bildiği şeye güç yetirememesi demektir. ilâhî zâtın her iki durumdan da tenzih edilmesi gerektiği açıktır. Şu hâlde sefeh, ancak bir garazla bağlantılı olarak anlam kazanan bir terim olup hikmetin mukabili değildir. Hikmetin ilim ve nizamla ilişkilendirilmesi, kaçınılmaz olarak adaletin de aynı doğrultuda açıklanmasını gerektirir. Eğer hikmet, ilmin gereğini yapmak ise, adalet de şeylerin ilâhî ilimde bulunduğu yere varlıkta da sahip olması ve nizamda bulunması gereken yeri almasıdır. Nitekim Gazzâlî, adl (âdil) ilâhî ismini açıklarken itidal ve intizam kelimelerini kullanır ve Allah'ın âdil olmasını "her şeyi layık olduğu yerde tertip etmesiyle" açıklar.³⁸ Böylece Gazzâlî'nin düşüncesinde hikmet ilmin gereği, adalet hikmetin gereği ve kudret ise ilmin gereğinin ortaya çıkmasını sağlayan sıfat olmaktadır. Bu durumda tıpkı Eş'arî'de olduğu gibi Gazzâlî'ye göre de zulüm gerçekte adaletin zıddı olamayacaktır. Çünkü eğer adalet, ilmin gereğine göre her şeyi olması gereken itidal ve nizam içinde yaratmak ve layık olduğu yere koymak ise, ilâhî ilme aykırı bir yaratma tasavvur edilemeyeceğinden, Allah'ın fiilleri asla zulme konu olmayacaktır. Bundan dolayı Gazzâlî, aynı Eş'arî gibi zulüm kavramını, yaptığı fiille başkasının mülküne girmek şeklinde açıklamaktadır. Bu anlamın ise Allah hakkında düşünülemeyeceği çok açıktır. Çünkü bu, bir emre itaatsizlik veya bir yasağı çiğneme durumunda ortaya çıkar. Dolayısıyla "Allah zalim değildir" sözü, Allah'ın hiçbir şekilde zulmün fâili olamayacağı anlamına gelmektedir. Zira bu, bir sığata konu olma özelliğine sahip olduğu hâlde o sıfatın o konudan olumsuzlanması değildir.³⁹ O hâlde Gazzâlî'ye göre de güzel, çirkin, sefeh veya abes ve zulüm kavramları görelî ve değişken kavramlardır. Bunlardan güzel kavramı, Allah'ın fiilleri hakkında kullanıldığında garaz ve dolayısıyla fayda-zarar ikilemi dikkate alınarak yapılan tanımların tamamının dışında bir anlama sahip olacak ve Allah'ın mülkünde ortağının bulunmaması, dilediğini dilediği gibi yapması ve yaptıkları nedeniyle kınanıp sorguya çekilmemesi anlamına gelecektir. Çünkü bu tanımın dışında Gazzâlî'nin güzel hakkında verdiği bütün tanımlar, ilâhî fiillerden zorunlu olarak olumsuzlanmaktadır.

Şimdi bu açıklamalardan sonra tekrar temel sorumuzu sorabiliriz: Gazzâlî'ye göre ilâhî fiillerin ta'lili mümkün müdür? Gazzâlî bu sorunun cevabını açıklama-

38 Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 105.

39 bk. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 183.

sını yaptığı kavramsal çerçeve doğrultusunda verir. Ona göre şayet ilâhî fiiller bir illet nedeniyle gerçekleşiyorsa, bu illet bir zorunluluk bildirecektir. Dolayısıyla “ilâhî fiiller bir illete dayalı olarak meydana gelir” sözünü değerlendirebilmek için vâcip kelimesine başvurmak gerekir. Vâcip kelimesinin ilk anlamı, terkinde açık zarar olan fiildi. Bu anlamın Allah hakkında geçerli olmayacağı açıktır. Çünkü yaratmayı terk etmenin Allah açısından açık zarar olduğunu söylemek mümkün değildir. İkinci anlamı, terki imkânsız bir duruma götüren fiildi. Oysa herhangi bir ilâhî fiilin hatta topyekün yaratmanın terkinde bir imkânsızlık yoktur. Şu hâlde vâcip kelimesinin anlamları uygulandığında “ilâhî fiiller, bir illete dayalıdır” sözü anlamını yitirmektedir. Bu durumda Mu'tezile'nin “Allah mahlukatı kendi menfaati için değil onların menfaati için yaratmıştır” sözünde şayet başkasının menfaati, yaratmanın illeti yapılıyor ve bir zorunluluk (vücûp) kastediliyorsa, başkasına fayda veren şeyin Allah'a zorunlu olduğu ileri sürülemez. Gazzâlî bu sözün eleştirisinde vâcip kelimesinin anlamlarını uygulayıp bunların hiçbirinin Allah hakkında düşünülmeceğini belirtir.⁴⁰ Şu hâlde yarar-zarar bağlamına yerleştirilen hiçbir açıklama, Gazzâlî açısından ilâhî fiiller hakkında söz konusu edilmeyecektir. Doğal olarak burada ilâhî fiillerin yaratılanlara fayda verebileceği reddedilmemektedir. Reddedilen şey, bunların yaratmanın illeti oluşu ve vücûp kelimesinin herhangi bir anlamıyla zorunluluk bildirmeleridir. Bu nedenle Gazzâlî, Allah'ın insanı gücünü aşan şeyle sorumlu tutmasını, herhangi bir suçu olmayan hayvana acı vermeye kadir olmasını, kulları için aslahı (en iyiyi) yapmasının, kulun itaati karşısında sevap vermesinin ve peygamber göndermesinin zorunsuzluğunu tamamen vücûp kelimesinin kavramsal çerçevesi doğrultusunda açıklamaktadır.⁴¹ Bu bakımdan Gazzâlî'nin anahtar terimi vücûp lafzıdır ve bu lafız, aynı zamanda sorunu başka bir zemine taşımasına imkân vermektedir. Çünkü Gazzâlî'ye göre yaratma ve teklifin zorunlu oluşunun anlamlı olduğu bir durum vardır: *Yaratma gerçekleşmediği takdirde ezeldeki ilmin ve meşietin yanılması*. Zira Allah bir şeyi irade ettiğinde veya ilâhî ilim bir şeye taalluk ettiğinde irade edilen veya bilinen şey, zorunlu (vâcip) hâle gelir.⁴² İlim ve irade, ezeli sıfatlar olduğundan, bilinen ve irade edilen şey, gerçekte ezelde bilinmekte ve irade edilmektedir. Bilinen ve irade edilenin meydana gelmemesi, Allah'ın sıfatları açısından bir imkânsızlığa yol açmaktadır. Bu nedenle bilinen ve irade edilenin gerçekleşmesi, “terki, imkânsızlığa yol açan fiil” anlamında zorunludur (vâcip). Gazzâlî vâcip lafzı aracılığıyla ilâhî fiillerin meydana gelmesini, kendinde imkân hâlini korumakla birlikte, ilim ve irade açısından zorunlu

40 Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 176.

41 bk. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 178-201.

42 Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 175.

bir zemine çekmektedir. Diğer bir deyişle yaratılanlar, kendinde mümkün ve hâdistirler ancak ilâhî ilim ve iradeye nispetle yaratılmaları zorunludur. Vâcib kavramının aracılığı, vurguyu mutlak kudretten ezeli ilim ve iradeye kaydırmakta ve hikmeti varlıktaki nizam ve tedbirle, adaleti de şeylerin bu nizamda layık olduğu yerlerini almasıyla açıklamaya imkân vermektedir. Böylece Gazzâlî, Eş'arî'nin mutlak kudret lehine anlamlarından feragat ettiği bu lafızları yeniden anlamlı kılacak bir açıklama geliştirmektedir. Çünkü güzel, hikmet ve adalet lafızlarının anlamsızlaştırılması, kulun Allah'tan beklentilerine aykırıdır. Eş'arî'nin daha önce anlatılan çözümünün en ciddi sorunu da kulun beklentileri söz konusu olduğunda ortaya çıkar. Zira bu çözüm, Mu'tezile'nin en azından kaynağı itibarıyla haklı olarak dile getirdiği insanî talepleri, mutlak kudret lehine görmezden gelmektedir. İşte Gazzâlî'yi farklı bir hikmet kavrayışına götüren budur ve sonradan Mutezilî veya Meşşâî olmakla suçlanmasına sebep olan "Olmuştan daha mükemmeli olamaz" sözünü de aynı endişeyle söylemiştir. Çünkü Gazzâlî bu sözü *Ihyâ'*'nin tevekkül babında söyler ve tıpkı bu meselede kendisine kaynaklık eden Ebû Nasr es-Serrâc gibi asıl maksadı, müminin Allah'a güvenini temin edecek metafizik bir dayanak bulmaktır.⁴³ İlâhî fiili, ezeli ilmin aksinin çıkmasının imkânsızlığı anlamında zorunlu kabul ettiğimizde, doğal olarak bir mevcudun varlığı, onun olabilecek yegâne durumunu temsil eder. Zira ilim, o nesnenin mevcut hâliyle olmasını kesinleştirmiştir ve nesnenin bu belirlemenin dışında bir oluşa sahip olması mümkün değildir. Yani bir şeyin var olduğu durum, onun kendisi açısından değil, ama ilâhî ilme nispetle olabilecek en mükemmel hâlini yansıtır. Olmuştan daha aşağı veya daha yüksek bir mükemmellik, zorunlu olarak ilâhî ilme aykırı olacaktır. Böylece Gazzâlî, aslah taraftarlarının temelde ahlakî endi-

43 bk. Gazzâlî, Allah'ın cömertlik (cûd) ve hikmetine iman bağlamında varlıkta olmuştan daha güzel ve daha mükemmelinin olamayacağını belirtir. bk. *Ihyâü ulûmi'd-dîn* (Kahire: Şirketü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1939), s. 252. Gazzâlî bu sözden birkaç sayfa önce tevekkül hâlini doğuran tevhidî anlatırken, varlıktaki düzenin zorunluluğuna işaret eder (s. 250). O, *Kitâbü'l-Erbâin*'de yine tevekkül bahsinde varlıktaki nizamı ve nedenler silsilesini vurgular, tevekkül hâlinin oluşması için Allah'ın fiil ve zatının birliğine inanmanın yetmeyeceğini, bunun yanı sıra Allah'ın rahmetine, cömertliğine (cûd) ve hikmetine iman şart olduğunu belirterek *Ihyâ'*'daki sözünün baş kısmını neredeyse aynı lafızlarla tekrar eder ve "Olmuştan daha mükemmeli olamaz" sözünün açılımı sayılabilecek açıklamalar yapar. bk. *Kitâbü'l-Erbâin fi usûli'd-dîn*, nşr. Muhammed Muhammed Câbir (Kahire: Mektebetü'l-Cendî, 1963), s. 217-23. Yine *el-Erbâin*'de Allah'ın takdirine rıza bağlamında "mevcut düzenin en mükemmel ve en güzel şekilde tertip edildiğini ve ondan daha güzel ve daha mükemmelinin imkân dahilinde olmadığını, şayet olsaydı da Allah bunu esirgeseydi bunun cömertlik değil cimrilik ve kudret değil acizlik olacağını" söyler. *Kitâbü'l-Erbâin fi usûli'd-dîn*, s. 239. *Ihyâ'*'daki sözlerin şerhi için bk. Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî ez-Zebîdî, *İthâfû's-sâdeti'l-müttakin bi-şerhi esrârı Ihyâi ulûmi'd-dîn*, IX, 451-52. Gazzâlî'nin "Olmuştan daha mükemmeli olamaz" sözünün bağlamı, anlamı, diğer eserlerindeki versiyonları ve tasavvuf, felsefe ve kelâmdan kaynaklarına dair dikkate değer bir çalışma için bk. Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, s. 43-98.

şelerden hareketle yarar-zarar bağlamında söyledikleri sözü, bu bağlamdan çıkararak klasik kelâm disiplini açısından yanlışlığını imkânsız kılacak şekilde söylemektedir. Çünkü ilâhî bilgi ve nesnesi arasındaki ilişki açısından bakıldığında, bu düşüncenin çürütülmesi imkânsızdır. Çürütmenin tek yolu, ilâhî ilmin alternatifli bir bilgi olduğu iddiasıdır ki kelâm ekolleri arasında böyle bir düşünceyi ileri süren yoktur.⁴⁴ Gazzâlî kudrete nispetle imkânı koruduğu için önceki Eş'arî geleneğin kudret anlayışından da kopmamaktadır.⁴⁵ Fakat Gazzâlî, önceki Eş'arî kelâmcıların tam olarak dile getiremediği bir durumu fark etmiştir. Bu durum, yaratmanın illeti ile sebebi veya şartı arasındaki ayırımıdır. Evet Gazzâlî de yaratmanın Tanrı'nın kendisi dışında sayılabilecek bir anlama bağlanamayacağına hemfikirdir. Fakat ilâhî fiili, Tanrı'nın bilgisine bağlayarak bilgiyi kudret ve iradenin faaliyet alanını sınırlayan bir zemine dönüştürmek mümkündür ki Gazzâlî'nin yaptığı tam da budur. O, ezeli ilâhî bilgiyi, iradenin ezeldeki tercihi ve kudretin ezeldeki taallukunun sebebi veya şartı hâline getirmiş; ancak özellikle kudretin kendinde sonsuzluğunu iptal etmemiştir. Yaratma teorisi uyarınca bütün varlıkların doğrudan Tanrı tarafından yaratılması zaman içinde gerçekleşmek durumunda olduğundan, bilginin kendisini illet hâline getirmek tabii ki mümkün değildi ve Gazzâlî de ilâhî bilgiyi, fiili zorunlu kılan bir illet hâline dönüştürmemiştir. Fakat bilginin aksinin olmasının imkânsızlığını ve dolayısıyla bilgiye göre yaratmanın zorunluluğunu öne sürerek kudret ve iradeyi bilginin zorunlu izleyicileri olarak vazedmiştir. Böylece Gazzâlî, "Bilmek demek yaratmak demektir" görüşünü savunmamıştır, ama "Yaratmak demek, kudret ve irade aracılığıyla bilgiyi tahakkuk ettirmek demektir" diyerek bilgiyi ilâhî fiilin sebebi yapmıştır. Meseleye bu açıdan bakıldığında, gerçekten de yaratma görüşü çerçevesinde ilâhî fiile bulunabilecek en kesin sebep, ilâhî bilgi olmaktadır.

Gazzâlî'nin sonucu her ne kadar Meşşâî felsefeyle benzerlikler taşısa da, Tanrı ile fiilleri arasında zorunlu bir nedensel ilişki gözetmediği için Meşşâî düşünceden uzaktır. Fakat bu benzerlik bir bağlantıyı da dile getirmektedir. Çünkü Gazzâlî'nin bu görüşü geliştirmesinde insanî talepleri esas alan Mu'tezilî teorilerin yanı sıra, mutlak birlikten çokluğun nasıl çıkabileceği bağlamında İbn Sînâ tarafından kelâmcılara yönelik eleştirilerin de etkisi vardır. Nitekim

44 Cehm b. Safvân gibi kelâmcılara nispet edilen "ilâhî ilmin hâdis olduğu" görüşünü dikkate almıyorum. Zira bu türlü düşünceler, herhangi bir kelâm ekolü tarafından temsil edilmemektedir. Cehm'in görüşü için bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, nşr. Helmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), s. 222. Eş'arî, Cehm'den aksi görüşün de nakledildiğini belirtir.

45 Bu nedenle Gazzâlî'nin tamamıyla geleneksel Eş'arî düşüncesini dile getirdiği *İhyâ ve el-Erbâin* metinleri ile kendine özgü yaklaşımını geliştirdiği *el-İktisâd* metinleri arasında hiçbir tutarsızlık yoktur. bk. *el-Erbâin*, s. 4-18. *İhyâ*, I, 154-57.

Gazzâlî, Meşşâî filozoların en güçlü görüşlerinin Tanrı'nın âlemi müstakil bir irade ve kudret aracılığıyla değil, zorunlu olarak yaratması (sudûru) görüşü olduğunu belirtir.⁴⁶ Çünkü bu görüşten hareketle kelâmcılara yöneltilen zımnî eleştiri, kelâmcıların tasvir ettiği anlamda yaratma teorisinin Tanrı'yı hâdis niteliklere mahal yapacağıdır. Gazzâlî bu sorunu çözmek için ilim sıfatını kudret ve iradenin önüne alarak negatif bir zorunluluk (ilmin aksinin çıkmasının imkânsızlığı) iddia etmiştir. Bu bağlamda Gazzâlî ile önceki Eş'arîler arasındaki en önemli fark şudur: Önceki Eş'arîler, hâdis varlıkların ortaya çıkışındaki imkân kavramının anlamını ilâhî iradenin seçimleri arasındaki alternatiflerde bulmuştur. Onlara göre mevcudun olduğundan başka türlü olabilmesinin temelini ilâhî kudretin gücünün sınırsızlığı oluşturur. Yani bir nesnenin kazanabileceği muhtemel varlık durumlarının gerekçesi, o nesnenin mahiyetinin yokken sahip olduğu kuvve veya istidat değil, ilâhî kudretin o nesneyi bütün o varlık durumlarında yaratmaya kadir oluşudur. Dolayısıyla imkân, gerçekte nesnenin kendisine değil, ilâhî kudretin gücüne nispetle anlam kazanan bir kavramdır. Oysa Gazzâlî, Eş'arî düşüncenin tam da bu noktadaki sorununu fark etmiş -daha doğru bir ifadeyle kabul etmiş- ve ilmi, kudretin önüne alarak Tanrı yönünden zorunluluğu ve nesne yönünden ise mümkün oluşu öne çıkarmıştır. Diğer bir deyişle Gazzâlî, sorunun kelâmcıların temel kavramı olan hudus kavramıyla çözülemeyeceğinin farkına varmıştır. Çünkü hudus kavramı, meydana gelen şeyin yalnızca sonradan oluşunu ifade eder ve şey ile onun varlığı arasındaki bağın gücüne yönelik hiçbir doğrudan açıklama içermez. Oysa imkân ve zorunlu kavramı, tamamen şey ile onun varlığı arasındaki bağın niteliğine yönelik ayrımlardır. Bu kavramların aynı zamanda önermelerin madde ve kiplerini ifade eden kavramlar olması da bu durumu teyit eder. Çünkü önermenin maddesi ve kipi, konu ile yüklem arasındaki yüklenme ilişkisinin gerçekte veya sözdeki durumunu ifade eder.⁴⁷ Fakat Gazzâlî, böylesi bir zorunluluğu, Tanrı'nın zatından çıkaramazdı. Zira âlem ile Tanrı veya Tanrı ile yaratma arasında zaman öngören ve bu sayede âlemin kudemine set çeken yaratma teorisi, herhangi bir şekilde zorunluluğun Tanrı'nın zatından çıkarılmasına elverişli değildir. Bu nedenle Gazzâlî, zorunluluğu sıfatlardan çıkarmıştır. Öte yandan Gazzâlî'nin bu düşüncesinin ancak önceki Eş'arî kelâmcıların düşüncelerini daha ileri götürmesi, bunun yanı sıra

46 Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, trc. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sanoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), s. 16.

47 Bu bakımdan Ormsby'nin "Gazzâlîci teodisenin en önemli prensibi, eşyanın aslı imkândır" tespiti doğru; ancak Eş'arî gelenekle ilişkisinin kurulması bağlamında eksiktir. Çünkü bu tespit, hudus kavramıyla imkân kavramı arasındaki tercihi ve Gazzâlî'nin Eş'arî gelenekte ne yaptığını tam olarak yansıtmamaktadır. Ormsby çalışmasında *el-İktisâd*'daki tartışmalarını yeterince değerlendirmedeğinden, Gazzâlî'nin ilim sıfatına vurgusunun önceki Eş'arîler'den farklılığını gözden kaçırmıştır.

Mu'tezile'nin aslah ve Meşşâî felsefenin zatî zorunluluk görüşlerini çağrıştıran ifadeler kullanması ironik bir durum ortaya çıkarmıştır. Bu durum, bir yandan Gazzâlî'nin önceki Eş'arî düşünürlerden farklılığını gizlemiş, diğer yandan da Mutezilî veya Meşşâî olmakla suçlanmasına sebep olmuştur. Oysa Gazzâlî'nin asıl yaptığı şey, vurguyu kudretten ilme kaydırarak imkânı fâilden mefule taşımaktır. Böylelikle o hem yaratmada ilâhî iradenin işlevinden ötürü Tanrı'yı hâdis niteliklere konu yapma eleştirisini devre dışı bırakmayı hem de Tanrı'ya güveni sağlayabilecek metafizik bir zemin oluşturmayı amaçlamıştır.

D. Sonuç

Yoktan yaratma ve mutlak kudret kabul edildiği takdirde, hiçbir şekilde zorunluluk kabul etmeme ile tamamıyla zorunluluğa dayanma arasında "müstakil" bir ara durum oluşturmak neredeyse imkânsızdır. Gazzâlî'nin ustaca çözümü dahi, Eş'arî ve Bâkîllânî gibi büyük Eş'arî imamlarının görüşlerine irca edilebilir özelliktedir. Tabii ki bu durum, onun özgünlüğünü yok etmez; fakat şunu gösterir: Tanrı ile âlem arasındaki ilişkinin metafizik seviyede tesisi, mutlak zorunlu olmak veya olmamak şıklarından biri üzerine kurulmak durumundadır. Bu bağlamda söz konusu iki kutup, klasik metafiziğin aklî sınırlarını temsil eder. Yapılacak bütün ara yorumlar, bunlardan birinin araçlarını kullanarak onun parçası, uzantısı, farklı veya yeni bir formda ifadesi olur. Öyle ki, teoriler arasındaki farklılaşma sadece yazarlararası değil, sistemlerarası farklılıklar olsa bile, bu iki kutbun etrafında dönmek zorundadır. Bu nedenle Mu'tezile'nin Allah hakkında zorunluluğu dile getiren ifadeleri mutlak kudreti iptal etmeden söylendiği için özünde ahlakî zorunluluk bildirir. Kâdî Abdülcebbar'ın ara formülü de aynı gerilimi yansıtır. Katı bir nedensellik üzerine kurulmayan bütün ara formüller, fiilin oluşum sürecine dair mutlak kudretle çelişmeyen bir açıklama getirmektedir; fakat bu açıklamalar, mukabîlini aklî bir zorunlulukla olumsuzlama gücünü taşımamaktadır.

Kelâm ilminin kullandığı tenzih ilkesini saf aklî bir araç olarak dikkate aldığımızda, Allah'ın tenzihine en yaraşır olan, âlem ile Tanrı arasındaki ilişkinin her türlü zorunluluktan azade, mutlak bir kudrete değil, hiçbir şekilde imkân içermeyen mutlak zorunluluğa dayandırılmasıdır. Çünkü kelâmcıların dile getirdiği mutlak kudret fikri, her ne kadar sınırsızlık ve kayıtsızlık vurgusuyla mutlak bir tenzihi savunduğu hissini verse de, gerçekte yoğun bir teşbih kokusu taşır. Allah, herhangi bir saik ve illet olmaksızın fiil yapar; fakat bu fiili yapma süreci aynen insanın fiil yapma sürecinde olduğu gibi, her biri zihnen müstakil sıfatlar olan bilgi, irade ve kudret üçlemesine dayalıdır. Dolayısıyla Allah'ın fiili kasıt, ihtiyâr ve iradeyle öncelenmiş olduğundan, hâdis olmak

zorundadır. Bu nedenle İcî ve Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin belirttiği gibi, âlemin ezelde yaratılması, onun sürekli bir varlık olması bakımından Allah Teâlâ için ezelde kemaldır. Dolayısıyla Tanrı-âlem ilişkisini Tanrı'yı her türlü imkândan uzaklaştırarak kurmanın aklen en güçlü yolu, İbn Sînâci geleneğin dile getirdiği zatî ve mutlak zorunluluk fikridir. Çünkü kesin bir delille yetkinlik olduğu ispatlanan bütün sıfatların, ilâhî zata zorunlu olması ve ilâhî zatin beklenen bir kemalinin bulunmaması, yalnızca zatıyla zorunlu kılan (mûcib bi'z-zat) bir Tanrı tasavvuruyla mümkündür. Fakat kelâmcılar, tenzih ilkesini uygularken, saf bir aklî kemal düşüncesine dayanmamışlar ve kemal olduğu düşünülen anlamın, ilâhî zat için de kemal olduğunun ortaya çıkması gerektiği şartını koşmuşlardır. Çünkü insana kıyasla kemal olan bir sıfatın, Allah'ın zatına kıyasla kemal olmaması mümkündür.⁴⁸ Bu bakımdan kelâmcılar, dinî nasların zahirinden "Allah'ın fâil-i muhtar olduğu" düşüncesini almışlardır. Kelâm usulü açısından bu önermenin kesinliği, duyuların ve aklın kesin verileriyle çelişmemesine bağlıdır; aksi hâlde bu anlamı veren nasların tevil edilmesi gerekir. Kelâmcılar, varlıkta bu öncülü yanırlılayan zorunlu bir nedensellik bulunmadığını düşündüklerinden, "Allah'ın fâil-i muhtar olduğu" önermesini kelâm ilminin temel ilkelerinden biri hâline getirerek Allah'ın zatî zorunlulukla nitelenmesini reddetmişlerdir. Meşşâi geleneğin "İleti bilmek malulü bilmektir" önermesini, "Malulü bilmek, illetin malulde tezahür eden özelliklerini bilmektir" şeklinde tersine çevirerek malul tarafından zorunlu; ama illet tarafından zorunlu olmayan bir tür fâillik düşüncesine dayanan metafizik anlamda mutlak bir zorunsuzluğu savunmuşlardır. Eğer kelâmcıların düşündüğü gibi dış dünyada meydana gelen şeyler arasında zorunlu bir nedensellik ilişkisi yoksa, Tanrı-âlem ilişkisi Eş'arî gelenekte anlaşıldığı anlamda "mutlak kudret" düşüncesine dayandırılmalı ve ilâhî fiillerin herhangi bir nedeninin olup olmadığı sorusu da bu gelenek doğrultusunda cevaplanmalıdır. Çünkü metafizik anlamda mutlak zorunlu olmamaktan ahlakî zorunluluğa geçmek teorik olarak makul değildir. Kelâm ilminin ikinci kutbunu, yani kulun Allah'tan beklentilerini ve Allah'a güvenini dikkate aldığımızda ise Eş'arî düşünceyi tadil ederek ona en mükemmel formunu kazandıran ve böylece kelâmın iki kutbu arasındaki gerilimi dengeleyen yorum Gazzâlî'ye aittir.

48 bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 48.

Hatîb el-Kazvîni'de Fesâhat ve Belâgat Kavramları

Sedat Şensoy*

The Concepts of *Fasâha* and *Balâga* in Khatib al-Kazwini

Although there were many views put forward before his time about the concept of *fasâha* (purity and perfection of language) and *balâga* (rhetoric, eloquence), Khatib al-Qazwini (d. 739/1338) found these definitions to be incomplete; benefiting from these views, al-Qazwini brought clearer and better defined concepts to the aforementioned subjects. He determined that as *fasâha* and *balâga* were attributes they could be separated from one another according to the object. There are three different definitions for *fasâha*, as an attribute for the word, speech or the speaker. Again, for *balâga*, there are two different definitions, that of the speech and the speaker. In this article we will examine how al-Qazwini defined the concepts of *fasâha* and *balâga*, while also referring to opinions of some important *balâga* scholars before him. In addition, this work attempts to explain how al-Qazwini's views as expressed in his concise work *Talhis al-Miftah* have been interpreted and also criticized in its commentaries.

Keywords: Khatib al-Qazwini, *Fasâha*, purity of language, *Balâga*, rhetoric, eloquence.

Hatîb el-Kazvîni (ö. 739/1338) belâgat ilmine dair kaleme aldığı *Telhisü'l-Miftâh* ve onun şerhi mesabesindeki *el-Îzâh* isimli eserlerinin mukaddimesinde daha önce açık ve kesin bir şekilde yapılmamış olan bir şeyi yapacağını belirterek fesâhat ve belâgat kavramlarını inceler ve aralarındaki farkı ortaya koymaya çalışır. Ona göre fesâhat ve belâgat kavramları gerektiği gibi tanımlanamamış ve aralarındaki fark açık bir şekilde ortaya konulamamış olduğu gibi bunların kelâm ve onu söyleyene (mütekellim) sıfat olarak kullanılmaları hâlindeki anlam farkına da işaret edilmemiştir.

Bu makalede Kazvîni'nin fesâhat ve belâgat kavramlarını nasıl tanımladığı, kendisinden önceki bazı önemli belâgat âlimlerinin görüşlerine temas edilerek incelenecektir. Kendisinin de zikrettiği gibi eserinin temel kaynakları olan Abdülkâhîr el-Cürçânî'nin (ö. 471/1078-79) *Esrârü'l-belâga* ve *Delâilü'l-i'câz*'ı ile Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-ulûm*'u yanında

* Dr., İSAM.

muhtemel kaynakları arasında yer alan diğer belâgat ve fesâhate dair eserlerde dile getirilen bazı görüş ve bilgilere de yer verilerek önceki âlimlerden faydalandığı ve ayrıştığı hususlar tespiti çalışılacaktır. Ayrıca onun muhtasar olarak dile getirdiği görüşlerinin *Telhîsü'l-Miftâh* adlı eseri üzerine yazılmış *el-Mutavvel*, *Muhtasarü'l-meânî*, *el-Atvel* gibi şerhlerde ve Muhammed b. Ahmed ed-Desûki'nin (ö. 1230/1815) *Hâşiye alâ Muhtasari'l-meânî*'sinde nasıl açıklandığı ve yeri geldikçe nasıl tenkide tabi tutulduğu ortaya konacaktır.

1. Fesâhat

Fesâhat ve belâgat kelimeleri ilk belâgat âlimleri tarafından aynı veya yakın anlamlarda kullanılmıştır.¹ Ancak daha sonrakilerin bu kavramlar arasındaki fark üzerinde durmaya başladığı ve birbirinden ayırmaya çalıştığı görülür. Belâgat ve fesâhat konularında eser telif edenlerin öncülerinden olan Câhiz bu kavramları açık bir şekilde birbirinden ayırmaz. Fakat onun kelâmda telaffuzu güç, anlaşılması zor kelime ve ifadelerden sakınılması gerektiğine dair görüşleri² fesâhat kavramını inceleyenlere kaynaklık etmiştir. Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra), konuyla ilgili iki farklı görüş nakleder. Birincisine göre, her iki kelime de manayı açıklamak ve açığa vurmak demek olduğundan, aynı anlamdadır. İkinci görüşe göre ise bunlar farklı anlamlara sahiptir ve fesâhat, konuşma aletinin kusursuz olması demek olduğundan, lafızla ilgilidir. Belâgat ise muhatabın aklına mananın ulaştırılmasıdır ki bu da mana ile alakalıdır.³ *Sırrü'l-fesâha* isimli eserinde fesâhat konusunu genişçe ele alan İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073), bu kelimenin açığa çıkma (zuhur ve beyan) anlamına geldiğini, dile getirilmek istenen şeyi açık bir şekilde ortaya koyan kelâmın da fasih diye isimlendirildiğini belirtir. Ona göre fesâhat lafızların vasfı iken, belâgat anlamlarıyla birlikte lafızların vasfıdır.⁴ Çağdaşı Abdülkâhir el-Cürçânî ise fesâhat, belâgat, beyan ve berâat gibi kelimelerin niyet ve maksatlarını muhataplarına iletmek isteyenlerin sözlerinin birbirlerine üstünlüğü ele alınırken kullanıldığını söyler ve aralarında fark görmez. O fesâhati manasındaki bir meziyet sebebiyle kelâma ait bir vasıf olarak ta-

1 Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-belâgiyye ve tetavvürhâ* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 2000), s. 545; İdrîs en-Nâkürî, *el-Mustalahü'n-nakdi fî Nakdi's-şî'r* (Trablus: el-Münşeatü'l-âmmé li'n-neşr, 1984), s. 381.

2 Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1388/1968), I, 67, 106; Hammâdi Sammûd, *et-Tefkîru'l-belâgi inde'l-Arab* (Tunus: Külliyyetü'l-âdâb Menûbe, 1994), s. 268-69; Matlûb, *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-belâgiyye*, s. 546.

3 Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbü's-Sinâateyn*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî ve Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1371/1952), s. 7-8.

4 İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1402/1982), s. 58-59.

numlar. Dolayısıyla fesâhat, manasından soyutlanmış olarak kelâmın lafzına ait bir vasıf değildir.⁵ Fahrreddin er-Râzî'ye göre fesâhat, kelâmın anlaşılmasız şekilde terkip edilmiş olmaktan (ta'kid) uzak olmasıdır.⁶ Aynı görüşü Sekkâkî de tekrar eder. Ancak o bununla yetinmeyerek fesâhati mana ile ve lafız ile ilgili olmak üzere ikiye ayırır. Mana ile ilgili fesâhat, sözün ta'kidden uzak bulunmasıdır. Lafızla ilgili fesâhat ise kullanılan kelimelerin fasih, Arapların kullandığı özgün Arapça kelimeler olması, dil kurallarına uygun olması ve fonetik uyumsuzluk (tenâfür) sergilememesidir.⁷

Kazvîni ise fesâhat ve belâgat kavramlarının sıfatı oldukları şeye göre farklılık göstermesini göz önüne alır ve bunların genel bir tanımını yapmaktan sakınarak sıfatı oldukları şeye göre değişen tanımlarını ortaya koyar. Buna göre fesâhat ve belâgat, kelâmın veya onu söyleyenin (mütekellim) sıfatı olabilir. "Fasih kaside" veya "fasih risâle" ve "beliğ kaside" veya "beliğ risâle" gibi tamlamalarda şiir veya nesir tarzında söylenmiş kelâmın sıfatı oldukları görülür. "Fasih şair" veya "fasih yazar" ve "beliğ şair" veya "beliğ yazar" gibi tamlamalarda ise kelâmı söyleyenin sıfatı olurlar. Ayrıca fesâhat, belâgattan farklı olarak müfred lafızların sıfatı da olabilir. Zira "fasih kelime" denebildiği hâlde "beliğ kelime" denemez.⁸

Kazvîni'ye göre kelimenin (müfred), kelâmın ve sözü söyleyenin (mütekellim) fesâhatinden bahsedebileceğinden, bunların birbirinden ayrı olarak tanımlanmaları gerekir.⁹

1.1. Kelimenin Fesâhati

Kazvîni kelimenin fasih olmasını, harflerin fonetik uyumsuzluğundan, garip olmaktan ve kural dışılıktan uzak olmasıdır diye tanımlar.¹⁰

1.1.1. Harflerin Uyumsuzluğu (Tenâfürü'l-hurûf). Kazvîni bunu kelimenin telaffuzunun zor olması ve dile ağır gelmesi olarak açıklamıştır. Kelimeyi oluşturan harflerin birbiriyle uyumsuzluk göstermesi demek olan bu olumsuz özellik his ve zevkle anlaşılabilir. Kazvîni, devesi hakkında soru sorulan bir bedvînin: *تركتها ترعى الهعنع* "Onu hü'hu' otlamak üzere

5 Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1410/1989), s. 442.

6 Fahrreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-icâz fi dirâyeti'l-i'câz*, nşr. Nasrullah Hacımuftuoğlu (Beyrut: Dâru Sâdır, 1424/2004), s. 31.

7 Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, nşr. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1420/2000), s. 526.

8 Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1405/1985), s. 5.

9 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 5.

10 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 5.

biraktım” şeklindeki cevabında yer alan ve siyah renkli bir otun ismi olan *الهمع* kelimesini buna örnek vermektedir. Kazvîni bu kelimenin telaffuzunun son derece güç olduğuna dikkat çekmekte ve fasih olmayan kelimeye örnek göstermektedir.¹¹ Diğer taraftan bu derecede olmasa da yine telaffuzu oldukça güç bir kelimeye örnek olarak da İmruülkays’ın (ö. 540 civarı):

عَدَائِرُهُ مُسْتَشْرَرَاتٌ إِلَى الْعُلَا تَضِلُّ الْعِقَاصُ فِي مُشْنَى وَمُرْسَلٍ
“Saçın örülü kâkülleri başın yukarısına doğru toplanıp bağlanmış ve (saçın çokluğu dolayısıyla) bağlı olan bölükler örgülü ve örgüsüz saçlar arasında kaybolmuştur.”¹² beytindeki *مستشزرات* kelimesini göstermiştir.¹³

Kazvîni’nin harflerin uyumsuzluğuna dair verdiği *الهمع* örneğiyle ilgili bir değerlendirmeye İbn Düreyd’in (ö. 321/933) *Cemheretü'l-luga* isimli sözlüğünde rastlanır. İbn Düreyd, Halîl b. Ahmed’in (ö. 175/791) bu kelimeyi çirkin bulduğunu belirtir. Nitekim İbn Düreyd de Arapların güvenilir âlimlerine sorduğunda, kelimenin bu şeklini kabul etmemişler ve Arap dilinde *الخنع* şeklinde bulunduğunu söylemişlerdir. Halîl b. Ahmed de kelimenin bu biçimini daha uygun bulmuştur.¹⁴ *مستشزرات* kelimesindeki telaffuz güçlüğüünün yumuşak-sadasız (mehmûse rahve) ش harfinin sert-sadasız (mehmûse şedîde) ت harfi ile sadalı (meçûre) ز harfinin arasında gelmiş olmasına bağlayanlar olmuşsa da, bu görüş kabul edilmemiştir. Zira *مستشرف* kelimesinde de ش harfi aynı özelliklere sahip iki harfin arasında gelmiş olmasına rağmen, telaffuzunda böyle bir zorluk söz konusu değildir.¹⁵

İbn Sinân el-Hafâcî ise *الهمع* lafzındaki fesâhate aykırılığın sebebini birbirine yakın mahreçlere sahip harflerden oluşmasına bağlamış ve bu kelimeyi oluşturan harflerin tamamının boğaz harfleri olması dolayısıyla telaffuzunun güçlük arz ettiğini belirtmiştir. Ona göre müfred bir kelimenin fasih olmasının şartlarından ilki, uzak mahreçlere sahip harflerden oluşmasıdır. Hafâcî, harflerin ya da başka bir ifadeyle seslerin işitme hissiyle ilişkisini renklerin görme hissiyle ilişkisine benzetmiş ve birbirinden uzak renklerin bir araya getirilmesiyle oluşturulan bir işlemenin yakın renklerin bir araya gelmesiyle oluşan nakıştan daha güzel olduğunu belirtmiştir. Birbirinden uzak renklerin beyazın siyahla oluşturduğu bir görünümün, yakın renklerin beyazın

11 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 5.

12 Beytin tercümesi için krş. Mehmed Zihni, *el-Kavlü'l-ceyyid fi şerhi ebyâti't-Telhis ve şerhayhi ve hâşiyeti's-Seyyid* (İstanbul: el-Matbaatü'l-Âmire, 1328), s. 20-22.

13 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 6.

14 İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga* (Haydarâbâd: Matbaatü meclisi dâireti'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1375 → Beyrut, ts.: Dâru Sâdır), I, 9; Celâleddin es-Süyûtî, *el-Müzhir fi ulûmi'l-luga ve envâihâ*, nşr. Muhammed Câdelmevlâ vd. (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1408/1987), I, 193.

15 Teftâzânî, *el-Mutavvel* (İstanbul: el-Matbaatü'l-Osmâniyye, 1304), s. 12.

sarıyla oluşturduğu görünümünden daha güzel olmasını misal göstermiştir.¹⁶ Hafâcî ileri sürdüğü bu sebebin hiç kimse tarafından inkâr edilemeyecek kadar açık olduğunu savunmuş olmakla birlikte, Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, kelimelerin harflerindeki uyuşmazlığın mahreclerinin birbirine yakın veya uzak olmasıyla ilgisinin bulunmadığını, bunun tamamen sağlam zevke bağlı olduğunu belirtmiş ve misallerle açıklamıştır.¹⁷ Kazvî'nin de Ziyâeddin İbnü'l-Esîr'le aynı kanaatte olduğu, telaffuz güçlüğünün sebeplerini incelemeye çalışmaksızın örnek vermekle yetinmiş olmasından ve eserinde fesâhati bozan şeylerden sakınmayı sağlayan ilim dallarını sıraladığı esnada kelimelerdeki ve kelâmdaki ses uyuşmazlığından sakınmanın yolunun zevk-i selim olduğu şeklindeki işaretinden anlaşılmaktadır.

1.1.2. Kelimenin Garip Olması (Garâbet). Kazvî'nin bunu kelimenin manasının açık olmaması şeklinde izah eder. Bu tür kelimelerin bir başka ismi de "vahşî"dir. Garip kelimelerin anlaşılabilmesi için kapsamlı sözlüklere ihtiyaç duyulur.¹⁸ Teftâzânî ise kelimenin manasının açık olmaması özelliğine, kullanımının yaygın olmayışı hususiyetini de eklemek suretiyle garip kelime kavramını biraz daha açar.¹⁹ Böylece garip kelime ile neyin kastedildiği, anlaşılmayan ve kullanım alışkanlığı bulunmaması sebebiyle insanların işitmekten hoşlanmadığı kelime olduğu ortaya çıkar.²⁰ Kazvî'nin, garip kelimeye misal olarak İsmâil b. Hammâd el-Cevherî'nin (ö. 400/1009'a doğru) *es-Sihâh*'ında yer alan bir rivayeti gösterir. Buna göre İsa b. Ömer en-Nahvî (ö. 149/766) bir gün eşeğinden düştüğünde, etrafında toplanan insanlara hitaben: "ما لكم تكأتم عليّ تكأكو كم على ذي جنة؟ افرنقعوا عني!" "Neden bir delinin başına toplandığınız gibi başıma toplandınız? Dağılın/çekilin başımdan!" demiştir ki bu sözündeki تكأ ve افرنقع kelimeleri gariptir.²¹ Câhiz bunu Ebû Alkame en-Nahvî'nin sözü olarak aktarmıştır. Bu rivayete göre ismi geçen şahıs Basra sokaklarından birinde yürürken safrasının kabarması sonucunda yere yığılınca insanlar başına toplanmışlar ve yardım maksadıyla kimi başparmağını sıkmaya, kimi de kulağına ezan okumaya başlamış; bu esnada Ebû Alkame ellerinden kurtularak bu sözü söylemiştir. Bunun üzerine

16 Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha*, s. 64.

17 Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-ş-şâir*, nşr. Ahmed el-Hüfi ve Bedevî Tabâne (Kahire, ts.: Dâru nehdati Mısır), I, 222-26. Muhammed ed-Desûki, İbnü'l-Esîr'in bu açıklamasıyla telaffuz güçlüğünü kelimeyi oluşturan harflerin mahreç yakınlığına bağlayan Zevzenî'ye (ö. 486/1093) de itirazda bulunmuş olduğunu belirtir. bk. Muhammed ed-Desûki, *Hâşiye alâ Muhtasari'l-meânî* (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1290), I, 91.

18 Kazvî'nin, *el-İzâh*, s. 6.

19 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 13.

20 İsmâdüddin el-İsferâyî'nin, *el-Atvel* (İstanbul: el-Matbaatü'l-Âmire, 1284), I, 19.

21 Kazvî'nin, *el-İzâh*, s. 6; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyin, 1990), I, 66.

başına toplanan insanlardan bazıları “Onu kendi hâline bırakın, şeytanı Hint diliyle konuşuyor” diyerek sözlerini anlaşılmasız ve tuhaf bulduklarını dile getirmişlerdir.²²

Askerî'nin bunu, makama uygun olmayan sözlere örnek olarak verdiği görülür.²³ Bunun ardından garip kelimeler konusuna girerek muhtelif misaller zikretmesi, bir kelimenin garip olmasının muhatabın durumuna ve sözün söylendiği makama bağlı olduğu kanaatinde olduğunu göstermektedir. Ayrıca Askerî'nin bu misali, belâgatı ihlale misal olarak verdiği görülür. Hâlbuki Kazvîni bunu fesâhatin ihlaline misal olarak göstermiştir. Hafâcî de bu sözü müfret lafızlardaki fesâhatin ihlalinin misalleri arasında zikretmiştir. Bahis konusu kelimelerin hem harflerinin telifinin kulağa hoş gelmeyecek tarzda olduğu hem de anlaşılmasında zorluk (teva'ur) bulunduğunu ve bu örneklerde olduğu gibi garip (vahşi) kelimelerin çoğunda anlaşılma güçlüğüyle birlikte kulağa hoş gelmeme özelliğiyle karşılaştığını belirtmiştir.²⁴

Kazvîni'nin garip kelime olarak gösterdiği başka bir örnek ise Accâc'ın (ö. 977/15-16):

وَمُقَلَّةٌ وَحَاجِبَةٌ مُرَجَّحَةٌ وَفَاحِمَةٌ وَمَرَسِيَةٌ مُسْرَجَةٌ
“Güzel bir göz, yay gibi bir kaş, kömür misali bir saç ve süreycî bir burnu (arz etti)” beytindeki مُسْرَجٌ kelimesidir. Şairin bu kelimeyle neyi kastettiği konusunda ihtilaf edilmiştir. Bir görüşe göre “Süreyc” isimli bir demirci ustasına nispet edilen “süreycî” kılıçlarından alınmış bir kelimedir. Şair güzelliğinden bahsettiği kızın burnunun düzgünlük ve incelikte süreycî kılıcı gibi olduğunu kastetmiştir. Diğer görüşe göre lamba anlamındaki “sirâc” kelimesinden alınmış olup şair bahsettiği kızın burnunun lamba gibi parlak olduğunu ifade etmek istemiştir. Nitekim benzer şekilde Arapça'da “Güzel oldu” anlamında سَرَجٌ وَجْهَهُ “Yüzü parladı” denmektedir. Yine سَرَجَ اللّٰهَ وَجْهَهُ “Allah yüzünü ak eylesin!” sözü de buna benzerlik göstermektedir.²⁵

Teftâzânî vahşi kelimelerin hoş bulunan garip kelime (garîb hasen) ve hoş görülmeyen garip kelime (garîb kabîh) olmak üzere iki kısma ayrıldığını belirtir. Birinci gruptan olan kelimeler halis Arapların kullanmaları duru-

22 Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 379-80; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 13; Abdünnâfi İffet, *en-Nef'u'l-muavvel fî tercemeti't-Telhîs ve'l-Mutavvel* (Saraybosna: Bosna Vilayeti Matbaası, 1289), I, 36.

23 Askerî, *Kitâbü's-Sinâateyn*, s. 27.

24 Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha*, s. 66-67. Hafâcî “garîb”in karşılığı olarak “vahşi” ve “müteva”ır terimlerini kullanır.

25 Kazvîni, *el-lzâh*, s. 6. مَسْرَجٌ kelimesinin anlamı hakkında bk. İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, II, 76; İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: Ma'hedü'l-mahtûtâtî'l-Arabiyye, 1393/1973), VII, 192.

munda fesâhat bakımından kusurlu sayılmaz. Zira onlar için bu kelimelerin anlamlarında bir kapalılık ve kullanılma alışkanlığının bulunmaması gibi bir durum söz konusu değildir. Bu tür kelimelerin nazımda kullanılması, nesirde kullanılmasından daha güzeldir. Garîbü'l-Kur'an ve garîbü'l-hadis olarak değerlendirilen kelimeler bu sınıftandır. Öte yandan hoş bulunmayan garip kelimeler ise, gerek halis Arapların ve gerekse diğerlerinin bunları kullanması fesâhat bakımından kusurlu görülmüştür. Bu tür kelimelerin insanlar arasında kullanılması yönünde bir alışkanlık bulunmadığı gibi, zevk-i selime de hoş gelmez.²⁶

Abdünnâfi İffet Efendi تَكَامُ و افرتقع kelimelerindeki garâbetin bu kelimelerin maddesinde ve cevherinde, مسرج kelimesindeki garâbetin ise kelimenin şeklinde (hey'et) olduğuna dikkat çekmiştir.²⁷

İsâmüddin el-İsferâyîni, bir kelimedeki garâbetin bir topluluktan diğerine değişiklik göstereceğini, bunun tıpkı karşıtı olan alışılmış kelime (mu'tad) gibi olduğunu belirtir. Fesâhati ihlal eden garip kelimeyle kastedilen ise bütün Araplara göre değil, bütün fasihlere göre garip olan, yani anlamı bilinmeyen-dir, der.²⁸ Dolayısıyla farklı kabile ve topluluklara göre garip olan kelimeler değişiklik gösterebildiği hâlde, fesâhati bozan garip kelimelerin tespitinde ölçüt Arapların fasih diye kabul ettikleri kimseler olmaktadır.

1.1.3. Kural Dışılık (Kıyasa Aykırılık). Kazvîni kelimenin fesâhatini ihlal eden hususlar arasında kuraldışılığı (muhâlefetü'l-kıyâs) da zikretmektedir.²⁹ Teftâzânî bunu Arap dilinde vazedilmiş (bir manayı dile getirmek üzere belirlenmiş) müfred lafızların incelenmesiyle tespit edilmiş kurallara (kanun) aykırılık olarak izah eder. Dolayısıyla sarf ilminde tespit edilmiş kurallar bu kapsama girer. Ancak sarf kurallarına aykırı ve şaz olarak şekillenmiş bazı kelimeler vardır ki bunlar dilde bu şekilde sabit olduğu, başka bir deyişle dilin vâzı tarafından böyle belirlendiği için müstesna olarak kabul edilmiş ve kuraldışı sayılmamış; aksine vâzı tarafından belirlenmiş forma uygun olmayanlar kuraldışı kabul edilmiştir.³⁰ Başka bir deyişle, sarf kurallarına aykırı şekilde de olsa vâzın belirlediği bir kelime fasihtir. Aksine vâzın belirlediği şekle aykırı olup sarf kurallarına uygun forma sahip kelime fasih değildir.³¹ Bunun misali Ebû'n-Necm el-İclî'nin (ö. 125/745'ten önce):

²⁶ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 14.

²⁷ Abdünnâfi İffet, *en-Nef'u'l-muavvel*, I, 35-36.

²⁸ İsferâyîni, *el-Atvel*, I, 20.

²⁹ Kazvîni, *el-İzâh*, s. 6.

³⁰ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 14.

³¹ Desûki, *Hâşiye*, I, 97.

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْأَجَلِّ “Hamd yüce ve ulu olan Allah’a mahsustur” mısraındaki الْأَجَلِّ kelimesidir. Kurala uygun, dolayısıyla fasih olanı iki lâm harfinin birbirine katılmasıyla (idgam) الْأَجَلِّ şeklindedir.³² Bunun, şiir zarureti sebebiyle bu şekilde kullanıldığı, dolayısıyla böyle bir kullanımın caiz olduğu; ancak bu cevazın kelimeyi fasih kılamayacağı ayrıca belirtilmiştir.³³

Kazvîni, yukarıda zikredilen fesâhat şartlarına, kelimenin insanların işitmekten hoşlanmadıkları, kulağa hoş gelmeyen tarzda olmaması gerektiğini ilave eden bir görüşün bulunduğunu da belirtir. Buna göre lafızlar, sesler gibidir ve bazı seslerden hoşlanıldığı gibi bazılarında da hoşlanılmaz. Bunun misali Mütenebbî'nin (ö. 354/965):

الْحَرِشِيُّ كَرِيمٌ الْجَرِشِيُّ شَرِيفٌ النَّسَبِ “Cömert ruhlu, yüce soylu” mısraındaki الْحَرِشِيُّ lafzıdır. Kazvîni fesâhatte kendisinin zikrettiği şartlara ilave olarak böyle bir şartın ileri sürülmesinin doğru olmadığını belirtmiş; ancak bu itirazının sebebini açıklamamıştır.³⁴

Teftâzânî, Kazvîni'nin itirazının muhtemel sebeplerinin ortaya konabileceğini; ancak bunların hiçbirinin onun itirazını haklı çıkarmaya yeterli olmayacağını belirtir ve bu ihtimalleri beş şekilde tespit eder: 1. Kulağa hoş gelmeme özelliği, garip kelimenin tanımına girdiğinden ve bu da zikredilmiş olduğundan yeni bir şart gibi ileri sürülmesine gerek yoktur. 2. Bu şartla kastedilen husus, lafzın dile ağır gelmesi ve telaffuzunun güç olması ise, bu daha önce zikredilen harflerin uyumsuzluğu (tenâfirü'l-hurûf) kapsamına girecektir. 3. Bu şartı ilave eden kişi, aynı esnada lafızların sesler gibi olduğunu ileri sürmüştür ki bu yanlış bir hükümdür. Zira lafız ses değil, onun bir niceliğidir. 4. Lafzın kulağa hoş gelmemesi, onun telaffuz ediliş şekliyle ilgilidir. Çirkin bir sesle, hoş olmayan bir tonlama ve vurguyla telaffuz edilen bir lafız fasih bile olsa, kulağa hoş gelmeyecektir. Aksine fasih olmadığı hâlde güzel bir sesle, hoş bir tonlama ve vurguyla telaffuz edilen bir lafız da kulağa hoş gelecektir. Teftâzânî diğer maddeleri neden hatalı bulduğunu belirtmezken, bu maddeki hatayı zikrederek, الْجَرِشِيُّ lafzının eşanlamlısı olan النَّفْسِ lafzının güzel bir sesle telaffuz edilse bile kulağa hoş gelmeyeceğini söyler. 5. الْجَرِشِيُّ gibi ضَمِيرٌ ve دَسْرٌ gibi benzeri kelimeler Kur'an'da bulunmaktadır.³⁵

Kazvîni, itiraz ettiği bu görüşün sahibinin ismini zikretmese de, Abdülhakîm es-Siyâlkûtî (ö. 1067/1656), bunun müellifin bir çağdaşı olduğunu söyler.³⁶

32 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 6.

33 Desûki, *Hâşiye*, I, 98.

34 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 6-7.

35 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 14-15; Desûki, *Hâşiye*, I, 100.

36 Abdülhakîm es-Siyâlkûtî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel* (İstanbul: eş-Şeriketü's-sahâfiyyetü'l-Osmâniyye, 1311), s. 35.

Ancak zikredilen görüşün çok benzer bir şeklini Hafâcî'nin ileri sürdüğü ve müfred lafzın fesâhatinin ikinci şartı olarak tıpkı yukarıdaki görüşte olduğu gibi kulağa hoş gelmesi gerektiğini belirttiği ve buna aykırı bir örnek olarak da الجرشى misalini verdiği görülür.³⁷

Kazvînî, müfred lafızların fasih olmasının alametini gerçek Arapların o kelimeyi çok kullanması veya bu kelimeyi aynı manadaki diğer kelimelerden daha çok kullanması olarak görür.³⁸

1.2. Kelâmın Fesâhati

Kazvînî kelâmın fesâhatini, onu oluşturan kelimelerin fasih olmasıyla birlikte telif zaafından, kelimelerin fonetik uyumsuzluğundan (tenâfürü'l-kelimât) ve sözün anlaşılmayacak şekilde terkip edilmiş olmasından (ta'kîd) uzak olmasıdır, diye tanımlar.³⁹

1.2.1. Telif Zaafı. Kazvînî, telif zaafını tanımlamaksızın misal vermek suretiyle anlatır. Teftâzânî bunu, kelâmı oluşturan parçaların nahiv âlimlerinin ekseriyetine göre kabul edilmiş kurallara aykırı şekilde telif edilmiş olması, diye tarif eder.⁴⁰ Telif zaafına misal: ضرب غلامه زيداً "Onun uşağı Zeyd'i dövdü" cümlesidir. Zira bu cümledeki zamirin kendisinden sonra gelen mefule (Zeyd'e) dönmesi nahiv âlimlerinin ekserisine göre mümkün değildir. Çünkü bu durumda hem lafız itibariyle hem de cümledeki aslı konumu (rütbe) itibariyle sonradan gelen bir kelimeye zamirin dönmesi gerekecektir.⁴¹ Bu ise mümkün değildir. Cümlelerin doğru şekli غلامه زيداً "Zeyd'i onun uşağı dövdü" olmalıdır. Ancak Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830?) ve İbn Cinnî (ö. 392/1002) yukarıdaki şekliyle cümlelerin caiz olduğu görüşündedirler. Zira fiil, mefulün bihi fâil gibi şiddetli bir şekilde gerektirir derler ve buna delil olmak üzere de şu beyti zikrederler:

جَزَى رَبُّهُ عَنِّي عَدِيَّ بْنَ حَاتِمِ جَزَاءَ الْكِلَابِ الْعَاوِيَاتِ، وَقَدْ فَعَلُ
Rabb'i benim için Adî b. Hâtim'i, uluyup havlayan köpeklerin cezalandırılması gibi; bu cezaı da Cenâb-ı Hak ona verdi."⁴²

Kazvînî, ibarede zamirin Adî b. Hâtim'e değil, جزى fiilinin delalet ettiği mastara ait olduğu, dolayısıyla الجزاء رب şeklinde takdir edildiğini aktararak bu iddiaya cevap verildiğini belirtir.⁴³ Başka bir deyişle, beytin ilk mısraının

37 Hafâcî, *Sirrü'l-fesâha*, s. 66.

38 Kazvînî, *el-lzâh*, s. 7.

39 Kazvînî, *el-lzâh*, s. 7.

40 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 15.

41 Kazvînî, *el-lzâh*, s. 7.

42 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmê li'l-kitâb, 1999), I, 294-95; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 15.

43 Kazvînî, *el-lzâh*, s. 7.

جزى رب الجزاء عدي بن حاتم manasında olduğu kabul edilmiştir.⁴⁴ Aynı durum “Âdil olun, bu takvaya daha yakındır” (el-Mâide 5/8) ayetindeki هو zamiri için de söz konusudur. Zira bu zamir ayetteki emir fiilinin medlûlü olan العدل mastarına dönmektedir.⁴⁵

1.2.2. Kelimelerin Uyumsuzluğu (Tenâfirü'l-kelimât). Kelâmı oluşturan kelimelerin lisana ağır gelmesi ve birbiri ardına telaffuz edilmesinin zorluk arz etmesidir. Kazvîni bu zorluğun bazen son derece ileri noktada olduğunu belirtir. Câhiz'in naklettiği:

وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قير
çorak ve ıssız bir yerdedir ve onun kabrinin yakınında başka bir kabir yoktur” beyti kelimelerin uyumsuzluğunun en ileri derecede olduğu ifadeye misaldir.⁴⁶ Hafâcî bu beyti cinlere ait bir şiir olarak görenlerin bulunduğunu, insanların hata yapmadan ve durmadan üç kere tekrarlamalarıyla denendikleri bir tekerleme olduğunu belirtir.⁴⁷

Bazen de kelimelerin uyumsuzluğu bu derece ileri bir noktada olmayabilir ki buna misal Ebû Temmâm'ın (ö. 231/846):

كريم متى أمدحه أمدحه والورى معي، وإذا ما لُمته لُمته وحدي
“Öyle asildir ki ne zaman övsem överim onu herkesle, ne zaman yersem yererim onu yalnızca” beytidir. Kazvîni bu beyitteki أمدحه أمدحه ح harfi ile هـ harfi arasındaki fonetik uyuşmazlık dolayısıyla bir tür telaffuz zorluğu bulunduğunu belirtir.⁴⁸ Teftâzânî, Kazvîni'nin bu değerlendirmesiyle, beyitteki أمدحه kelimesinde bir tür telaffuz zorluğunun bulunduğunu, buna ikinci أمدحه kelimesinin ilavesiyle bu zorluğun arttığını ve uyumsuzluğun ortaya çıktığını ifade etmek istemiş olabileceğini söyler. İkinci kelimenin eklenmesi göz önüne alınmaksızın ilk kelimedeki uyumsuzluğun ortaya çıktığı ve bunun fesâhati ihlal ettiği gibi bir görüşe sahip olmaması gerektiğine dikkat çeker. Zira aynı şekilde ح ile هـ harfinin birleştiği Kur'an'daki فسبحه (Kâf 50/40) ifadesinin de fasih olmaması gerekeceği, Kur'an'da fasih olmayan kelâmın bulunduğunu ise hiçbir müminin söyleyemeyeceğini ifade eder. Nitekim bu beyti ilk eleştiren Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd (ö. 360/970) olmuştur. O, boğaz harfleri olan ح ve هـ harflerinin bir araya gelmesiyle birlikte أمدحه kelimesinin tekrar edilmiş olmasının uyumsuzluğa sebep olduğunu belirtmiştir. Teftâzânî önceki beyitte uyumsuzluğun

44 Mehmed Zihni, *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 26.

45 Kazvîni, *el-lzâh*, s. 7.

46 Kazvîni, *el-lzâh*, s. 7.

47 Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha*, s. 98.

48 Kazvîni, *el-lzâh*, s. 7-8.

kelimeler arasında, bu beyitte ise kelimeleri oluşturan harfler arasında ortaya çıktığına dikkat çeker.⁴⁹

1.2.3. Sözü Anlaşılmayacak Şekilde Terkip Edilmiş Olması (Ta'kîd).

Kazvîni ta'kîdi kelâmın maksada açıkça delalet etmemesidir, diye tarif eder. Bunun iki sebebi vardır: Birincisi lafızla ilgilidir ve muhatabın manaya nasıl ulaşacağını bilemeyeceği şekilde kelâmın terkiibinde (nazm) düzensizlik/karışıklık (halel) bulunmasıdır.⁵⁰ Teftâzânî nazımdaki ta'kîdin, maksadın anlaşılmasını zorlaştıracak biçimde yapılan takdim-tehir ve hazif gibi sebeplerle ortaya çıkabileceğini belirtir.⁵¹ Ferezdak'ın (ö. 114/732) şu beyti buna misaldir:

وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلَّا مُمْلَكًا أَبُو أُمِّهِ حَيٌّ أَبُوهُ يُقَارِبُهُ Bu ifadenin anlaşılacak tarzda doğru terkiibi şöyledir: “İnsanlar arasında erdemlerde ona yaklaşacak kimse yoktur. Ancak bir kral dışındaki kralın da annesinin babası, onun babasıdır.” Şair, Emevî Halifesi Hişâm b. Abdümelik b. Mervân'ın (ö. 125/743) dayısı olan İbrâhim b. Hişâm b. İsmâil el-Mahzûmî'yi övmekte ve şöyle demektedir: Onun, yani övülen İbrâhim'in insanlar arasında yaşayan, faziletlerde ona yaklaşan ve ona benzeyen hiçbir kimse yoktur. Ancak bir kral yani Hişâm vardır. Onun annesinin babası yani Hişâm'ın annesinin babası, onun yani övülen kişinin babasıdır. أمه lafzındaki zamir krala aittir. أبوه lafzındaki zamir ise övülene aittir. Mübteda olan أبو أمه lafzı ile onun haberi olan أبوه lafzını cümleye yabancı olan حيّ lafzı birbirinden ayırmıştır. Yine حيّ lafzı ile onun sıfatı olan يقاربه lafzını cümleye yabancı olan أبوه lafzı birbirinden ayırmıştır. Müstesna'yı da müstesna minhten önce getirmiştir. Dolayısıyla ifadede son derece ta'kîd (düşümlülük) söz konusu olmuştur.⁵²

Kazvîni, lafızla ilgili ta'kîdden uzak olan kelâmı nazmında (kelimelerinin dizilişinde) düzensizliğin bulunmadığı, takdim-tehir veya zamirle göndermede bulunma (izmar) gibi hususlarda (mananın doğru anlaşılmasını sağlayacak) açık bir lafzî veya manevî karinenin mevcut olduğu, prensibe aykırı bir şeyin görülmediği kelâm diye tanımlar.⁵³

Kelâmdaki ta'kîdin (düşümlülüğün) ikinci sebebi mana ile ilgilidir. Mana ile ilgili ta'kîd (et-ta'kîdül-ma'nevî), birinci manadan ikinci manaya zihni intikalin açık olmamasıdır. Bu tür ifadelerde ikinci mana, birinci mananın lazımı ve

49 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 15-16.

50 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 8.

51 Teftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî* (İstanbul: Abdullah Efendi Matbaası, 1307), s. 18.

52 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 8.

53 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 8.

ifadeyle kastedilendir.⁵⁴ Desûki, ta'kîdin, karinelerin kapalı olması sebebiyle ortaya çıktığını belirtir. Karinelerin kapalı olması ise kelâmın belâgat erbabının üslubuna uygun şekilde olmaması demektir.⁵⁵

İbnü'l-Ahnef'in (ö. 192/808) beyti buna misaldir:

“Evimin sizden uzak
سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا وتسكب عيناى الدموع لتجمدا
olmasını isteyeceğim, bana yakın olasınız diye, gözlerim de donmak/kurumak için yaşlar dökmektedir.” Şair “gözlerin yaş dökmesi” ifadesiyle ayrılığın sebep olduğu “hüzün”den kinayede bulunmuştur. Arapların “Beni üzdü” anlamındaki “Beni ağlattı” ve “Beni sevindirdi” anlamındaki “أضحكنى” “Beni güldürdü” sözleri de böyledir. Hittân b. Muallâ'nın beytinde bunu görmek mümkündür:

“Felek beni ağlattı, bazen de
أضحكنى الدهر ويا ربما أضحكنى الدهر بما يرضي
beni memnun eden şeyle güldürdü.” İbnü'l-Ahnef daha sonra, buluşmanın devamlılığının gerektirdiği “sevinç”ten kinaye olarak “gözlerin donması/kuruması” ifadesini kullandı. Ancak bunu, gözlerin donmasının/kurumasının herhangi bir kayda bağlı olmaksızın gözün ağlamaktan uzak olması manasına geldiğini zannettiği için yaptı. Böylece hataya düştü. Zira gözlerin donması/kuruması, ağlama isteği durumunda gözlerin ağlamaktan uzak olması anlamı taşır. Dolayısıyla sevinçten değil, cimrilikten kinaye olur. Bunu şairin şu beytinde de görmek mümkündür:

“Beni dinleyin! Bir göz
ألا إن عيناً لم تجد يوم واسط عليك بحاري دمعها لجمود
ki Vâsıt vakasında senin için cömertçe göz yaşı dökmemişse o göz donmuş/kurumuş demektir.” Eğer İbnü'l-Ahnef'in yaptığı gibi “gözlerin donması/kuruması” ile “sevinç hâlinde ağlamamak” manasının kastedilmesi uygun olsaydı, bir şahsa hayır duada bulunurken, nasıl gözü Allah'ın ağlatmasını” deniyorsa, لا زالت عينك جامدة “Gözlerin daima donuk/kuru kalsın” da denilebilmeliydi; ki böyle bir sözün doğru olmadığı açıktır.⁵⁶

Kazvîni mana ile ilgili ta'kîdden uzak olan kelâmı, lafzın doğrudan delalet ettiği birinci manasından, asıl kastedilen ikinci manasına intikalin açık olduğu kelâm, diye tanımlar. Öyle olur ki muhatap bu sözü doğrudan lafzın kendisinden anladığını düşünür.⁵⁷

Kazvîni yukarıda zikrettiği kelâmın fesâhati şartlarına bazı âlimlerin bir cümle içinde aynı kelimenin çokça tekrar edilmesinden ve zincirleme isim tamlamasından (tetâbu'ü'l-izâfât) uzak olması şartlarını da ilave ettiğini be-

54 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 8-9.

55 Desûki, *Hâşiye*, I, 115.

56 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 9.

57 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 10.

lirtir. Mütenebbî'nin سَبَّوحَ لَهَا مِنْهَا عَلَيْهَا شَوَاهِدُ "Bir hızlı kısarak ki onun hızına kendisinin hâl ve hareketleri delildir" ifadesinde aynı ismin (kısarak) yerini tutan üç zamirin art arda gelmesi, aynı kelimenin çokça tekrarına misaldir. İbn Bâbek'in (ö. 410/1019-20) حَمَامَةَ جَرَعَى حَوْمَةَ الْجَنْدَلِ اشْحَعِي "Ey Havmetü'l-cendel Kumsalı'nın güvercini, güzel nağmelerle öti!" mısrasında ise ilk dört kelimenin zincirleme isim tamlaması oluşturduğu görülür. Kazvî'nî bu şartların ilavesini yanlış bulur ve aynı kelimenin çokça tekrar edilmesi ile zincirleme isim tamlamasının söylenişinin dile ağır gelmesi durumunda, kendisinin daha önce zikrettiği "kelimelerin fonetik uyumsuzluğu" kapsamına gireceğine dikkat çeker. Aksi hâlde bunların fesâhati bozduğu söylenemez. Nitekim şu hadis-i şerif iki uzun zincirleme isim tamlamasından oluşmaktadır: الكَرِيمِ ابْنِ الْكَرِيمِ ابْنِ الْكَرِيمِ يَوْسُفُ بْنُ يَعْقُوبَ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ "İbrâhim oğlu İshak oğlu Ya'kûb oğlu Yûsuf kerim oğlu kerim oğlu kerimdir."⁵⁸

Kazvî'nî, zincirleme isim tamlaması konusunda Abdülkâhir el-Cürçânî'nin şu değerlendirmesini aktarır: "Sâhib b. Abbâd zincirleme isim tamlamalarından sakın, böylesi ifadeler güzel değildir ve hicivlerde kullanılır demiş ve şu beyti zikretmiştir:

“Ey Ali b. Hamza b. Umâre, یا عَلِيَّ بْنَ حَمَزَةَ بْنِ عُمَارَةَ أَنْتَ وَاللَّهِ تَلَجَّهَ فِي خِيَارِهِ vallahî sen acur içindeki kar gibisin.” Birçok ifade bu tür tamlamaların lisanına ağır geldiğinde şüphe yoktur; ancak telaffuz zorluğu çıkarmaması durumunda güzel ve hoş olur. İbnü'l-Mu'tezz'in (ö. 296/908) şu beytinde görüldüğü gibi:

“Yüzleri som altın paralar وظلت تُدير الرَّاحَ أَيْدِي جَادِرٍ عَتَاقِ دَنَانِيرِ الْوَجُوهِ مِلاَحِ misali, gözleri ahu güzellerin elleri kadehleri dolaştırıyordu.”⁵⁹

1.3. Sözü Söyleyenin (Mütekellim) Fesâhati

Kazvî'nî sözü söyleyenin fesâhatini, maksadın fasih lafızlarla ifade edilmesi sayesinde güç yetirilen melekedir, diye tanımlar. Meleke, metafizikte incelenen on kategoriden (makûlât) biri olan niteliğin (keyfiyet) bir türüdür. Nitelik ise bölünmeyi ve nispet edilmeyi gerektirmeyen sabit (kârre) bir özellik (hey'et) diye tanımlanmıştır. O canlılara (zâtü'l-enfüs) has bir şeydir ve bulunduğu mahalde/canlıda sabit hâldedir.⁶⁰ Teftâzânî hey'et ve arazın birbirine yakın kavramlar olduğunu; ancak arazın ilişmesi, hey'etin ise ortaya çıkması (husulü) göz önüne alınarak kullanıldığını belirtir. Niteliğin tanımındaki “sa-

58 Kazvî'nî, *el-İzâh*, s. 10.

59 Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 104; Kazvî'nî, *el-İzâh*, s. 10-11.

60 Kazvî'nî, *el-İzâh*, s. 11.

bit/yerleşik (kârre)” kaydıyla hareket, zaman, fiil ve infial (etki-tepki), “bölünmeyi gerektirmeyen” kaydıyla nicelik (kemm), “nispet edilmeyi gerektirmeyen” kaydıyla da diğer nispi arazlar tanım dışı kalmıştır.⁶¹ Desûki ise, canlıda bir sıfat ilk olarak ortaya çıktığında, bunun hâl diye isimlendirildiğini, zira bunun değiştirilmesinin ve ortadan kaldırılmasının mümkün olduğunu; ancak bu sıfatın o canlıda iyice yerleşerek değiştirilmesi ve ortadan kaldırılması imkânsız şekilde sabit olmasına meleke dendiğini belirtir.⁶² Kazvîni “sözü söyleyenin fesâhati” tanımındaki “sayesinde güç yetirilen” kaydının fasih lafızla konuşulup konuşulmaması durumlarını kapsaması amacıyla getirildiğine dikkat çeker. Hâlbuki bunun yerine “sayesinde ifade edilen” kaydı getirilmiş olsaydı, sadece fasih lafızla konuşulması durumunu kapsardı. Ayrıca yine tanımdaki “fasih lafızla” kaydı müfred ve mürekkeb lafızları kapsaması için getirilmiştir.⁶³

2. Belâgat

Belâgata dair ilk eserlerden olan *el-Beyân ve't-tebyîn*'de Câhiz daha önce yapılmış muhtelif belâgat tanımlarını aktarır ve bunlar arasında, “Lafızla mananın güzellikte birbiriyle yarışması, yani manadan önce lafzın kulağa, lafızdan önce de mananın zihne süratle ulaşmasıdır” şeklinde olanı en güzel tanımlardan biri kabul eder.⁶⁴ Yine onun naklettiği Bişr b. Mu'temir'in (ö. 210/825) *Sahife*'sinde belâgatın temel prensiplerinin tespitinde önemli adımların atıldığı görülür. Bişr b. Mu'temir, kelâmın içinde bulunan hâl ve makama uygun olması ve muhatabın durumunun gözetilmesinin gerekliliğinden bahsetmektedir.⁶⁵ Ayrıca Câhiz'in “Manalar yola atılmış/ortada olan şeylerdir. Bu sebeple Arap veya Acem, bedevî veya şehirli herkes onlara rastlayıp tanıyabilir. Maharet veznin tutturulmuş, lafzın iyi seçilmiş, telaffuzun kolay, şeklin sağlam, ifadenin akıcı, biçim ve dizimin nitelikli olmasındadır. Şiir ancak bir tür dokuma ve bir nevi resim/tasvir sanatıdır.”⁶⁶ şeklindeki değerlendirmeleri kelâmda mana ve lafzın dışında sûret kavramının da farkında olduğunu⁶⁷ ve onun belâgatta, sözle ifade edilen genel manayı değil, lafzı ve sûreti esas aldığını gösterir. Müberred belâgatı, sözün manayı tamamen kuşatması, kelâmın seçilmesi, bir kelimenin diğeriyle uyumlu olacak ve onun

61 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 18.

62 Desûki, *Hâşiye*, I, 125.

63 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 11.

64 Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 115.

65 Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 135-39.

66 Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsi'l-Arabî, 1388/1969), III, 131-32.

67 Bu konuyla ilgili olarak bk. Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 508.

şeklini destekleyecek şekilde kelimelerin güzelce dizilmesi, uzak bir mananın akla yakınlaştırılması ve gereksiz ifadelerin dile getirilmemesidir, diye tanımlar.⁶⁸ Kur'an'ın i'câz özelliklerini inceleyen ve bunlar arasında özellikle belâgat üzerinde duran Rummânî, belâgat, en güzel sûretteki lafızla mananın kalbe ulaştırılmasıdır, der.⁶⁹ Rummânî'nin tanımındaki lafız, mana ve sûret şeklindeki üçlü ayırım dikkat çekicidir. Askerî'nin tanımı Rummânî'nin tanımıyla büyük benzerlik gösterir. Ona göre belâgat, hoş bir sûrette ve güzel bir tarzda kendisi aracılığıyla manayı muhatabın kalbine ulaştırdığın ve onun zihnine kendi zihninde olduğu gibi yerleştirdiğin her şeydir.⁷⁰ Belâgatın açık bir tanımını ortaya koymayan Hafâcî, fesâhatin sadece lafızlara, belâgatın ise manalarla birlikte lafızlara mahsus vasıflar olduğunu söyler. Ona göre her belîğ kelâm fasihtir; ancak her fasih kelâm belîğ değildir.⁷¹ Belâgatın tanımını yapmayan Abdülkâhir el-Cürçânî, daha önce geçtiği gibi fesâhat, belâgat, beyan ve berâat gibi kelimelerin niyet ve maksatlarını muhatablarına iletmek isteyenlerin sözlerinin birbirlerine üstünlüğü ele alınırken kullanıldığını söyler ve aralarında fark görmez.⁷² Ona göre fasih kelâm, ki aynı zamanda belîğ kelâm demektir, meziyeti lafzında veya nazmında (dizilişinde) olmak üzere ikiye ayrılır: Birincisi, yani meziyeti lafzında olan kelâm -ki Cürçânî burada lafızla sûreti kastetmektedir⁷³- gerektiği şekilde ortaya konulmuş kinaye ve istiare türü ifadeler iken,⁷⁴ ikincisi gramatikal anlam inceliklerinin (meânî'n-nahv) gözetildiği kelâmdır.⁷⁵ Belâgat ilminin daha sonra meânî ve beyan diye isimlendirilecek olan iki dalının, Cürçânî'nin bu tasnifiyle birbirinden ayrıldığı görülür. Belâgat ilminde Cürçânî'nin takipçisi olan Fahreddin er-Râzî'nin, kelâmı anlaşılmasız şekilde kısaltmaktan ve sıkıcı tarzda uzatmaktan kaçınarak kişinin sözüyle kalbinde olan şeyi ortaya koymasıştır, şeklindeki tanımında⁷⁶ Cürçânî'nin tesiri hissedilmezken, Sekkâkî'nin tanımında bu tesir açıktır. Ayrıca onun tanımı önceki belâgat bilginlerinin tanımlarından daha ayrıntılı ve mantıksaldır. Buna göre belâgat, terkiplerin sahip olmaları gereken özellikleri kusursuz ortaya koyarak manaları ifade etme ve teşbih, mecaz, kinaye tür-

68 Müberred, *el-Belâga*, nşr. Ramazan Abdüttevâb (Kahire: Dârü'l-urûbe, 1965), s. 59.

69 Rummânî, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'an* (*Selâsü Resâil fi i'câzi'l-Kur'an* içinde, nşr. Muhammed Halefullah ve Muhammed Zağlül Sellâm [Kahire, ts.: Dârü'l-maârif]), s. 69.

70 Askerî, *Kitâbü's-Sinâateyn*, s. 10.

71 Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha*, s. 59.

72 Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 442.

73 Cürçânî'nin ve önceki âlimlerin lafız kelimesini sûret anlamında kullanımı hakkında bk. Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 267; Şevki Dayf, *el-Belâga tetavvür ve târih* (Kahire: Dârü'l-maârif, 1990), s. 166.

74 Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 429-30.

75 Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 451-52.

76 Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, s. 31.

lerini en güzel şekilde dile getirme yetkinliğine söz söyleyenin ulaşmasıdır.⁷⁷ Bu tanımın ilk kısmında meânî, ikinci kısmında ise beyan ilmine gönderme yapıldığı görülür.

Hem kelâmın hem de sözü söyleyenin belâgatı söz konusu olduğu için, Kazvîni'ye göre bunların birbirinden ayrı olarak tanımlanmaları gerekir.

2.1. Kelâmın Belâgatı

Kazvîni kelâmın belâgatını, fasih olmasıyla birlikte, içinde bulunulan bağlamın gereğine (muktezâ-i hâl) uygun olmasıdır, diye tanımlar.⁷⁸ Desûki belâgatta kelâmın fasih olmasının da gerekliliğini ileri sürenin Kazvîni olduğuna dikkat çekerek Sekkâkî ve diğerlerinde böyle bir şartla karşılaşılmadığını söyler.⁷⁹ Ancak İbn Sinân el-Hafâcî'nin her belîğ kelâm aynı zamanda fasihtir, her fasih kelâm ise belîğ değildir ifadesi,⁸⁰ ona göre belâgatın fesâhati de kapsadığını gösterir.

Kazvîni, muktezâ-i hâl (durum/konum/bağlam/makamın gereği söz) konusunda şu izahı getirir: Sözün söyleneceği yer ve makamlar (durumlar/konumlar/bağlamlar) farklı farklı olduğu için, her birine uygun olarak getirilmesi gereken söz de (muktezâ-i hâl) türlü türlüdür. Buna göre nekre-marife, mutlak-mukayyed, takdim-tehir, zikir-hazif, kasr ve tersi, fasıl-vasıl (birbirini izleyen cümlelerde bağlacın kullanılıp kullanılmaması), i'câz-müsâvât-itnâb (ifadenin kısa, orta veya uzun tutulması), muhatabın zeki veya anlayışsız olma makamları birbirine göre değişiklik arz eder. Aynı şekilde her bir kelimenin beraberindeki kelimeyle bulunma makamı vardır.⁸¹

Kazvîni'ye göre kelâmın güzel ve makbul olma ölçüsü ve derecesi, muhatabın durumuna uygun olan ifadenin (i'tibâr-ı münâsib) kullanılıp kullanılmamasına göredir. Dolayısıyla "muktezâ-i hâl" ve "i'tibâr-ı münâsib" terimleri aynı anlamdadır.⁸² Muktezâ-i hâl kavramını daha önce Sekkâkî belâgat ilimlerinin ilki ve temeli olan meânî ilmini tanımlarken kullanmıştır. Bu tanıma göre me'ânî ilmi, durumun/bağlamın zikredilmesini gerektirdiği söze uygun şekilde söz söylemekte hatadan kaçınmak için, belâgat erbabının sözlerinin özelliklerini ve ifadeyi güzelleştirme gibi hususları incelemektir.⁸³

77 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 526.

78 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 11.

79 Desûki, *Hâşiye*, I, 130.

80 Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha*, s. 59.

81 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 11-12.

82 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 12.

83 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 247.

Kazvî'nî, kelâmın muktezâ-i hâle uygun olarak getirilmesinin Abdülkâhir el-Cürçânî'nin "nazm" diye isimlendirdiği kavramla örtüştüğüne dikkat çeker. Onun nazım tanımını "Kelimeler arasında sözün söyleniş amaçlarına uygun düşecek şekilde gramatikal anlam inceliklerinin (meâni'n-nahv) gözetilmesidir" şeklinde nakleder.⁸⁴ Cürçânî'nin *Delâilü'l-i'câz*'daki nazım tanımı, lafız itibariyle bununla tam olarak örtüşmese bile, mana itibariyle aynıdır.⁸⁵

Kazvî'nî, belâgatın terkip olmuş hâliyle manayı ifade etmesi bakımından lafızlarla ilgili bir sıfat olduğunu, bu sebeple çoğu defa belâgatın fesâhat diye de isimlendirildiğini söyler. Ona göre Abdülkâhir el-Cürçânî'nin *Delâilü'l-i'câz*'da tekrar tekrar fesâhatın lafızla değil, mana ile ilgili olduğu şeklindeki sözleriyle kastettiği husus budur. Zira o bu konuyla ilgili bir bölümde şöyle demiştir: Fesâhat, belâgat ve benzeri şeyler lafızların kendisiyle değil, medlûlleriyle ve manalarla ilgili olan vasıflardır.⁸⁶

Kazvî'nî, Abdülkâhir el-Cürçânî'nin maksadının bu olduğunu söylemesinin sebebini, *Delâilü'l-i'câz*'ın bazı yerlerinde kelâmın üstünlüğünün manasında değil, lafzında olduğunu söylemesine bağlar. Aynı zamanda Cürçânî bunun aksi görüşte olan, yani üstünlüğü manada gören kimsenin düşüncesini naklederek o kimsenin muhtevasında bir hikmet, bir edebî ifade veya ilginç bir teşbih ve eşine az rastlanır bir manayı ihtiva etmedikçe bir şiiri güzel bulmadığını belirtmiştir. Hâlbuki hakikatin böyle olmadığını ve belâgat ilminde derinleşenlerin bu görüşü reddettiklerini söyler ve Câhiz'in bu konuyla ilgili olarak dile getirdiği şu sözünü aktarır: Manalar yola atılmış/ortada olan şeylerdir. Bu sebeple Arap veya Acem, şehirli veya bedevî herkes onlara rastlayıp tanıyabilir. Maharet veznin tutturulmuş, lafzın iyi seçilmiş, telaffuzun kolay, şeklin sağlam, ifadenin akıcı, biçim ve dizimin nitelikli olmasındadır. Cürçânî buna ilave olarak kelâm oluşturmaya kuyumculuğa, dile getirilen anlamı ise şekil verilerek kendilerinden yüzük ve bileziğin yapıldığı altın ve gümüşe benzetir. Bunların şekillendirilmesi ve ortaya konan işçiliğin kalitesi ve kalitesizliği hakkında bir değerlendirmede bulunulurken hammaddesi olan gümüş ve altına bakılmayacağını söyler. Dolayısıyla bir yüzüğün diğerine hammaddesi olan gümüşünün daha kaliteli olması veya kaşının daha kıymetli olması bakımından üstün görülmesinin, yüzük olması bakımından üstün kabul edilmesi anlamına gelmeyeceğini belirtir. Aynı şekilde bir beytin diğerinden sırf manası

84 Kazvî'nî, *el-İzâh*, s. 12.

85 Cürçânî'nin nazım tanımıyla ilgili olarak bk. *Delâilü'l-i'câz*, s. 526.

86 Kazvî'nî, *el-İzâh*, s. 12. Cürçânî'nin bu manadaki ifadeleri için bk. *Delâilü'l-i'câz*, s. 365-66.

bakımından üstün görülmesinin, onu şiir ve kelâm olması bakımından değerlendirme olmadığını söyler.⁸⁷

Kazvîni, Cürcânî'nin görüşlerini aktardıktan sonra bunlardan çıkardığı neticeyi dile getirir. Buna göre kelâm, kelâm olması bakımından, manasının değerli oluşu dolayısıyla üstün olma vasfını kazanmaz. Hiç şüphesiz ki fesâhat, kelâmın üstün vasıflarındandır ve mana ile ilgisi yoktur. Cürcânî'nin fesâhatin lafızla değil, mana ile ilgili olduğunu söylediğinde kastettiği şey, terkip olma mış müfred lafızların sıfatı olmadığıdır. Fesâhatin lafzın vasfı olduğunu söylediğinde kastettiği şey ise, terkip içinde yer alarak mana ifade eden lafızların sıfatı olduğudur.⁸⁸

Teftâzânî, Kazvîni'nin bu değerlendirmelerini Abdülkâhir el-Cürcânî'nin çelişik gibi görünen ifadelerinde, aslında bir çelişkinin bulunmadığını ortaya koymak amacıyla yaptığına dikkat çeker. Zira Cürcânî *Delâilü'l-i'câz*'ın bazı yerlerinde fesâhatin lafzın kendisiyle ilgili değil delalet ettiği şeyle, yani mana ile ilgili bir vasıf olduğunu belirtirken, bazı yerlerinde ise kelâmın üstünlüğünün manasıyla değil, lafzıyla ilgili bir vasıf olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla Kazvîni, Cürcânî'nin fesâhati lafzın sıfatı olarak ortaya koyduğu yerlerde bununla lafızların terkip edilmiş hâlleriyile manaları ifade etmesini göz önüne aldığını; aksini söylediği yerlerde, yani fesâhatin lafzın sıfatı olmadığını belirttiği yerlerde ise terkip olmamış müfred lafızları ve tek başına kelimeleri kastettiğini, buna bağlı olarak da onun çelişkiye düşmemiş olduğunu söylemiş olmaktadır. Teftâzânî, Kazvîni'nin ifadesini bu şekilde açıklığa kavuşturduktan sonra, onun aslında *Delâilü'l-i'câz*'ı yeterince incelemediği ve Cürcânî'nin maksadını tam olarak anlayamadığı kanaatine vardığını söyler. Zira ona göre Cürcânî fesâhati iki manada kullanmaktadır. Birincisi Kazvîni'nin eserinde fesâhat kısmında ele alınan ve yukarıda geçen manadadır ki bu, lafzın kendisiyle ilgilidir. İkincisi de kelâmıla ilgili olup üstünlük ve derecelenmenin ortaya çıktığı i'câzın gerçekleştiği vasıftır ki bunu ifade için belâgat, berâat, beyan vb. diğer isimler de kullanılır. Dildeki örf itibarıyla bu özelliklerle vasıflanan, lafızdır. Çünkü fasih lafız dendiği hâlde, fasih mana denmez. Burada tartışma konusu olan husus ise iki kelâm arasındaki üstünlüğün lafzına mı yoksa manasına mı ait olduğudur. Cürcânî ise bunlardan birini savunan her iki kesimi de reddeder. Zira ona göre üstünlüğün söz konusu olduğu kelâmın lafzı önce lugavî anlamına delalet eder, sonra bu lugavî anlamın delalet ettiği ikinci bir anlam söz konusudur ki bu, ifadeyle kastedilen anlamdır. Dolayısıyla böylesi ifadelerde lafızlar, birinci anlamlar ve ikinci anlamlar olmak üzere üç unsur

87 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 12-13.

88 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 13.

vardır. Cürcânî birinci anlamlara veya daha doğru bir söyleyişle bunların zihinde tertip edilmesine ve buna bağlı olarak lafızların telaffuz esnasındaki dizilmesine nazım, sûretler, hususiyetler, meziyetler, nitelikler vb. isimler verir. Kelâmın fesâhat, belâgat ve maharet (berâat) gibi vasıflarla nitelendiği unsuru bu birinci anlamlardır. Yoksa sesler ve harfler demek olan lafızlar veya sözü söyleyenin ispat veya nefyetmek istediği genel anlamlar (garazlar) demek olan ikinci anlamlar değildir.⁸⁹ Aslında Teftâzânî'nin dikkat çektiği gibi Abdülkâhir el-Cürcânî, mana ve lafız kelimelerini değişik medlûllere delalet etmek üzere kullanmıştır. Onun mana kelimesini bazen garaza/ikinci anlama delalet etmek üzere kullandığı gibi, bazen de anlamın sûretine/birinci anlama delalet etmek üzere kullandığı görülür. Benzer şekilde lafız kelimesini de ses ve harfe delalet etmek üzere kullandığı gibi, anlamın sûretine ve birinci anlama delalet etmek üzere kullanmıştır. Nitekim yanlış anlaşılmanın önüne geçmek maksadıyla bu kelimeleri kullanımının farklı bağlamlarda farklı delaletlere sahip olduğuna kendisi de ikazda bulunmuştur.⁹⁰ Dolayısıyla Kazvîni'nin, Cürcânî'nin mana ve lafız kelimelerini kullanımındaki bu farkı göz ardı ettiği anlaşılmaktadır.

Kazvîni belâgatın iki ucunun bulunduğunu belirtir. Biri belâgatın son bulunduğu en yüksek nokta ve bu noktaya yakın olandır ki bunlar i'câz derecesidir.⁹¹ Kelâmın i'câz derecesinde olması, insanların benzerini getirmekten aciz kaldıkları yüksek bir belâgat seviyesine sahip olması demektir ki bu özelliğe sahip kelâm, Allah'ın kelâmı olan Kur'an'dır. Teftâzânî, Kazvîni'nin belâgatın iki ucu ile ilgili ifadesinin yanlış anlaşılmaya müsait olduğuna ve bu sebeple onu bazılarının yanlış yorumladıklarına dikkat çeker. Bu yanlış yoruma göre belâgatın en yüksek ucu, i'câz derecesini ve i'câz derecesine yakın olanı içerir. Hâlbuki doğru yorum, en yüksek olanın ve ona yakın olanın i'câz derecesinde olmasıdır. Zira Kur'an'daki her ayetin belâgat derecesi aynı seviyede olmamakla birlikte, hepsi i'câz derecesindedir.⁹² Fahreddin er-Râzî'nin belâgatın en yüksek ucunun ve ona yakın olanın i'câz vasfına sahip kelâm olduğu⁹³ ve Sekkâkî'nin belâgatın en yüksek noktasının i'câz derecesi olduğu ve bunun da en yüksek ucu ve ona yakın olanı içerdiği⁹⁴ şeklindeki ifadeleri Teftâzânî'nin görüşünü desteklemektedir.

Belâgatın diğer ucu ise başlangıç noktası olan en aşağı ucudur. Bu uç, kelâm isterse nahiv (i'râb) bakımından doğru olsun, bu noktadan daha aşağıda olacak şekilde değiştirildiğinde, belâgat erbabının o kelâmı hayvanların

89 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 22-23.

90 Bu konudaki uyarısı için bk. Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 258.

91 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 13.

92 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 24.

93 Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz*, s. 34.

94 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 526.

çıkardığı sesler olarak değerlendireceği seviyedir. Bu iki uç nokta arasında birçok farklı seviye bulunur.⁹⁵ Kelâmın belâgat bakımından en aşağı uçtan daha aşağı olması demek, onun muktezâ-i hâle uygun olmaması demektir. Kazvîni'nin ifadesindeki “Kelâm isterse nahiv bakımından doğru olsun” kaydı eleştirilmiş ve bunun yerine “Kelâm isterse fasih olsun” kaydının konulmasının daha uygun olacağı belirtilmiştir. Zira kaydın bu son şekliyle olması durumunda, Kazvîni'nin zikrettiği evleviyetle anlaşılacaktır. Çünkü kelâm fasih olduğu hâlde, hayvan sesleri konumuna düşüyorsa, nahiv bakımından doğru olsa bile, fasih olmaması durumunda da bu konuma düşecektir. Hâlbuki Kazvîni'nin ifadesinden, kelâmın fasih olması hâlinde havyan sesleri konumuna düşmeyeceği gibi bir yanlış anlama söz konusu olabilir. Zira fesâhat, nahiv bakımından doğru olmaktan daha yüksek bir derecedir.⁹⁶

Kazvîni, kelâmdaki belâgatı ve onun derecelerini anlattıktan sonra muktezâ-i hâl veya fesâhatle ilgisi olmadığı hâlde, kelâmın belâgatı konusuna tabi olan ve kelâma güzellik ve kabul edilirlilik vasfı kazandıran birçok yönün bulunduğunu belirtir.⁹⁷ Teftâzânî, bu ifadenin bedî' ilmine olan ihtiyacı ortaya koymaya bir hazırlık olduğunu söyler. Ayrıca bu yönlerin kelâma güzellik katmasının, belâgatın tanımının dışında kaldığına ve ancak muktezâ-i hâle riayet ve fesâhatten sonra bunların kelâmı güzelleştirici sayılabileceğine işaret olduğunu belirtir. Ona göre bu yönlerin (bedî sanatların) kelâmın belâgatına tabi kılınması ise, sözü söyleyene fesâhat ve belâgat gibi bir sıfat kazandırılması, ancak kelâma has sıfatlardan olması sebebiyledir.⁹⁸

2.2. Sözü Söyleyenin Belâgatı

Kazvîni sözü söyleyenin belâgatını, belîğ kelâm oluşturmaya güç yetirilen melekedir, diye tanımlar.⁹⁹ Askerî ise belâgatın kelâmın sıfatı olduğu ve sözü söyleyenin sıfatı olmadığı kanaatindedir. Bu sebeple Cenâb-ı Hakk'ın belîğ diye isimlendirilmesinin caiz görülmemeyeceğini, zira onun kelâm için vazolunmuş bir sıfatla sıfatlandırılmayacağını söyler. Sözü söyleyenin “belîğ” diye isimlendirilmesinin mecaz olduğunu, bunun hakikatının ise “Onun kelâmı belîğdir” şeklinde anlaşılabilirliğini ve çok kullanılması sebebiyle sözü söyleyenin de “belîğ” diye isimlendirilmesinin hakiki manasında kullanılmış gibi algılandığını belirtir.¹⁰⁰

95 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 13.

96 Bahis konusu eleştirisi için bk. İserâyîni, *el-Atvel*, I, 36; Desûki, *Hâşiyeye*, I, 153.

97 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 14.

98 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 25.

99 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 14.

100 Askerî, *Kitâbü's-Sinâateyn*, s. 6-7.

Kazvîni daha önce geçen ifadelerinden şu iki hususun açığa çıktığını söyler. Birincisi, kelâm olsun sözü söyleyen olsun, her belîğ fasihtir. Ancak her fasih belîğ değildir.¹⁰¹ Teftâzânî, bu ifadeyle Kazvîni'nin, Sekkâki'ye tarzde bulunduğunu belirtir. Zira Sekkâki belâgatın fesâhati gerektirmediği görüşündedir.¹⁰² İsferyîni de aynı hususa temas ederek Sekkâki'nin belâgatın şartları arasında sadece mana ile ilgili ta'kîdi saydığını belirtir. Ayrıca belâgatın fesâhati de içerdiği kanaatinin ilk olarak Kazvîni tarafından belirlenmiş bir husus olmadığını, bu görüşü İbnü'l-Esir'den aldığını söyler.¹⁰³ Nitekim İbnü'l-Esir, belâgatın lafızları ve manaları kapsadığını, fesâhatten daha has bir kavram olduğunu söylemiştir. Misal olarak da insan ve hayvan kavramlarını göstermiş ve her insanın hayvan olduğu hâlde, her hayvanın insan olmadığını; aynı şekilde her belîğ kelâmın fasih olduğu hâlde, her fasih kelâmın belîğ olmadığını söylemiştir. Diğer taraftan belâgatın, terkip edilmiş sözde olmak şartıyla, lafızda ve manada söz konusu olduğunu; dolayısıyla müfred lafzın belâgatından değil, ancak fesâhatinden bahsedebileceğine dikkat çekmiştir. Zira müfred lafızda sadece fesâhate özgü olan güzellik vasfının bulunabileceğini, belâgata ait olan ve kelâmın nazmı ile ortaya çıkan bir anlam bildirme (el-ma'na'l-müfid) özelliğine sahip olmadığını belirtmiştir.¹⁰⁴ Ancak daha önce de geçtiği gibi, Hafâci, İbnü'l-Esir'den çok önce her belîğ kelâmın aynı zamanda fasih olduğu hâlde, her fasih kelâmın belîğ olmadığı tespitinde bulunmuştur.¹⁰⁵

Kazvîni'nin dikkat çektiği ikinci husus şudur: Kelâmın belâgatında nihai hedef, kastedilen mananın ifade edilmesinde hata etmekten sakınmak ve fasih olan kelâmı, olmayanından ayırmaktır. O fasih olanı, olmayandan ayırmamanın sözlük ilminde veya sarf ilminde yahut nahiv ilminde ele alındığını veya his ile idrak edildiğini belirtir. Ancak mana ile ilgili ta'kid bu ilimlerin konusunun dışında kalmaktadır. Kastedilen mananın ifadesinde, hatadan korunmak meâni ilmi, mana ile ilgili ta'kidten kaçınmak ise beyan ilmi sayesinde mümkün olmaktadır. Muktezâ-i hâle uygun ifade edilmesinden ve fesâhatinin gözetilmesinden sonra kelâmı güzelleştirme şekillerinin kendisiyle bilindiği ilim ise bedî' ilmidir.¹⁰⁶ Kazvîni'nin ifadesi biraz daha açılacak olursa, fesâhatin şartlarından olan garâbetten sakınmak sözlükbilim (ilmü metni'l-luga) ile; kural dışı kelime kullanımından sakınmak sarf ilmi ile; telif zaafından ve lafızla ilgili ta'kidten sakınmak nahiv ilmi ile; harflerin ve kelimelerin uyumsuzluğu zevk-i selim (his) ile; mana ile ilgili ta'kidten sakınmak ise beyan ilmi ile

101 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 14.

102 Teftâzânî, *el-Mutavel*, s. 25.

103 İsferyîni, *el-Atvel*, I, 37.

104 İbnü'l-Esir, *el-Meselü's-sâir*, I, 118-19.

105 Hafâci, *Sırrü'l-fesâha*, s. 59.

106 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 14.

mümkün olur. Kastedilen mananın ifadesinde hatadan sakınmak ise meânî ilmi ile olur. Diğer taraftan kelâma ilave güzellik kazandırma şekilleri ise bedî' ilmi ile bilinecektir.¹⁰⁷

Kazvîni birçok kimsenin, yukarıda saydığı me'ânî, beyan ve bedî' ilimlerini beyan ilmi diye isimlendirdiğini; bazılarının birincisini meânî ilmi, diğer ikisini yani beyan ve bedî' ilimlerini beyan ilmi diye isimlendirdiğini; diğer bir kesimin ise her üç ilmi birden bedî' ilmi diye isimlendirdiğini zikrederek fesâhat ve belâgat kavramlarıyla ilgili izahlarını tamamlar.¹⁰⁸

Sonuç

Kendisinden önce fesâhat ve belâgat kavramları hakkında pek çok görüş ortaya konduğu hâlde, bunları tanım olarak yetersiz bulan Kazvîni, yine kendinden önceki görüşlerden istifade ile bu kavramlara daha açık ve kesin tanımlar getirir. Bu kavramların nispet edildikleri şeye göre farklılık göstermesi sebebiyle, genel mahiyette fesâhat veya belâgat tanımları ortaya konamayacağı düşüncesinden hareketle sıfat oldukları şeye göre tanımlarını birbirinden ayırarak tesbit eder. Buna göre fesâhat, kelimenin kelâmın ve sözü söyleyenin sıfatı olabildiği için bunlara göre de üç farklı tanım ortaya çıkmaktadır. Yine belâgat, kelâmın ve sözü söyleyenin sıfatı olabildiği için iki değişik tanım söz konusu olmaktadır. Kelimenin fesâhati, harflerin uyumsuzluğundan, garip olmaktan ve kural dışılıktan uzak olması; kelâmın fesâhati onu oluşturan kelimelerin fasih olmasıyla birlikte telif zaafından, kelimelerin uyumsuzluğundan ve sözün anlaşılacak şekilde terkip edilmiş olmasından uzak olması; sözün fesâhati ise maksadın fasih lafızla ifade edilmesi sayesinde güç yetirilen meleke şeklinde anlaşılmalıdır. Diğer taraftan kelâmın belâgatı fasih olmasıyla birlikte, içinde bulunulan durumun/bağlamın gereğine (muktezâ-i hâl) uygun olması; sözü söyleyenin belâgatı ise belîğ kelâm terkip etmeye güç yetirilen meleke olarak ele alınmalıdır.

Kazvîni bu kavramlarla ilgili değerlendirmelerinden iki sonuca ulaşabileceğini belirtir: Birincisi, kelâm olsun sözü söyleyen olsun, her belîğ fasihtir. Ancak her fasih belîğ değildir. İkincisi ise kelâmdaki belâgatın nihai hedefi, kastedilen mananın ifade edilmesinde hata etmekten sakınmak ve fasih olan kelâmı, olmayanından ayırmaktır.

107 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 26; Desûki, *Hâşiye*, I, 157.

108 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 14.

Kazvîni'nin fesâhat ve belâgat kavramlarıyla ilgili tahlilleri, daha önce ortaya konmuş çalışmalara dayanmakla birlikte, bunların büyük kısmı kendisinin de ifade ettiği gibi, açık ve kesin tanımlar olmaktan uzak görünmektedir. Ayrıca o, bu kavramlar hakkında kendinden öncekilerden bazı yönleriyle farklı düşündüğünü de ortaya koymuştur. Onun fesâhat ve belâgat kavramlarıyla ilgili bu tanım ve değerlendirmelerinin kapalı yönleri, bu konudaki eseri *Telhîsü'l-Miftâh* üzerine yazılan şerhlerde ve bunlar üzerine kaleme alınmış hâşiyelerde açıklığa kavuşturulmuş olup yeri geldiğinde de eleştiriye tabi tutulmuştur. Dolayısıyla Kazvîni'nin görüşlerinin kendinden sonrakiler üzerindeki tesiri büyük olmuştur.

Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn

Tahsin Görgün*

Classical Metaphysics as a Source of Methodology for Historical and Social Research: the Fakhr al-Din al-Razi School and Ibn Khaldun

It is commonly claimed that Ibn Khaldun did not have predecessors or followers. This article argues otherwise. It is asserted here that Ibn Khaldun was a node within the Transoxanian philosophical tradition and his main contribution was applying the classical metaphysics of the Razi-School to the historical and social being. Grounding this claim requires exploring the metaphysics of the Transoxanian philosophers. In particular we need to focus on a peculiar method called 'critical investigation' (*tahqiq*) which led to the development of metaphysics as a science during this period. Grounding the above claim also requires demonstrating how Ibn Khaldun applied this method systematically. As a step in this direction, this article contributes to the history of Turkish thought through the study of Fakhr al-Din al-Razi, Adudddin al-'Ici and Sa'daddin al-Taftazani with the purpose of unearthing the historical and philosophical roots of social metaphysics of Ibn Khaldun.

Key words: Ibn Khaldun, Mâwarâ' al-nahr (Transoxania), social metaphysics, Fakhr al-Din al-Razi, Adud al-Din al-Iji, Sa'daddin al-Taftazani.

0. İbn Haldûn hakkında yapılan araştırmalarda genellikle onun öncüsü ve takipçisi olmayan bir düşünür olduğu kabul edilir / var sayılır. Bu varsayımın nasıl ortaya çıktığı sorusu bizi etkin Batı tarih yazarlığının İslâm kültürü, medeniyeti ve düşüncesine tarihte verdiği yere götürmektedir. İslâm kültür ve medeniyetini olduğu kadar, bu kültür ve medeniyetin tamamlayıcı bir unsuru olan düşüncenin de belirli bir algısını içeren bu kabul, XX. yüzyıl araştırmacıları tarafından da sorgusuz sualsiz kabul edildiği gibi, bunun arkasındaki tarih yazarlığı siyaseti henüz sorgulanmamıştır.¹ Bu kabul, İslâm tarihi ve mede-

* Prof. Dr., İSAM.

1 Prof. Dr. Ekmeleddin İhsanoğlu'nun yürüttüğü "Osmanlı İlim ve Medeniyeti" projesi, bu kabulün ne kadar esaslı olduğunu gösteren bir adım olarak özellikle dinî ilimler ve felsefe gibi diğer alanlarda tamamlanarak desteklenmeyi beklemektedir. Bu seriden yayımlanan bazı çalışmalar için bk. Ekmeleddin İhsanoğlu vd., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi* (İstanbul: IRCICA=İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 1997, 2 cilt); Ekmeleddin İhsanoğlu vd., *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi: History of Mathematical Literature During the Ottoman Period* (İstanbul: IRCICA, 1999, 2 cilt); Ekmeleddin İhsanoğlu vd., *Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü Tarihi: History of the Literature of Natural and Applied Sciences During the Ottoman Period* (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul: IRCICA, 2006. 2 cilt).

niyetini XIII. yüzyılda bitirmekte ve Türklerin etkin olduğu dönemi; özellikle Osmanlı, Safevî ve Bâbü Hanlığı'nın etkin olduğu yüzyılları İslâm tarihinin bir parçası olarak kabul etmediği gibi, Türklerin kültür ve medeniyete katkısını da en iyi ihtimalle parantez içine almaktadır. Bu tarih yazırlığı siyasetinin yerini, artık hakikate bırakma zamanı gelmiştir. Bu çerçevede İbn Haldûn'un düşüncesi ve parçası olduğu İslâm düşüncesi içindeki yeri, bu siyaseti sorgulamanın iyi bir vesilesi olarak da kabul edilebilir.

0.1. İbn Haldûn'un kendisinden önceki Müslüman düşünürlerle irtibatı olmadığını söyleyenlerin belki en meşhuru ve bir anlamda kendisinden sonra "İslâm felsefesi" kavramını ciddi şekilde etkilemiş gibi gözüken De Boer'dir. De Boer İngilizce ilk baskısı 1903'te yapılan *İslâm'da Felsefe Tarihi* isimli meşhur eserinde açıkça şöyle demektedir: "O, selemsiz olduğu gibi, halefsiz de kalmıştır."² Bu iddia çok sayıda araştırmacı tarafından doğruluğu müsellem olarak kabul edilmiştir. Cemil Meriç'in İbn Haldûn'u ifade etmek için kullandığı "kendi gök kubbesinde tek yıldız" ifadesi, tam da bu yaygın önyargıyı ifade etmektedir. Bu çerçevede İbn Haldûn'un teorisini geliştirirken, esas olarak kendi tecrübe ve gözlemlerine dayandığı; her ne kadar geçmişten gelen bazı eser ve kaynakları kullansa da, teorisini geliştirirken sadece kendi tecrübe ve gözlemlerini esas aldığı iddia edilmektedir. İbn Haldûn'un yönteminin tümevarım olduğu iddiası da yine bununla alakalı gözükmektedir.³

0.2. İbn Haldûn'u düşünce tarihi içerisinde devam edegelen bir geleneğin sürdürücüsü olarak niteleyen bir yaklaşım şekli ise onu, açıkça aksini ifade etmesine rağmen, daha çok İbn Rüşd üzerinden Aristo ile irtibatlandırmaya çalışmaktadır. Bu sonuncu tavır sahipleri, onun klasik metafizik içinde düşündüğünü kabul etmekle birlikte, bu klasik metafiziğin İbn Rüşd üzerinden İbn Haldûn'a ulaşan Aristo metafiziği olduğunu göstermeye çalışmaktadır.⁴

2 T. J. de Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay (Ankara, Birlik Yay., 1960), s. 146; İngilizce tercümesi: *The History of Philosophy in Islam*, çev. Edward E. Jones (London: Lusak and Co., 1903), s. 208.

3 Benzeri fikirler ve kısa bir değerlendirmesi için bk. Ümit Hassan, *İbn Haldûn'un Metodu ve Siyaset Teorisi* (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yay., 1998), s. 51-65.

4 Câbirî haklı olarak İbn Haldûn'dan önce Müslüman düşünürlerin eserlerine epistemolojik bir mukaddime ile başladıklarını ve İbn Haldûn'un telif ettiği tarihe bir mukaddime yazmasının bu gelenek dışında bir şey olmayıp tamamen gelenek içinde düşünen bir düşünür olmasının sıradan bir neticesi olduğuna işaret etmektedir. Ancak Câbirî, epistemolojik cihetten bakarak, biraz da metodolojiye dikkat çekmekle birlikte, İbn Haldûn'un düşüncesindeki ontolojik boyutu dikkate almamakta veya görememektedir. Ontolojik boyutu görememesi, onu netice olarak İbn Haldûn'u sırf bir tarihçi ve tarihi bir ilim hâline getirme gayretinde bulunan ve sırf bu anlamda kendisinden önceki tarihçilerden farklı bir düşünür olarak kavramaya çalışmasını intaç etmektedir. Hâlbuki İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinde ontolojik cihet, epistemoloji ve metodolojiyi tayin eden önemli bir cihettir ve onun düşüncesini bir "toplum metafiziği" hâline getiren cihet de burada ortaya çıkmaktadır. Câbirî'nin bu konudaki yaklaşım şekli için bk. *Felsefî Mirasımız ve Biz*,

0.3. Bu yazının konusu ve amacı İbn Haldûn'un İbn Rüşd ve dolayısı ile Aristo ile bir irtibatının olmadığı, daha doğrusu aralarında bir düşünce akıbalığının olmadığını ortaya koymak değildir. Yazının konusu ve amacı, İbn Haldûn'un içinden düşündüğü klasik metafiziğin özellikle Fahreddin er-Râzî tarafından sistematize edilen ve onu takip eden Mâverâünnehir düşünürlerinin sürdürdüğü metafizik olduğu; bazı hususlar, bilhassa bazı yapısal unsurlar ele alınarak ortaya konulmaya çalışılacaktır. Özellikle İbn Haldûn'un doğrudan etkilendiğini söyleyebileceğimiz bu düşünürler ile olan irtibatının bir ciheti -metodolojik irtibatı- üzerinde durmak, bu yazının konusunu teşkil edecektir.

İbn Haldûn, *Mukaddime*'de çok sayıda düşünürün adını zikretmekteyse de, bunların hepsini burada ele almak mümkün olmadığı için, onun çağdaşı veya ondan bir ya da iki yüzyıl önce yaşamış olan ve eserlerinde metod konusunu özellikle ele almış olan üç düşünürün bu konu ile ilgili tavırları kısaca incelenerek bunların eserlerinde dile gelen düşünce ile İbn Haldûn arasındaki irtibat gösterilecektir. Böylece İbn Haldûn'un, zaman zaman iddia edildiği gibi, ne bir ilk ne de öncüsü ve öncesi olmayan bir düşünür olmadığı; aksine onun bir düşünce geleneği içinde bulunduğunu ve bu gelenek içinden konuştuğunu da göstermek mümkün olacaktır.

0.4. İbn Haldûn'un *Mukaddime* isimli eserinde altını çizdiği temel kavramlardan biri "tahkik" kavramıdır. Tahkik; bir inancın, bir iddianın, bir rivayetin veya bir görüşün aslını araştırmak anlamında kullanıldığı gibi, bunun ötesinde fıkıh usulü ile kelâm ve felsefede dile getirilen bir görüşü haklı çıkaran dayanakları araştırmak anlamında da kullanılmaktadır. Tahkik, terim olarak bu anlamda, yani tek tek görüşlerin aslının ve dayanaklarının araştırılması mânâsında yaygın şekilde kullanılmakla birlikte, hicri VI. asır ve sonrasında, özellikle de Mâverâünnehir bölgesinde yaşamış olan bir grup âlimin eserlerinde bir düşünme tarzının metodik hususiyeti hâline gelmiştir. Bu anlamda "tahkik" terimi, bilhassa Fahreddin er-Râzî, Adudüddin el-Îcî, Sa'deddin et-Teftâzânî ve Seyyid Şerif el-Cürçânî gibi düşünürler tarafından, kendilerinden önce dile getirilen görüşlerle bir irtibat yolunun, bir "metodun" adı olarak zikredilmektedir. İbn Haldûn tahkik kavramını özellikle kullanmakta ve bunu, dellillerini araştırmadan kabul etme anlamında taklit ile birlikte, daha doğrusu taklidin üst aşaması olarak zikretmektedir. Bu husus onun, Mâverâünnehir uleması ile irtibatlı olarak düşünüp düşünmediğini,

çev. Sait Aykut (İstanbul: Kitabevi, 2000), s. 305-10; ayrıca bk. Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (London: George Allen and Unwin, 1957), s. 8, 97 ve tür.yer. Ayrıca bk. Hassan, *Ibn Haldun'un Metodu*, s. 65-69.

yani onun taklit ile tahkiki bir kavram olarak ve adı geçen düşünürlerin takip ettiği anlamda bir yöntemin adı olarak kullanıp kullanmadığı sorusunu ortaya çıkarmaktadır. Onun eserinde övgü ile zikrettiği İcî ve Teftâzânî,⁵ Cürçânî'nin yanında "muhakkikîn" olarak meşhurdur. Bunların yanında, belki bunlardan daha fazla, İbn Haldûn Fahreddin er-Râzî ile ilgilenmiştir.⁶ Bilindiği gibi İbn Haldûn'un bize ulaşan eserlerinden biri, onun Fahreddin er-Râzî'nin meşhur eseri *el-Muhassal*'a yazdığı *Lübâbü'l-Muhassal* isimli telhistir.⁷ Müellif hattı ile günümüze ulaşan bir yazmasında 752 (1351) yılında tamamlandığı kaydedilmiş olan⁸ bu eser, muhtemelen onun gençlik eserlerindedir. Bu husus onun başından itibaren klasik metafizik ile ilgilendiğini ve felsefî bir ilgi ve bilgi ile birlikte yetiştiğini göstermektedir. Onun hocaları arasında matematik ve felsefe ile ilgisinden dolayı meşhur olanların da bulunduğu bilindiği için, İbn Haldûn'un felsefî ilgisinin sistematik bir karakter taşıdığını tahmin etmek zor değildir. Ancak bu ilginin yöneldiği klasik metafiziğin muhtevasının ne olduğu sorusu cevaplanmadan, bu ilginin neticeleri hakkında bir kanaat oluşturmak mümkün değildir. Onun rivayetlerin tahkiki ve tarih yazarlığında taklidin ne gibi neticeleri birlikte getirdiğini fark etmesi, muhtemelen İcî ve Teftâzânî'nin eserlerini ve bunlar arasında da özellikle onların telif ettikleri kelâma dair eserlerinin mukaddimelerinde ve muhtelif yerlerinde zikrettikleri, "tahkik" metodu ile alakalıdır. Ancak tahkiki bir tür metot olarak dile getiren ve bunun ilkeleri üzerinde sistematik bir şekilde duran düşünürlerin başında Fahreddin er-Râzî gelmektedir. Fahreddin er-Râzî, İbn Haldûn'un ismen ve

5 İbn Haldûn Teftâzânî'nin eserlerine Mısır'da muttali olduğunu söyleyerek onun eserlerinden açıkça, hikemî ilimlere muttali olduğunu ve kelâm, fıkıh usulü ve beyan ilimlerinde de rusuhet sahibi olduğunu ifade etmektedir. Yani İbn Haldûn, Teftâzânî'nin eserlerini okumuş ve onu aynı zamanda hikemî ilimlerde de önemli bir mevkii olan bir düşünür olarak kabul etmiştir. bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, nşr. Ali Abdülvâhid Vâfi (3. baskı, Kahire: Dâru Nehdâti Mısır, 1981), III, 1125, ayrıca Teftâzânî'yi ve Mâverâünnehir ulemasını açıkça övgü ile andığı diğer bir yer için bk. III, 1260.

6 İbn Haldûn muhtelif vesilelerle hükema veya felasifeden de bahsetmektedir. Onun kastedtiği felasife arasında Fârâbî ve İbn Sinâ'nın önemli bir yeri olduğuna şüphe olmamakla birlikte, bizim amacımız İbn Haldûn'un düşüncesinin kendisinden önceki bütün düşüncelerle irtibatını ortaya koymak olmadığı için, bu filozoflarla irtibatı üzerinde durmaya çağız. Bizim için burada önemli olan, onun bir toplum metafiziği geliştirirken, doğrudan irtibatlı olduğunu eserinde kullandığı kavramların tahlili üzerinden tespit ettiğimiz bazı düşünürlerle irtibatına dikkat çekmekten ibarettir. İbn Haldûn'un düşüncesinin kendisinden önceki düşünce ile irtibatının gereği gibi kurulabilmesi, her bir düşünür müstakil olarak ele alınmak kaydıyla, çok sayıda çalışmayı gerektiren bir iştir. Bu irtibat noktaları sadece felsefe ile sınırlı olmadığı gibi, bunun yanında başta fıkıh, kelâm, tasavvuf, dilbilimi (nahiv, meani, beyan ve bedî'), coğrafya ve tarih gibi alanların her birinde ayrı ayrı ve bu alanlarda eser vermiş olan düşünürlerin her biri de müstakil olarak ele alınmalıdır.

7 İbn Haldûn, *Lübâbü'l-Muhassal fî usûli'd-din*, nşr. Refik el-Acem, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1995.

8 İbn Haldûn, *Lübâbü'l-Muhassal*, nâşirin mukaddimesi, s. 12.

getirdiği yenilikleri de vurgulayarak zikrettiği⁹ önemli bir metafizik eseri olan *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'nin baş kısmında, kendisinin eserini yazarken takip ettiği yolu bir metot olarak tahkik adı altında (belki böyle bir terimi açıkça kullanmasa da) ifade etmektedir. Fahreddin er-Râzî'nin metafiziğini bir bütün olarak burada ele almak bu makalenin amacı dışında olduğu için, sadece onun düşünce metodu ve düşüncesinde bulunan ve İbn Haldûn'un düşüncesi açısından dikkate değer olan bazı unsurlara işaret edilecektir. Râzî metafiziği önemli olmakla birlikte, bunun bir yöntem olarak sürdürülmesi İcî'nin bir başarısı olarak gözükmektedir. Bu sebeple İcî'nin düşüncesinin bu yönü, burada yeterince dile getirilmeyi gerektirmektedir. Ancak ondan sonra Teftâzânî'nin klasik metafizik ile toplumu irtibatlandırın tezi anlaşılır bir hâle gelmektedir. Bu sebeple son olarak Teftâzânî'nin tezi, İbn Haldûn ile irtibatını en kısa yoldan gösteren klasik tercümeleri üzerinden ele alınacaktır. Diğer taraftan aşağıda ele alınan terimler, ehlinin kolayca fark edeceği gibi, İbn Haldûn'un sisteminde tayin edici kavramları ifade etmektedir. Bu sebeple bu terimlerin İbn Haldûn'un öncülleri tarafından nasıl kullanıldığına işaret etmeyi yeterli sayarak sözü uzatmamak için İbn Haldûn'un sisteminin bu kavramlarla bir özetini vermeyi gerekli görmüyorum.¹⁰

1. Râzî: Bir metot olarak tahkik ve sistematik bir ilim olarak metafizik

Fahredden er-Râzî'nin tahkiki bir metot olarak geliştirirken, dayandığı temel veri, kendisinin yokluk içine doğmadığı ve kendisinden önce yaşamış olan insanların teşkil ettiği bir dünyanın içine doğduğudur. İçine doğduğu bu çok yönlü dünyanın -en azından söz konusu eserinde- onu ilgilendiren tarafının fikrî cihet olduğu ve onun bu tarafla irtibat kurmasının -eğitim ve öğrenim sürecinin yanında- kendisine ulaşan eserler vasıtası ile mümkün olduğunun farkında olarak, bu eserlerle nasıl irtibat kurulabileceği, daha doğrusu kendisinin *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'yi telif ederken bu irtibatı nasıl kurduğunu ifade etmektedir. Bu çerçevede Râzî'nin bilgi tanımı oldukça fikir vericidir. Râzî tasavvurat olarak ilmin zaruri olduğunu söylerken ve bunu temellendirirken, insanın bütün bilgilerini yine bu bilgilerden oluşan bir dünya içinde kazandığını ve bilgiyi sadece daha başka bir bilginin öncelediğini de ifade etmiş olmaktadır. Bu konudaki açıklamaları da onun bu yönde düşün-

9 İbn Haldûn bu hususa, biraz mesafeli yaklaşmakla birlikte, işaret etmektedir. *Mukaddime*, III, 1146.

10 Bu konuda muhtasar ve müfid bir özet görmek isteyenler Tahsin Görgün, "İbn Haldûn [Görüşleri]", *DİA*, XIX, 543-55'e bakabilirler. Ayrıca bu konular geniş bir şekilde İbn Haldûn ile ilgili kitabımızda ele alınmaktadır.

düğünü göstermektedir.¹¹ Burada dikkat çektiği hususlardan biri, öncekilerin (mütেকaddimîn veya evvelîn) düşüncesinin kitaplarda kendisine ulaştığıdır. Bu eserlerde bulunamı anlayabilmek için her bölümün “lûbabını” seçip öncelikle onda gereğinden fazla olanı azaltarak, gereğinden az olanı anlaşılır kılma yoluna girmiştir.¹² Bunu yaparken öncelikle karşı karşıya olduğu metinle, esaslı bir irtibat kurup kurmadığını da test etmiş olmaktadır. Bundan sonra, muhtelif problemleri (metâlib) diğerlerinden tefrik ederek bunları yeniden bir düzen içerisinde ele almaktadır. Bu husus, yani ortaya çıkmakta olan yeni eserin planındaki (tertip) değişiklik, düşüncenin bütününde bir farklılık olduğunun ilk alameti olarak algılanabilir. Yani daha bu aşamada, ortaya çıkmakta olan eserde muhtelif meselelerin daha önce telif edilen eserlere göre daha farklı yerlerde ele alınması, yeni müellifin eserin düzenini değiştirdiğini, dolayısıyla muhtelif unsurların bütün içerisindeki yerini farklı algıladığını göstermektedir. Bu husus, ilk bakışta çok fazla önemli gözükmese de, en azından yeni düşünürün bütünü görmede eskilerden daha farklı bir tavır geliştirdiğini yansıtmaktadır. Muhtelif meselelerin diğerlerinden tefrik edilmesi, meselelerin dile getirildiği ifadelerin diğerlerinden tefrik edilmesi anlamına gelmez; çünkü Fahreddin er-Râzî'nin işaret ettiği gibi, burada söz konusu olan “akvâl”in birbirinden tefrik edilmesi değil, meselelerin kendisidir. Meseleler ise, her ne kadar sözlerde dile getirilse de, insanların “zihninde” bulunmaktadır. Meselelerin birbirinden öncekilerden farklı bir şekilde tefriki demek, bu noktada zihnen daha öncekilerden farklı bir tavır sahibi olmak demektir. Meselelerin yeniden ele alınması, bundan sonra söz konusu olmaktadır. Meseleler yeniden ele alınırken, ya bir mesele olarak kabul edilecek (ihkâm) veya bir mesele olarak görülmeyerek (nakz) üzerinde konuşulmayacaktır. Burada Râzî'nin kullandığı iki terim vardır: Biri “ihkâm” ve diğeri de “nakz”. İhkâm, bilindiği gibi, mevcut olan bir şeyi daha sağlam hâle getirmek anlamına geldiği gibi, nakz da doğru olduğu zannedilen veya iddia edilen bir şeyin olmadığını ya da öyle olmadığını onun dayandığı delillerin geçersizliğini göstererek reddetmektir. O hâlde burada söz konusu olan, meselelere verilen cevaplar değil, doğrudan doğruya meselelerdir. Fahreddin er-Râzî'nin dile getirdiği metot, daha ele alacağı meseleler söz konusu olduğunda, muhtelif eserlerde karşısına çıkan veya muhtelif düşünürlerin bir zamanlar mesele olarak gördüğü hususların gerçekten mesele olup olmadığını veya hâlâ mesele olup olmadığını ve mesele ise, bu meselenin bütün içerisindeki yerini sorgulamayı ön görmektedir. Bundan sonra yapılacak olan şey, gerçekten mesele olarak kabul edilebilecek olan hususlar

11 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1989), I, 190.

12 İbn Haldûn'un *el-Muhassal* ile ilgili eserinin adının, *Lübâbü'l-Muhassal* olması da Râzî'nin bu tavnı ile irtibatlı olmalıdır.

karşısında ortaya çıkan şüpheler ve cevaplandırılması zor olan itirazları ortaya koymaktır. Bu husus oldukça önem arz etmektedir. Çünkü bu bir tür, sorulan bir sorunun gerçekten bir meseleyi ifade edip etmediğinin ortaya konulması için gerekli bir adım, bir testtir. Bir anlamda Râzî daha ele alacağı meseleler söz konusu olduğunda, karşı karşıya olduğu bir şeyin gerçekten bir mesele olduğunu ortaya koymada, onun mesele olmadığı iddiasını ciddi bir şekilde sormayı gerekli şart olarak kabul etmektedir. Bu sorular ve şüpheler ortaya konulduktan sonra, sıra ortaya konulan şüphelerin cevaplandırılarak meselelerin kazanılmasına gelmektedir. Karşı karşıya olunan bazı şeylerin bir mesele olduğu ile ilgili şüpheler giderildiğinde, meseleler kazanılmış olmaktadır. Burada daha öncekilerin mesele olarak gördüğü bazı konular mesele olmaktan çıkarken / çıkabilirken, onların mesele olarak kabul etmediği yeni hususlar, bir mesele olarak ortaya konulmaktadır. İşte bu aşamada, daha öncekilerin ifadeleri ile, hatta düşünürün yaşadığı dönemde doğru olduğu yaygın olarak kabul edilen bazı görüşler ile, bazı hususlarda çelişkiler ortaya çıkabilmektedir. Râzî bunun mümkün, hatta belki kendi eserinde sık sık gerçekleşen bir durum olduğunun farkındadır. Yukarıda işaret edildiği gibi, bu çelişki esas itibariyle bütüne bakıştaki farklılıktan kaynaklanmakta ve bütüne bakıştaki fark, bazı tesirlerini daha önce “tertîp” noktasında ortaya çıkarmakta ise de, gerçek neticelerini mesele seçiminde izhar etmekte; daha önce ele alınan bazı problemler, meşhurun hilafına bir problem (metâlib) olmaya layık görülemeyeceği gibi, yine meşhurun hilafına yeni metâlib ortaya çıkabilmektedir.

Fahredden er-Râzî bu aşamada daha önce yaşamış olan düşünürlerle nasıl bir irtibat kurulması gerektiği üzerinde durur. Bu hususu ele alırken, kendi döneminde yaygın iki tavrın bulunduğunu, bunlardan birincisinin eskiden ne nakledildiyse onu kabul etme ve onu öğrenme tavrı olduğunu; ikincisinin ise öncekilerin görüşlerinin bir bütün olarak reddedilmesi olduğunu söyleyen Râzî, bu iki tavrın da yetersiz olduğunu ifade etmekte, bunlar arasında “tahkik” yapmak gibi “vasat” bir yolu tercih ettiğini söylemektedir. Onun kendi yolunu nasıl gördüğünü ele almadan önce, doğru bulmadığı iki tavrı nasıl değerlendirdiğini ortaya koymak uygun olacaktır. Râzî’ye göre, daha önce yaşamış olanların görüşlerini benimsemek gerektiğini savunanlar, aslında öncekilerin kendilerinden önce yaşamış olanların bütün görüşlerini benimsemediklerini, bazı hususlarda onlara muhalif olduklarını gayet iyi bilmektedirler. Hâlbuki daha önce yaşamış olanlara bazı konularda muhalif olmak bir hata ise, o zaman daha önce yaşamış olanlar, kendilerinden öncekilere muhalefet etmekle bu hatayı işlemişlerdir ve onları her şeyde taklit etmek, hata yaptıklarını bile bile onların peşinden gitmek olacağı için, kendi kendi ile çelişen bir

tavırdır. Bu nedenle bu tavır “müstakim bir yol” olarak kabul edilemez. İkinci grup ise daha önce yaşamış olanların, kendilerinden öncekileri hep ve tamamen reddedip, bu red üzerine düşüncelerini inşa ettiklerini düşünerek böyle bir tavır geliştirmektedir. Râzî’ye göre böyle düşünenler, kendilerinden öncekilere neler borçlu olduklarının farkında olmayan cahiller ve “unutkanlar”dır. Bu tavırları ile ne kadar cahil, ne kadar “unutkan” (burada unutkan muhtemelen “nankör” anlamında kullanılmaktadır) ve aptal olduklarını göstermekten başka bir şey yapmamaktadırlar.

Râzî’nin yolu, kendi ifadelerinden hareketle, şu şekilde tavsif edilebilir: Akıllı olan birinin ortaya konulmuş olan bir problem veya görüşün haklı gerekçelerini tespit ettikten sonra onu terk etmesi doğru olmadığı gibi, doğru olduğu kabul edilen bir görüşün (maruf) doğru olmadığına dair sağlam deliller bulunduğunda da, böyle bir görüşe rağbet etmemesi beklenir. Böyle olunca da yapılması gereken, akıllı olanın izlediği yolu takip etmek ve dile getirilen düşünceleri derinliğine ve bütün inceliklerini, amaçları ile birlikte değerlendirmek ve bunun neticesinde, eğer görüşün kabulünü gerektirecek yeterli nedenler bulunabilirse, kabul etmektir. Aksi takdirde, bu görüş yaygın olarak kabul edilse bile, bu görüşü terk etmek veya reddetmek olacaktır. Muhakkik bir düşünürün özelliği, kendisinden önceki düşünürlerle ait eserler söz konusu olduğunda, onlar karşısında ne mutlak kabul ne de mutlak red gibi bir yola girmeksizin, ortaya konulan görüşlerin gerekçelerini teşhis ederek bunların hâlâ makbul olup olmadıklarını tespit olacaktır. Râzî bu yolu, iki ekstrem tavır arasında “vasat yol” olarak isimlendirmektedir. Bunun şeklini de açıkça ifade etmektedir. Şöyle ki: Bize ulaşan kelimeler ve sözleri inceleyerek bunların doğruluğunu ispat etmek için elden gelen bütün gayret gösterilir (Nectehidü fi takrîri mâ vasala ileynâ min kelimâtihim ve hasalnâhü min makâlâtihim).¹⁵ Eğer bu gayrette bir başarı elde edilemezse, yani bize ulaşan kelimeler ve görüşleri haklı çıkaracak gerekçeler bulunamamışsa, o zaman yapılacak şey, görüşü haklı çıkarmayı engelleyen hususlar açıkça ortaya konularak görüşün doğru olduğunu kabul etmeyi engelleyen şeyler temellendirilir. Söz konusu görüş buna rağmen hâlâ kabule layık gibi görülüyorsa, o zaman bu görüşün muhtelif şekillerde tevil yolları aranır. Tevil yolları aranırken, burada tamamen keyfi ve esası olmayan bir yol tutturulamaz; düşünürün aynı eserindeki muhtelif görüşleri bir bütün olarak veya muhtelif eserlerindeki görüşleri dikkate alınarak, görüşü haklı çıkaracak başka nedenler ortaya konulmaya çalışılır. Bu husus bir görüşün bir tür yeniden kazanılma süreci (tahsil), yeniden inşası süreci olarak dikkat çekse de, Râzî açısından yeterli bir adım değildir. Zira sırf

15 Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* (Beirut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1990), I, 89.

daha önce yaşamış bir düşünürün eserinde dile getirdiği bir düşünceyi veya düşünceleri kendi ilkeleri ve düzeni içinde yeniden inşa etmek, Râzî için yeterli bir amaç değildir; çünkü yukarıda işaret edildiği gibi, hem meselelerde hem de bu meselelerin tertibinde meşhur ve makbul olandan daha farklı bir yol ortaya çıkabilmektedir. İşte bu noktada, kazanılan meseleler ve anlaşılacak benimsenen görüşler, meseleleri kazanmayı ve anlaşılacak benimsenmeyi sağlayan “usul” de açıkça ifade edilerek bir araya getirilir. Bunun neticesinde usulü ve meseleleri daha öncekilerden farklı bir düşünce ve bu düşüncenin dile getirildiği bir eser telif edilmiş olur. Râzî, burada takip ettiği metodu, İbn Sînâ'nın düşüncesinde vücut-mahiyet ayrımını ele aldığı kısımda, İbn Sînâ'nın *et-Ta'likât* isimli eserinden aldığı uzunca bir iktibası tahlil ederken, kısaca “tafsil, tahsil” ve “el-bahsü'd-dakiku'l-amîk” olarak özetlemektedir.¹⁴ Kısaca tafsil, bir meselenin bütün boyutları ile ortaya konulması, bunun neticesinde de meselenin ne ise o olarak yeniden kazanılması, yani tahsili getirmekte, bu aşamadan sonra yeniden kazanılan mesele ve bu meselenin önü ve arkası, enine boyuna tartışılmaktadır. Bu tartışmanın neticesi, her zaman söz konusu olan düşünceyi onaylamak şeklinde tecelli etmemekte, bazen söz konusu düşüncenin reddedilmesi ve onun yerine daha başka bir düşünceye ulaşma gerçekleşebilmektedir. Fahredden er-Râzî, *Mukaddime*'sinde bu görüşleri dile getirdiği, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de kendisinden önceki düşünürlerin eserlerinde bulunandan daha farklı bir yola girdiğinin farkındadır ve bir anlamda bu farkın nasıl ortaya çıktığını da ifade etmiş olmaktadır. Eserinin özelliği, eskiden kendisine ulaşanlar arasında önemini hâlâ muhafaza eden mutazammın olmasının yanında, onlarda bulunmayan “küllî asılları”, “açık kaideleri”, “ilmî incelikleri”, “hikemî sırları”, “araştırmaya yönelik soruları” (veya “araştırmayı yönlendirecek soruları”) ve “açık ve müdellel cevapları” da daha öncekilerden kendisine ulaşan ile irtibatlı bir şekilde içermesi noktasında ortaya çıkmaktadır. Ancak bu eserde bulunanın fikrî ve ilmî değerini fark edebilecek olanlar, eskiyi çok iyi bilenler olabilir; eskiyi çok iyi bilmeyenler, bu eserde neyin yeni neyin eski olduğunu, daha doğrusu bir düşünür olarak Fahredden er-Râzî'nin yerini tespitite yetersiz kalacaklardır. Başka bir ifade ile Râzî, kendisinin daha önce yaşamış olanlardan farklı, onları ihata eden ve onların ötesine geçen bir düşünür olduğunu iddia etmektedir ve bu öteye geçmenin hem “metâlib” hem de “usul” açısından olduğunu dile getirmektedir. Burada bizi ilgilendiren, öncelikle onun kullandığı terimlerdir ki, İbn Haldûn'un terminolojisini hatırladığımızda, Râzî ile İbn Haldûn arasında nasıl esaslı bir irtibat olduğunu rahatça görebilelim. Buraya kadar kısaca ortaya koyduğumuz metot, esas itibarıyla bir

14 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* I, 123.

eser telif tarzı olarak görülebilir ve bize Râzî'nin usul ve kavaid ile tam olarak ne kastettiğini henüz vermez. Böyle olunca, Râzî'nin bu terimlerle neyi kastettiğine biraz daha yakından bakmak gerekmektedir.

Fahreddin er-Râzî'ye göre, en kesin ve en tam bilgi ancak küllî olan alanda mümkündür. Bu ifadeyi ilmin maluma tabi olması ilkesi açısından anlayacak olursak, en kesin ve en tam bilinme imkânını bize veren, malum alanının küllîler alanı olduğunu ve buna bağlı olarak da kesin ve tam bilmenin ancak bu alana yönelinerek elde edilebileceğini söyleyebiliriz. İlmün maluma bağlı olması ilkesi açısından bakılacak olursa, kesin bilgiyi sağlayacak malum alanı, kendisi değişmez olan bir alan olmalıdır. Cüzîler alanının sürekli değiştiği bilindiği için, cüzîler alanı kendi başına bir oluşu (kevn ve fesad) ifade ettiği için, kendisi hakkında kesin bilgi elde etme imkânını vermez. Bu durum, kesin bilgi arayışının sadece küllîler alanında söz konusu olabileceğini göstermektedir. En küllî olan da “vücûd”dur. Böyle olunca da insanın yönelebileceği en genel ve en şümullü malum alanı olan “varlık” (vücûd) meselesini ele alarak araştırmaya başlamak gerekmektedir. Kısaca Fahreddin er-Râzî'nin hangi konuları ele aldığını zikredecek olursak, İbn Haldûn'un irtibatlı olduğu klasik metafiziğin konularını da hatırlamış oluruz. Bu konular, varlık (vücûd), yokluk (adem), mahiyet, vahdet, kesret; daha sonra mevcut ile ilgili muhtelif konulardır. Mevcut ile ilgili konular ise vâcip ve mümkünün yanında, kıdem ve hudus meseleleridir. Daha sonra mümkün ile ilgili konular, özellikle cevher ve araz meseleleri ve bunlarla doğrudan ilgili olan diğer konular söz konusu edilmektedir. Râzî bu konular arasında doğrudan arazla ilgili olan dokuz kategoriyi (el-makûlât et-tis'a) özellikle zikreder. Kısaca şunu söyleyebiliriz ki, Fahreddin er-Râzî'nin bu eserde ele aldığı hemen bütün terimler, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de kullandığı terimlerdir. Bu terimlerden şimdi birkaçı üzerinde biraz daha tafsilatlı bir şekilde durarak İbn Haldûn'un terminolojisini tahlil ederken, alakasını kurabileceğimiz bir “terminolojik dünya” oluşturalım.

Klasik metafizik, doğrudan doğruya fizikî anlamda mevcut olan şeyler hakkında değildir; ancak fizikî anlamda mevcut olan hakkında konuşmayı mümkün kılan bir çerçeve oluşturur. Mevcut olan, daha doğrusu herhangi bir şekilde sabit olan şeylerin birbirleri ile ilişkileri, muhtelif ilimlerin konusunu teşkil etmekle birlikte, bir şeyin var olmasının ne demek olduğu; mevcut olanların mevcudiyetinin ne olduğu sorusu, ilimlerin konusunun ötesini, fizikî varlığın ötesini araştırmayı birlikte getirir. Fizikî olanın ötesi ise mahsus olmayıp ancak akledilebilirdir. Akledilebilir olan ise mahsus olandan farklı olmakla birlikte, mahsus olanın mahsus olarak bilinebilmesini sağlayan esas olarak kendi başına bir “malum” alanı teşkil etmektedir. Bu malum alanının

en müşterek, en küllî ve en esaslı özelliği var olması veya varlığın belki insanın karşısına çıkması yönünden “sabit olması” olduğu için, mevcudun varlığı meselesi olarak tebarüz eder. Bundan dolayı onun en esaslı sorusu var olmak bakımından mevcuttur. Varlık vardır; ancak varlığın var olması, bize beş duyu ile verilen bir şey olmayıp beş duyunun işlevlerini yerine getirmesinin ön şartını teşkil ettiği için, varlık hakkında konuşmak haricî dünyada mevcut olanın gerisine gitmeyi zorunlu kılar. Klasik metafiziğin kullandığı veya kendisi vasıtasıyla konuştuğu terimler, haricî dünyada mevcut olan şeyleri ifade etmez. Mesela varlık, mahiyet, cins, fasıl, hüviyet, şahsiyet, illet vs. gibi terimler sırf beş duyu ile algılanabilecek, bu anlamda hâricî bir şey olarak söz konusu değildir. Bunların hepsi, makûlât alanına ait terimlerdir ve bu terimlerin karşılıkları olan kavramlar, makûlât alanında kendi başına bir “dünya” oluşturmakta ve bu dünya, diğer dünyalar (zihin ve hariç) hakkında konuşma imkânını sağlamaktadır.

Fahreddin er-Râzî için “varlık” düşünmeye başlamanın hareket noktasını ve bundan dolayı da esasını teşkil eder. Ancak “varlık” derken ne kastedilmektedir? Daha başka bir ifade ile “varlık” tanımlanabilir mi? Tanımlanabilirse, nasıl? Tanımlanamazsa, tanımlanamamış olan nasıl bilinebilecektir? Diğer taraftan mevcut ile vücut arasındaki irtibat nasıl kurulacaktır vs. gibi sorular onun cevabını aradığı ontolojik sorulardır. Daha doğrusu Râzî’nin eserinin bütünü, bu sorulara verilen cevapların ortaya çıkardığı soruların cevaplandırılması gayretinden ibaret gözükmektedir.

Râzî varlık meselesini ele alırken (bu husus diğer meseleler) öncelikle bunun hakkında konuşulabilir, hakkında konuşulması “mümkün” bir mesele olduğu üzerinde durmaktadır. İmkân, Râzî’nin düşünme tarzının en temel kategorisini oluşturur. Bir şeyin mümkün olduğunu ortaya koyduktan sonra, bunun nasıl gerçek olduğunun ortaya konulması aşamasına gelinmektedir. Çok kabaca ve kısaca ifade etmek gerekirse, Râzî için vücut, sübuttur. Özellikle bu husus, yani vücudun sübut olması, İbn Haldûn’un tarihî-toplumsal varlık alanı hakkında konuşurken dayandığı önemli esaslardan biri gibi gözükmektedir. Devletin varlığı, buradan bakıldığında, onun sübutudur. Aynı şekilde asabiyyetin varlığı da onun sübutu olarak algılandığında, klasik metafizik ile toplum metafiziği arasındaki en esaslı müştereklerden biriyle karşılaşmış olur. Ancak mesele, daha doğrusu İbn Haldûn’un başladığı nokta, klasik metafiziğin sınırlarının bittiği yer olduğu için, İbn Haldûn’un düşüncesini anlamanın ön şartı, onun düşüncesinin varsaydığı ön şartları bilmektir; çünkü her şey İbn Haldûn için buradan başlamaktadır.

Fahreddin er-Râzî'nin düşüncesinde altını çizdiği ve İbn Haldûn'un düşüncesi açısından tayin edici bir tesiri olan temel bir ayrım, vücut-mahiyet ayrımıdır. Râzî, özellikle mümkün varlıklarda varlık ile mahiyetin birbirinden ayrı olduğu üzerinde durur. Burada bizi ilgilendiren husus, özellikle mümkün varlıkların mahiyetlerinin onların varlığını öncelediği ve varlığın mahiyet üzerine zaid olduğu düşüncesidir. Râzî'nin aynı konuda yaptığı ikinci bir ayrım daha vardır ki, buna göre haricî varlık ile zihnî varlık birbirinden tefrik edilmektedir. Mahiyet, kendisi haricî varlığı olmamakla birlikte, zihinde mevcut olan, zihnî bir kategori olmakta ve buna bağlı olarak da esas itibariyle özellikle "oluş" söz konusu olduğunda, oluşu açıklamak için vazgeçilemez bir dayanak teşkil etmektedir. Ancak mahiyet denilen şeyin kendinde ne varlığından ne yokluğundan; ne tekliğinden ne de çokluğundan bahsedilebilir derken,¹⁵ kendinde mahiyetin, belki kendi başına, başka varlık seviyelerinden ayrı çok özel bir "varlık" kategorisi teşkil ettiğine işaret etmektedir. Varlığı ve yokluğu, tekliği veya çokluğu söz konusu edilemeyen bir şeyin nasıl bilinebildiği sorusu, kendi başına bir soru olmakla birlikte, Fahreddin er-Râzî'nin bu soruyu, mahiyeti bir tür zihnî bir tecrit olarak gördüğünü söyleyerek cevaplamak mümkün gibi gözükmektedir. Onun varlığı bir tür sübut olarak görmesi, belki tek tek eşyanın dışında sabit, dolayısıyla bilinebilir bir varlık olarak "mahiyet"ten bahsedilemeyeceğini düşündüğünü akla getirmektedir. Kısaca Râzî'nin kendinde mahiyet → zihinde varlık → ayanda varlık şeklinde şemalaştırılacak bir bakış şekli olduğunu söylemek mümkündür. Buradaki sıralama ontik bir sıralama iken, bunların bilinme yolu buradaki sıranın tam tersi şeklinde gerçekleşmekte; o zaman insan önce ayanda varlığı, bundan zihinde varlığı, bundan da mahiyeti tespit etmektedir. Buna göre mahiyet kendinde -sübut anlamında- varlığı olmayan, zihnî bir tecrit olmakta ve bundan dolayı da ona varlık-yokluk, teklik-çokluk izafe edilememektedir.¹⁶ Belki bundan dolayı Râzî kendinde mahiyete, ilâhî bir şey, emrun ilâhiyyün, demektedir.¹⁷ Bu noktadan bakıldığında varlığı mümkün olanın (mümkünü'l-vücûd) gerçek olması, onun mahiyeti üzerine varlık sıfatının gelmesi ile olmaktadır. Varlık zihinde veya hariçte olabilir. Bu hususun teferruatı bizi burada ilgilendirmemekte ise de, şurasına işaret etmek gerekmektedir: Mümkün olan bir şeyin mahiyetinin bilinmesi, onun gerçek olmasının ne zaman mümkün olduğunun bilinmesi imkânını vermektedir ve bu sayede hariçte veya dış dünyada olup biteni, metafizik bir şekilde açıklama imkânı ortaya çıkmakta, "ma'kul" ile "mahsûs" arasında irtibat kurulabilmektedir.

15 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* I, 140.

16 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* I, 141.

17 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* I, 142.

Fahredden er-Râzî'nin mahiyet dediği, Platon'un "ide"sinden farklıdır. O, mahiyetlerin kendi başlarına değişmez ve ebedî bir âlem oluşturdıkları düşüncesini kabul etmez.¹⁸ Ancak mahiyetlerin ontik statüsü hakkında kesin sayılabilecek bir şey söylememesi, daha doğrusu mahiyetin varlığından söz etmemesi ve mahiyetlerin ne var ne yok; ne bir ne çok olduklarını söylemesi, mahiyetleri bir tür tecrit olarak algıladığını göstermektedir. Ancak bu tecridi elde etmenin yolu nedir? Bu tecridi insan zihni mi yapmaktadır? Buna göre eğer insan zihni bu tecridi yapmaktaysa, bu tecrit neticesinde elde edilenin kendi başına bir vahdet teşkil edip etmediği, eğer bir vahdet teşkil etmiyorsa, nasıl tanımlanabildiği ve bundan daha önemlisi, mahiyetlerin nasıl bilinebildiği? Bunların yanında mahiyetlerin değişip değişmediği? Değişiyorsa, değiştiklerinin nasıl bilindiği? Değişmiyorsa, onların değişmediğinin nasıl bilindiği gibi soruların cevabı -muhtemelen Râzî tarafından verilse de- çok açık gözükmemektedir. Bu sorular benzer şekilde İbn Haldûn'un düşüncesi için de geçerlidir. Onun hakikat ve tabiat terimlerini kullandığı hususlarda da, özellikle eşyanın (devletin, asabiyetin, toplumun, umranın vs.) tabiatının değişip değişmediği soruları, bu terimlerin delalet ettikleri kavramlar açısından oldukça önem arz etmektedir.

İllyet-varlık ilişkisi: Fahredden er-Râzî'nin ifadesi ile yokluğun illeti, illetin yokluğudur (inne illete'l-'ademi 'ademü'l-'illeti).¹⁹ Râzî varlık ile illet arasındaki ilişkiyi, bellirli bir illet tipine hasretmez; illet her şey olabilir: vakit, maslahat, çağrı (dâî), irade veya başka bir şey.²⁰ Her şey, başka bir şeyin, bazı ön şartların gerçekleşmesi şartı ile, illeti olabilir ve kendisi malul olan bir şey başka bir şey için illet olabilir ve bu illetin malulü de başka bir şeyin illeti olabilir ilh. Fahredden er-Râzî açısından, kendi metafiziği içinde, önemli olan bütün olup bitenin vâcibü'l-vücût veya ilk illet ile olan irtibatının ispatıdır.²¹ Fakat İbn Haldûn bu ispat ile ilgilenmez; onun için önemli olan havadis arasındaki ilişkilerin açıklanmasıdır ki bu da ancak ta'lil ile mümkündür. Onun ilgilendiği alanda her şey mümkün olmakta, o sadece mümkünler arasındaki illiyet ilişkileri üzerinde durmaktadır. Bu konuda onun, Râzî ile irtibatı oldukça önem arz etmektedir. İbn Haldûn mümkünler arasındaki illiyet ilişkisi üzerinde dururken, illiyetin kendi içinde taşıdığı bir "zorunluluk"²² dahilinde meseleyi ele alır. Buradaki soru, mümkün şeyler arasında nasıl olur da "zorunlu" ilişkiler

18 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* I, 201-205.

19 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* I, 144.

20 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* I, 603.

21 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* I, 599.

22 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* I, 602-609. (Burada Râzî, malul bulunduğu, illetin zorunlu olarak bulunması ile illet bulunduğu malulün de zorunlu olarak bulunması gerektiği üzerinde durmaktadır.)

ortaya çıkabilir? Aslında bu soru da Râzî tarafından sorulmuş olmakla birlikte, yukarıda işaret edildiği gibi, onda tamamen kenarda ve ikinci derecede bir soru olarak ortaya çıkmaktadır.²³ Bu çerçevede o, herhangi bir varlığın varlığı anında vâcibü'l-vücût olduğunu söyleyebilmektedir.²⁴ İbn Haldûn açısından bu soru, hareket noktasını ve düşüncesinin esaslı unsurlarından veya dayanaklarından birini teşkil etmektedir. Burada sadece şuna işaret edebiliriz ki Râzî'de, onda olduğu kadar da İbn Haldûn'da mesele varlık-mahiyet ayrımı ile irtibatlı olarak düşünülmekte ve mümkün varlıkların ayırıcı özelliği olan bu ayrıma dayanılarak mümkün varlıklar arasında nasıl zorunlu ilişkilerin ortaya çıkabildiği söz konusu edilebilmektedir.

İlletin, bir şeyin varlığının kendisine bağlı olduğu başka bir şey olarak tanımlanması ile “bir şeyin varlığının kendisine bağlı olmadığı şey” düşüncesi de ifade edilmiş olur. Buradaki “bir şey” ifadesi, mutlak olarak değil de, “mümkün” varlıklar için kullanıldığında, meselenin İbn Haldûn'un düşüncesi açısından ehemmiyeti biraz daha açık bir şekilde ortaya çıkar. Mesela Râzî'nin illet ile malul arasında bir “uygunluk” (mülâemet) olması gerektiğini söylemesi,²⁵ İbn Haldûn'un tarih tenkidi açısından bakıldığında, bazı önemli siyasi kararların, siyasi nedenlerinin olması gerektiği²⁶ tezinin kaynağı konusunda esaslı bir noktaya işaret edilmiş olur.

Diğer taraftan Râzî'nin sorduğu sorulardan biri, malulün illiyette bir dahlinin olup olmadığıdır.²⁷ Bu soruyu İbn Haldûn ile irtibatlı olarak düşünülünce, illet ile malul arasındaki illiyet ilişkisi söz konusu olduğunda, -yine burada mümkün varlıkları dikkate almak gerekmektedir- olup biteni açıklama veya anlama ve özellikle İbn Haldûn'u anlama konusunda ışık tutan sorulardan biri olmaktadır. Mesela bir asabiyyetin bir toplumda hâkim olması ve onlara hükmetmesi, hâkim ile mahkûm arasında bir illiyet ilişkisi olarak görülecek olursa, bu ilişkinin ortaya çıkmasında hâkimin olduğu kadar mahkûmun da bir dahlinin olup olmadığı sorusu, İbn Haldûn'un toplum ve siyaset meselelerini ele alırken nasıl düşündüğünü anlamamıza yardımcı olacaktır.

Fahreddin er-Râzî'nin illiyet meselesinde bütün gayreti, vâcibü'l-vücût ile mümkünü'l-vücût arasındaki irtibatı kurmaktır. Kendisi bunu kadim olan illet ile havadis arasındaki irtibatın nasıl kurulacağı şeklinde sormaktadır.²⁸ Bu arada mümkün varlıklar arasındaki illiyet ilişkileri de söz konusu edilmekle

23 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I, 613.

24 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I, 615.

25 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I, 589.

26 Aşağıdaki bölümlerde bu hususla ilgili bazı örnekler zikredilecektir.

27 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I, 593.

28 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I, 608.

birlikte, bu ilişkiler nispeten geri planda kalmaktadır. Râzî, illet söz konusu olduğunda, özellikle insan fiilleri ile ilgili olarak önemli bir tefrik yapmaktadır. Buna göre illet müessir veya muid olabilir. (Râzî burada yine tabii fiiller ile iradî fiilleri de birbirinden tefrik eder. Onun olup biten her şeyi fiil olarak algılaması ve isimlendirmesi ayrıca dikkate değer bir husustur.). Müessir olan illetin, şeyin tabiatında olanla irtibatlı ve malule mukarin olması zorunludur. Tabii fiiller söz konusu olduğunda, mesela ağırlığı olan bir cisim için ağırlık, onun düşmesinin müessir illetidir. Bu açıklama şeklinde, eşyanın tabiatı ile onun hareketi arasındaki irtibat, her şeyin kendisi için tabiatına uygun bir yere doğru yöneldiği ve her şeyin bu aslî mekânına yönelik bir gayeyi içinde taşıdığı düşüncesi vasıtası ile kurulmaktadır. Muid illet ise, ancak bir fiil gerçekleşirken, fiilin gerçekleşme sürecinde etkisini gösteren ve o fiilin nihaî noktasını, ağırlığı olan bir cismin düşme noktası gibi ifade etmektedir. Bundan dolayı, muid olan illet ancak fiilin tamamlanması ile, o fiilin gerçekleşmesinde bir illet olarak dikkate alınabilir ve bir sebep olarak açıklamada kendisine müracaat edilir. Râzî mesela hac etmeye niyetlenen birinin, haccetme işini nasıl gerçekleştirdiğini misal olarak ele alırken, aynı zamanda klasik metafizik ile insanın fiilleri veya insanın içinde yaşadığı dünya arasında nasıl bir irtibat kurulacağını bir örneğini vermektedir. Râzî'ye göre, kim haccetmek isterse, bu istek onda önce haccetme fiiline yönelik küllî bir irade şeklinde ortaya çıkar. Bu küllî irade, haccetme fiilinin müessir illetidir. Haccetme çok unsurlu bir fiil olduğu için, haccetme iradesi, haccetmenin kendisine bağlı olarak gerçekleşeceği diğer cüzî fiillerin ortaya çıkmasının da sebebini teşkil eder. Burada haccetmek için atılan her adım, diğer adımın sebebini teşkil eder ve bu aslî gaye olan Kâbe'ye ulaşınca kadar devam eder ki bu da haccetme fiilinin gayesini oluşturur. Bu gaye, aynı zamanda kendisini önceleyen fiillerin her birinin de muid bir illeti olur. Gayeye ulaşıldıktan sonra, bu husus gaye olmaktan çıktığı gibi, insanın cüzî fiillerinin illeti olmaktan da çıkar. İbn Haldûn'un düşüncesi, esas itibarıyla, özellikle illiyet ve olayların ta'lîli söz konusu olduğunda, bu misalde kısaca verilenin yaygın bir şekilde toplumsal olaylar alanına tatbiki olarak gerçekleşmekte; bir anlamda o, Râzî'nin bıraktığı yerden devam etmektedir. Aradaki fark, ilginin odaklaştığı noktada ortaya çıkmaktadır. Râzî'nin illiyet ile ilgili asıl meselesi, hâdis varlıkların kadime isnadı noktasında yoğunlaşırken, İbn Haldûn'da illiyet, mümkün varlıklar ve olaylar arasındaki bir ilişki şekli olarak söz konusu edilmektedir.

Râzî'nin düşüncesi ile İbn Haldûn arasında daha başka alanlarda ve başka şekillerde de irtibatlar kurulabilir. Bizim buradaki amacımız, aradaki irtibata işaret etmek olduğu ve buraya kadar dikkat çektiğimiz hususların bu amacı

gerçekleştirmek için yeterli olduğunu düşündüğümüz için, bu konu üzerinde daha fazla durmayacağız. Ancak şurası kesin olarak söylenebilir ki, İbn Haldûn, özellikle Râzî'nin eserinde dile geldiği hâliyle, klasik metafizik içinde düşünen ve klasik metafiziği tarihî-toplumsal alana tatbik eden bir düşündürdür. Bu hususu teferruatlı olarak ortaya koymak, bu çalışmanın sınırlarını çok aşan; ama müstakil olarak mutlaka ele alınması gereken bir iştir.

Râzî'nin metafiziğinde işaret ettiği hususlardan biri de kuvvet ile ilgilidir. Kuvvet, eğer var ise, bir fiil ve bir etkiyi birlikte getirir (iktiza eder).²⁹ Bu etki, öncelikle en yakında olana yöneliktir ve kuvvet, önce kendisine en yakın olan üzerinde etkisini gösterir. Ancak bu, kuvvetin daha uzakta veya kendisinden uzakta olana etkisinin olamayacağını göstermez. Kesin olan husus, kuvvetin bir etki göstereceğidir. Bu etki, önce en yakında başlayıp etkilediği vasıtası ile daha uzakta olana ulaşabilir. Bunun nedeni, kuvvetin mahiyeti gereği buna ihtiyacı olabileceği gibi, kendi fiillerini gerçekleştirmek için de bu tesire ihtiyacı olabilir. Bunu tayin eden kuvvetin kendi mahiyeti ve ilişki içerisinde bulunduğu eşyanın mahiyetidir. Buna göre kuvvetin hangi tesiri gösterebileceği, onun mahiyetine bağlı olarak ortaya çıkar ve mahiyeti veya tabiatı bilinen gücün, ne gibi etkileri ortaya çıkarabileceği ve hangi şeyler üzerinde bu etkiyi ortaya çıkarabileceği tespit olunabilir. Bu düşüncede, yine İbn Haldûn'un düşüncesi açısından bakıldığında, özellikle onun siyaset ve toplum nazariyesi dikkate alındığında, İbn Haldûn'un düşüncesinin Râzî'nin düşüncesi ile irtibatlı olduğu unsurlardan biri daha karşımıza çıkmaktadır. Nitekim o, asabiyetin tabiatında bir güç unsuru taşıdığını ve bu gücün de hâkimiyete matuf olarak bulunduğunu söylerken ve asabiyet-hâkimiyet-mülk arasındaki aşamalı sebep-sonuç ilişkisini ortaya koyarken, Râzî'nin düşüncesini onun bıraktığı yerden sürdürmekte, Râzî'nin metafizik ve fizik alanında kullandığı bakış şeklini toplumsal ve siyasi alana tatbik etmektedir.

Kısaca burada şu kadar söylenebilir ki, Râzî'nin metafiziği İbn Haldûn'un toplum metafiziğinin esasını teşkil etmektedir;³⁰ bundan dolayı da İbn

29 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I, 623-24.

30 İbn Haldûn'da mutlak anlamda "yenilik" arayanlar, bu anlamda onun düşüncesinde herhangi bir şey bulamayacak, belki hayal kırıklığına uğrayacaklardır. Bu anlamda yenilik arayışının hangi düşünürün düşüncesinde bulunduğu, daha doğrusu hangi büyük düşünürün kendisinden önceki düşünce ile irtibatsız bir şekilde düşündüğünü göstermeye çalışmak, zannediyorum imkânsız aramak olduğu için, başından akamete mahkûm bir arayıştır. Benzer şekilde iyi bir şey yapmayı, mutlak anlamda "yeni" bir şey yapma olarak algılayanlar, kendilerini başından başarısızlığa mahkûm etmiş, düşünmenin ne olduğu konusunda herhangi bir fikri olmayan, dolayısıyla dikkate değer olmayan kişiler gibi gözükmetedirler. Bunlardan ne kendilerinden önce yaşamış olanları anlama konusunda ne de kendilerinin bir şey yapması konusunda, herhangi bir şey beklemek nafile bir tavır olacaktır. Kısaca, düşüncenin bir gelenek içinde mümkün olduğunu bilmeyenler düşünemezler; düşünemeyenler de düşünölmüş olanı anlayamazlar. Dolayısıyla

Haldûn'u anlamının gerekli şartlarından biri, klasik metafiziği hiç değilse Fahreddin er-Râzî'nin eserinde dile getirildiği hâliyle bilmektir.³¹ Klasik metafiziği bilmeyenler İbn Haldûn'u gereği gibi anlama konusunda gerekli bir dayanak-tan yoksun olarak onu incelemeye başlamış olmaktadır ve böylece de onun düşüncesine nüfuz etme imkânını başından yitirmiş olarak işe başlamışlardır. Ancak İbn Haldûn sadece Fahreddin er-Râzî'nin düşüncesi ile değil, ondan sonra yaşamış olan önemli bazı düşünürlerle de irtibatlı olarak düşünmektedir. Bunlardan biri de Kadı Adudüddin el-İcî'dir.

2. İcî ve bir metot olarak tahkik

İbn Haldûn *Mukaddime*'de İcî'den ismen bahsetmemektedir. Ancak İcî'nin, özellikle Teftâzânî'nin üzerindeki tesiri ve bir metot olarak tahkiki sistematize etmesinden dolayı, İbn Haldûn üzerinde -doğrudan tesirinin olup olmadığı konusunda açık bir karine olmadığı için- dolaylı bir tesiri olduğunu düşünmek mümkündür. İcî'nin önemi, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinde ortaya çıkan "tahkik"e vurgu noktasından belirgin hâle gelmektedir. Bundan dolayı İcî'nin tahkik anlayışına da kısaca değinmekte fayda mülâhaza ediyorum.

İcî'nin düşüncesinde hareket noktası, Hz. Peygamber'in tebliği ile oluşan İslâm toplumunun, insanlar içerisinde çıkmış en hayırlı ümmet olması ve bunu da Resul'e ve onun getirdiği kitaba ittibaya borçlu olduğu şuurudur.³² Bu toplumun oluşmasında her ne kadar Peygamber örneklik ve önderlik etmişse de, toplumun istikrarını muhafaza ederek geniş ülkelerin fethedilmesi, sahabenin bir başarısıdır. Bu hem dinin sağlam esaslar üzerine sürdürülmesi hem de buna bağlı olarak insanların mesalihini gözetip onların hayat düzenini bozan mefsedet-i tesirsiz kılan siyasi bir yol da tutturulmuş olmasına bağlı

düşünmeyi bilmeyenlerden ne düşünür ne de düşünce tarihçisi olmalarını beklemek doğru olur.

31 Râzî'nin düşüncesi ile İbn Haldûn'un düşüncesi arasındaki irtibat, Hegel ile Marx'ın düşüncesi arasındaki irtibatla mukayese edilebilir. Biri metafiziği toplum alanına tatbik ederken, diğeri diyalektiği toplum ve tarih alanına tatbik etmektedir. Benzer bir ilişki Husserl ile Alfred Schütz'ün düşüncesi arasında da bulunabilir. Daha doğrusu bugün yaşayan insanlar olarak Hegel ile Marx ve Husserl ile Alfred Schütz arasındaki alakanın bilinmesi, Râzî ile İbn Haldûn arasındaki alakayı anlamamıza yardımcı olabilir. Benzer bir ilişki, Kant ile Talcot Parsons veya Kant ile Jürgen Habermas arasında mevcuttur. Bu misalleri artırabiliriz.

32 Bu şuur sadece İcî'de değil, Fârâbî ve İbn Sînâ da dahil olmak üzere, hemen bütün Müslüman düşünürlerde müşterektir. Bütün düşünürler tarih ve toplum üzerinde düşünürken, devlet ve siyaset meselelerini tartışırken bu şuurun onları yönlendirmesi ile ilk İslâm toplumunun ortaya çıkış sürecine bakmışlar; olanı değerlendirirken ve olması gerekeni tayin ederken bu süreci esas referans noktası olarak görmüşlerdir. Bu husus kendisini *el-Ahkâmü's-sultâniyye* eserleri kadar *el-Medînetü'l-fâzıla* ve *Kitâbü'l-Mille*'de devlet ve siyaset ile ilgili hemen bütün eserlerde hissettirmektedir. İbn Haldûn'un yaklaşım şekli de bu şuurun bariz izlerini taşımaktadır.

olmuştur. Sahabi nesline yol gösteren ise görerek öğrendikleri, ittiba ederek başarılı oldukları Hz. Peygamber'in sireti olmuştur.³³ İcî'nin dünyaya geldiği zaman, İslâm'ın tebliği üzerinden yedi asra yakın bir zaman geçmiş; bu süre içinde muhtelif alanları kendisine konu edinen ilimler ortaya çıkarak Müslümanların hayatlarında karşılaştıkları meseleler muhtelif ilimler tarafından sistematik bir şekilde çözüme imkânına kavuşmuş; bu sayede toplumda kalıcı ve geçici olan üzerinde belirli bir şuur oluşmuştu. Ancak zaman içerisinde, başlangıçta kendiliğinden anlaşılan bir dizi husus, geçerliliğini korumakla birlikte, anlaşılabilirliğini önceki kadar muhafaza edememiştir. İcî'nin yaşadığı dönem -Moğol istilasının en etkin dönemi olarak- yeni şeylerin arandığı ve geliştirildiği bir dönem olmayıp eskiden geliştirilmiş olanın yeniden tasnif ve terkip edilerek muhafaza edilmesinin bir vecibe olarak ortaya çıktığı dönemdir. İcî ve döneminde yaşayan ulemanın en önemli meselesi, doğru olduğu tartışma dışı olan hususların tahkik edilerek başlangıçtaki gibi yeniden kavranıp hissedilmesini sağlamak; bunu hem yaşayan topluma hem de gelecek nesillere ulaştırmak olmuştur.³⁴ İcî'nin diğer eserleri yanında *el-Mevâkıf*'ta takip ettiği metot bu meselenin hallini mümkün kılan bir yol olarak görülmüş ve geliştirilmiştir. Bu metoda kısaca "tahkik" denilmektedir.

İcî'nin kelâm ilmi için tercih ettiği tanım onun tamamlanmış, geçerliliğini ve başarısını ispat etmiş manevi bir dünya içinde düşündüğünü göstermektedir. Bu husus sadece kelâm için değil, onun düşüncesinin ilgili olduğu bütün alanlar için geçerlidir. Bu dünyanın varlığını ve geçerliliğini devam ettirmesi, anlaşılıp karşı karşıya bulunulan meselelere çözümler getirilerek ve ulaşılan neticeler ifade edilerek (=yeniden inşa edilerek) mümkün olabilmektedir. İcî hem düşünce metodunu oluştururken hem de düşüncesinin ilgili olduğu konu ve meseleleri tayin ederken bu manevi dünyayı rasyonel bir şekilde esastan yeniden inşa ederek bu yolla ortaya çıkan meselelerin haline yönelmiştir. İlgilendiği ilimleri tanımlarken ve onların konularını tayin ederken bu kaygı (yeniden inşa kaygısı) ona hep yol göstermiştir. Mesele tayininde gözetilen hedeflerin tahakkuku söz konusu olduğunda, kendisini bire bir bağımlı hissetmediği, daha önceki düşünceden hem kendi görüşlerini temellendirmede istifade etmiş hem de kendi teklif ve tercihlerini anlamlı kılan çerçeveyi zikrederek kendi düşüncesinin tahkikine imkân vermiştir. İcî'nin eserleri bu yönden, kendisi tarafından bu husus açıkça telaffuz edilmese de, aynı zamanda sistematik bir düşünce tarihi niteliğindedir. Daha başka bir ifade ile İcî'nin eserleri sadece sistematik olmaları açısından değil, bunun yanında düşünce

33 Adudüddin el-İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keîâm* (Beyrut: Alemü'l-kütüb, t.s.), s. 3.

34 Bu tavir üzerindeki Râzî'nin etkisini burada özellikle vurgulamaya gerek bile yoktur.

tarihini de ihtiva etmeleri açısından daha sonraki nesillere düşüncenin tarihi olarak temellendirilmesi ve anlaşılması imkânını da vermiştir.

İcî'nin temel varsayımlarından biri her şeyin kemale matuf olarak mevcut olduğu düşüncesidir. Bu sebeple onun, insanın kemâlini “ma'kulâtın taak-külü” olarak tayin etmesi,³⁵ onun mesela Gazâlî'den farklı, “rasyonalist” bir tavır sahibi olduğunu göstermektedir. Bu tavrın neticesi olarak o, kelâm ilmi-ni insanın sahip olduğu ayırıcı hususiyetini (el-kuvvetü'n-nutkıyye) kemale ulaştırma gayretine en fazla tekabül eden en mühim ilim olarak görmektedir. Ancak bu ilmin kendi yaşadığı dönemde gereken ilgiye mazhar olmadığını söyleyen İcî, yaptığı tespitlerle bir taraftan kendi dönemini nasıl gördüğünü ifade etmekte, diğer taraftan mevcut durumu olması gereken durumla mukayese ederek içinde yaşadığı şartlarda vazifesini tayin etmektedir. Buna göre nizâm-ı âlemin devamı için muhtelif insanların muhtelif mesleklerle uğraşması gerektiği gibi, ilimlerde de insanların ilgileri farklılaşmakta; bazıları fıkıhla uğraşırken, başkaları da kelâm ile uğraşmaktadır. Bunlar arasında en önemlisi “sâni”in varlığı ve sıfatları, “nübüvvet”in ispatı gibi meseleleri kendisine konu edinen kelâm ilmidir. Özellikle nübüvvet, toplumun normatif esasını teşkil eden “tekelif”in esası olarak İslâm'ın ve şeriatın ona dayanması sebebiyle kelâmın en önemli konusudur ve dolayısıyla da fıkıh ilminden bu noktada önce ve önceliklidir.³⁶ Burada İcî'nin önceliklerinden biri olan toplumsal gi-dişat karşısındaki sorumluluk şuuru dile getirilmiş olmaktadır. Kelâm ilminin ikinci özelliği ise insanı tahkike ulaştırmasıdır. Tahkik hidayet ve necahın, fevz ve felahın sebebidir. İcî bu hususu dinin esaslarını kendisine konu edinmiş olan kelâm ilminin gereği gibi yapılmasının olmazsa olmaz ön şartı olarak görür. Dinin esasını teşkil eden hususlarda tahkik gerçekleşmemişse, diğer alanlarda sağlam adımlar atılması mümkün olamayacaktır. Bu, aynı zamanda kendi döneminde karşılaştığı en önemli mesele olarak karşısında durmaktadır. Bu husus bir “kriz” hâli olarak da tavsif edilebilir. Yani insanlar, içinde yaşadıkları manevî dünyanın esasları konusunda tahkike dayalı bir şuura sahip değillerse veya daha önce mevcut olan bir şuur artık yok olmaya yüz tutmuşsa, bunun neticesinde sahip olunan dünyanın sürdürülme imkânı da yok olmaktadır [ve zâlike'l-îkânu hüve's-sebebü li'l-hedyi ve'n-necâhi (fi'd-dünyâ) ve'l-fevzi ve'l-felâhi (fi'l-'ukbâ)].³⁷ Bu imkânı elde tutmanın ön şartı ise doğru olduğuna inanılan ilkelerin ve bu ilkelere dayanan hayat tarzının rasyonel bir şekilde gerekçelerinin ortaya konulması, yani “tahkik”tir. Kelâm

³⁵ İcî, *el-Mevâkıf*, s. 3.

³⁶ İcî, *el-Mevâkıf*, s. 8; Adudüddin el-İcî, *Şerhu Muhtasar*, s. 6.

³⁷ İcî, *el-Mevâkıf*, s. 4, parantez içindeki açıklamalar Cürçânî'ye aittir. bk. Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Beyrut: Dârü'l-cil, 1998), I, 22.

ilminin bu ikinci özelliği, İcî'nin kendi dönemindeki durum ve mesele tespitini yaparken, özellikle önem arz ederek ön plana çıkar. Bu husus aynı zamanda onun metodunu da ifade ettiği için, sadece kelâm ilminin bir özelliği olarak kalmaz; İcî'nin de metodunu tesmiye eder. İcî'ye göre kendi döneminde yaşayan insanlar, tahkiki ciddiye almayıp ona arkalarını dönmüşler; dolayısıyla kelâm ilmi ile gereği gibi ilgilenmedikleri gibi, bu alanda bir şeyler yapanların en iyileri de sadece kıl ü kal ile uğraşmışlardır. Yani bilinen bir şahsın veya meçhul birinin kavlini, sözün anlamını bilmeden ve hesabını vermeden nakletmişlerdir (min gayri iltifâtin ilâ dirâyetin ve istibsârin fî rivâyetin).³⁸ Bu sebeple İcî, bu alanda en önemli vazifenin, talebeyi “tedkik”e ve bu ilim alanında “tahkik” yoluna sevk etmek olduğunu ifade eder.³⁹ Eserini yazmadan önce muhtelif eserleri incelediğini ve bunlar arasından kendi döneminde ortaya çıkan meselelerin hallini mümkün kılacak esere rastlamadığını, bunun üzerine tahkik amacını sağlayacak bir eser telif etmeye karar verdiğini söyler. İcî'ye göre, bu eserler arasında maksadı ikna (kınâ) olanlar, sadece muhatabı ikna amacıyla telif olunmuş, sağlam bir yol tutturular da maksatlarını insanların ilgilerinin çok ötesine yönettikleri için gerekli faydayı sağlayamamıştır. Bunlar arasında garazı mezhepler ve kavilleri nakilden ibaret olanlar ise, bu mezhep ve kavillerin istidlal vecihlerinden tasarruf ederek daha çok soru ve cevaplarla doludurlar. Yine bunlar arasında sadece görüşleri nakledip bu görüşlerin niçin savunulduğunu, bunların esaslarını ve neticelerini, diğer görüşlerle alakasını dikkate almak anlamında akıllarını kullanmadıklarını söyler.⁴⁰ Bu tenkit noktaları, İcî'nin metodunun inceliklerini de ifade etmektedir. Buna göre özün özünü (lubbü'l-elbâb) ortaya koyup öz ile kabuk birbirinden ayrılacak; “metâlib”in “tahriri” ve mezheplerin “takriri” konusunda hiçbir cehtten geri durulmayıp (ve lem âle cehden fî tahrîri'l-metâlib ve takrîri'l-mezâhib); deliller nasıl dile getirilmişse, öylece savunulan görüşü temellendirecek şekilde ve görüşü anlaşılır kılacak bir tarzda ortaya konulup tenkit edilecekleri zaaf noktalarına işaret edilerek tahkik için yol gösterilecektir. İcî'nin kendi yaptığı ile ilgili en önemli “metodik” işaret ise, “mevârid”den “mesâdir”a bakması ve bir görüşün içine girmeden önce, daha dışarda iken çıkışı “teemmül etmesi”; daha sonra tekrar geri çekilip yeniden teemmül ederek girdiği yani benimseydiği görüşte bir kusur olup olmadığını gözden geçirmesidir. Bunu tekrar tekrar yaptıktan sonra, her şeyin yerli yerinde olup olmadığını, ortaya çıkanın kendi muradına mutabık olup olmadığını gözetmek de bir anlamda ortaya çıkan düşünce- nün en son sağlaması olmaktadır. “Tahkik” denilen metodun en önemli

³⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1, 22.

³⁹ İcî, *el-Mevâkıf*, s. 4.

⁴⁰ İcî, *el-Mevâkıf*, s. 5.

özelliği de bu olsa gerektir. Burada tahkiki bir tür yeniden inşa, yani savunulan bir görüşü esasından hareketle ne getirip ne götürüleceğini dikkate alarak ve onun ortaya çıkış şartlarını ve ne işe yaradığının farkında olarak yeniden düşünmek; bunun neticesinde de o görüş hakkında bir kanaat beyan etmek, onu benimseyip sürdürmek veya reddederek terk etmek olduğunu söylemek mümkündür. Tahkikin ön şartlarından biri “doğruluk”, yani görüşün doğru olduğunu tespit etmek olduğu kadar, bu görüşün ne getirip ne götürdüğünü de hesap etmek; ayrıca bütün bir düşünce sistemi içerisinde onun yerini tayin etmek ve böylece düşüncede bir insicam yakalamak da tahkik metodunun hususiyetlerindedir. İcî'nin hemen bütün eserlerinde takip ettiği ve gerçekleştirmeye çalıştığı şey, işte bu üç noktada hülâsa edilebilir: “Doğruluk”, “işe yararlık” ve “insicam”. İcî doğruluk kriteri ve veri olarak, kabul edip ispatını hedeflediği şeriata uygunluğu, işe yararlık kriteri olarak ümmetin o gün karşı karşıya olduğu meselelerin hallini ve insicam kriteri olarak da mantikî tutarlılığı görmektedir. Böylece İcî'nin düşüncesinin üç temel unsuru şeriatın verileri, toplumun problemleri ve bunlar arasındaki alakanın insicamlı bir şekilde kurularak öncelikle zihni düzeni sağlayıp buradan hayatın düzeni için bir esas aramak olarak tespit olunabilir. İcî'nin düşüncesinde mantığın yeri formel olsa da, insicamın kendisiyle sağlandığı bir miyar olması açısından oldukça önemlidir. Bu husus, onun hem fıkıh usulü alanındaki düşüncesi hem de dil felsefesi ile ilgili yazılarında daha bariz bir hâle gelmektedir.

İcî'nin düşüncesini tayin eden önemli (diğer) bir hareket noktası, bütün mevcudatın Allah'ın yaratması ile var olduğu ve insanların bu dünyada sahip oldukları ve olabilecekleri her şeyin temelini yüce Allah'ın onlara verdiği imkânlarla dayandığı şuurudur. İnsana verilmiş olan en önemli şey, onun varlığının yanında, ona varlığını sürdürebilmesi için gerekli ve yeterli fizikî ve manevi imkânların da verilmiş olması; ayrıca insanı, mevcudiyetini sürdürebilmesi için bu imkânları kullanmak zorunda bıraktığı gibi, zaten insanın “mecbur” olduğunu yapması konusunda da “mükellef” kılmasıdır. Yani Allah hem bütün imkân ve kabiliyetlerin kaynağı olduğu gibi, bütün mükellefiyetlerin de kaynağıdır. O, verdiğiğe bağlı olarak mükellef kılmıştır. Bundan dolayı “nazar ve tefekkür” kabiliyeti, “nazar ve tefekkür ile ilgili mükellefiyetin” esasını teşkil etmektedir. İcî'nin bütün düşüncesinde, varlık kadar teklif de insana verilmiş bir imkân olarak algılanmış; buna bağlı olarak da hem varlığı kavramak hem de teklifi anlamak, onun düşüncesinin en esaslı konularını teşkil etmiştir.⁴¹

41 İcî, *el-Mevâkıf*, s. 2.

İcî'nin düşüncesinde hem varlık hem de teklif ile ilgili olarak merkezî yeri "insan" almaktadır. Dolayısıyla dikkate alınması gereken üçüncü husus, onun düşüncesinin hem bir varlık nevi olarak insan hem de hakiki bir varlık olarak insan ile olan alakasıdır. O hem varlığı kavrarken hem de teklif ile zorunluluklar arasındaki alakayı kurarken insanı ve insanın bu dünyadaki mevcudiyetini dikkate almaktadır. Mesela mevcut olan her şeyin bir "kemale" matuf olduğu esası, ancak "insan" dikkate alındığında anlamlı olabilmektedir. Bütün mevcudat da netice itibariyle insan açısından ve insana nispetle tanımlanmakta; her şey yerini ve anlamını insana nispetle kazanabilmektedir. Aynı şekilde insan da diğer mevcudatla irtibatlandırılarak hususiyetini ibraz edebilmektedir. İnsanın bir "mikrokosmos" olarak (zübdetü'l-âlem) algılanması da ancak buradan hareketle mümkün olabilmektedir.⁴²

İcî'nin muhtelif alanlardaki görüşleri, yenilik iddiasından çok, tahkik amaçlı olmasından dolayı, metoduyla doğrudan alakalı ve metodunun bir neticesi olarak karşımıza çıkmaktadır. İcî, yeni bir dünya oluşturmak için gayret sarf eden bir âlim olmayıp mevcudu makbul kabul eden; ancak mevcudun bulunuş keyfiyetini makbul bulmayan ve bu keyfiyet ile alakalı meseleleri halletmeyi amaçlayan bir düşünürdür. Onun meselesi bu dünya ile olmayıp bu dünya içinde ortaya çıkan meselelerdir. Bu tavır, düşünce önünde bir engel olmayıp düşünceyi besleyen ve bunun neticesinde daha önce ifade edilmiş olmakla birlikte, müstakil bir şekilde tartışılmamış olan bazı meseleleri görerek ele almayı mümkün kılabilmiştir. Bunun en önemli misallerinden birini İcî'nin *er-Risâletü'l-vaz'ıyye*'si teşkil etmektedir. İcî, dilin mahiyeti ile ilgili olarak daha önce dile getirilen düşüncede müstakil bir mesele olarak görülmemiş vaz' meselesini, müstakil bir risalenin konusu hâline getirerek bir anlamda bir disiplinin kurucusu olmuştur.⁴³ Bu husus, bir gelenek içinde düşünmenin yeniliklere kapalı olmak anlamına gelmediğini; aksine kalıcı ve sağlam yeniliklerin ancak bir gelenek içerisinde mümkün olabildiğini göstermesi açısından oldukça önem arz etmekte, bunun önemli örneklerinden birini de "umran" ilminin kurucusu İbn Haldûn teşkil etmektedir.

Yukarıda İcî ile ilgili olarak ifade ettiğimiz hususların hemen her biri benzer bir şekilde İbn Haldûn'un düşüncesinde de karşımıza çıkmaktadır. Ancak bunların teferruatını ele almak bu makalenin sınırlarını zorlayacağı için, bu kadarla iktifa edeceğiz.

42 İcî, *el-Mevâkıf*, s. 3.

43 Molla Lütî, *Risâle fi'l-ulûm*, s. 23-25; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde* (Beirut: Mektebetü Lübnân, 1998), s. 980.

3. Teftâzânî: *el-Mutavvel* ve *Şerhu'l-'Akâid*

Yukarıda İbn Haldûn'un düşüncesinin bir toplum metafiziği geliştirmeye yönelik olduğuna işaret etmiştik. Yine aynı şekilde İbn Haldûn'un bu teşebbüsünün klasik metafizik içinde anlamlı olduğunu ve onun klasik metafiziğe dayanarak toplumu müstakil bir konu olarak bir araştırma alanı hâline getirmeye çalıştığına da işaret edilmişti. Bu noktada ortaya çıkan soru, İbn Haldûn'un daha önceki düşünürlerden farklı olarak böyle bir teşebbüste bulunmasında ona yol gösteren veya klasik metafizik ile toplum arasındaki irtibatı, *Mukaddime*'dekine benzer bir şekilde ele alan bir düşünürün veya böyle bir teşebbüste İbn Haldûn'a yol göstermesi ihtimali olan bir "aracı"nın bulunup bulunmadığı ile ilgilidir. Bu aracı hem böyle bir teşebbüse yönelmiş olmalı hem de İbn Haldûn tarafından biliniyor olmalıdır. Öyle gözüküyor ki bu düşünür, Sa'deddin et-Teftâzânî'dir. İbn Haldûn *Mukaddime*'de ismen ve övgüyle zikrettiği Teftâzânî'nin eserlerini de incelediğini ifade etmektedir. Teftâzânî'nin her ne kadar Râzî kadar etkili olduğunu söylemek zor ise de yine de onu, özellikle -klasik metafiziğe dahil olan eserlerinin yanında- bilhassa *el-Mutavvel*'de bulunan ve muhtevası İbn Haldûn tarafından isim verilmeden kullanılan bir paragrafa dikkat çekerek⁴⁴ metafizikle toplum arasında irtibatın kurularak, bir toplum metafiziği oluşturulmasında Teftâzânî'nin muhtemel bir yeri olup olmadığı üzerinde durmak gerekmektedir. Teftâzânî ile ilgili bu hususu ele aldıktan sonra, klasik metafizik ile toplum metafiziği arasındaki irtibat daha sıhatli bir şekilde kurulabileceği gibi, klasik metafizikte bulduğumuz düşünme tarzı ile İbn Haldûn'un düşünme tarzı arasındaki alakanın somut delilleri ve bu alakanın iyi anlaşılması yönünde İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si dışında başka kaynakların da önemli bir katkısının olabileceğini söylemek mümkün olabilecektir. Bunun sağlayacağı en önemli neticelerden biri, İbn Haldûn'un düşüncesinin Mâverâünnehir uleması ile olan irtibatı daha açık bir şekilde görülebilmesi olduğu gibi, diğeri de genel olarak Râzî sonrası İslâm düşüncesinde toplumsal düzene yönelik düşüncedeki temel damarların yakalanması yönünde bir adım atılması olacaktır. Burada işaret edilmesi gereken hususlardan biri Teftâzânî'nin muhtelif eserlerinde ve özellikle *Şerhu'l-Makâsıd*'da, yukarıda işaret edilen ve edilmeyen birçok hususu ele aldığını ve onda da varlık yanında illiyetin önemli bir yer tuttuğunu söylemek gerekmektedir. Yani o dönemde artık klasik formunu kazanmış olan metafiziğin, hemen bütün eserlerde benzer meseleleri ile ele alınması sebebiyle, düşünürler arasında bazı farklı görüşler olsa da, müşterek bir bakış ve tartışma zemini teşkil ettiğini söylemek mümkün gözükmektedir.

44 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 332-33.

Klasik metafizik hem bu konuda eser vermiş düşünürlerin dile getirdikleri hem de İbn Haldûn'un *Mukaddime*'nin ilgili bölümünde açıkça ifade ettiği gibi, "var olmak bakımından mevcudu" kendisine konu edinmektedir. Tabiiyyât ve diğer alanlar klasik metafiziğin doğrudan ilgi alanına girmemekle birlikte, tabiiyyât ve diğer alanlar metafizikte kazanılana dayanılarak ele alınmakta; ancak bizzat tarih ve toplum, metafiziğe dayalı olarak ele alınmaktadır. Toplum ya normatif bir bakış açısı ile ve genel olarak da muhtelif vesilelerle, yani kendi başına bir konu olmaksızın ele alınmakta veya tamamen tasvirî olarak muhtelif seyahatnameler ve haberlerde söz konusu edilmektedir. Tarih ve toplumu kendi başına bir konu, metafizikle irtibatlı bir şekilde ve bu noktadan o günkü burhanî ilim, yani kesin bilgi veren birer alan olarak ele almak sadece Müslüman düşünürler arasında değil, bunun da ötesinde insanlık tarihinde ilk defa İbn Haldûn tarafından teşebbüs edilen muazzam bir adımdır. Ancak bu adımda o, mutlak anlamda "öncüsüz" de değildir. Onun muhtelif öncüleri olarak görülebilecek tarihçi ve siyaset kitabı yazarlarından bahsetmek mümkün ise de, bizim konumuz bu değildir. Burada klasik metafizik ile toplum arasında bir irtibat kurma alameti gösteren bir öncüye, Teftâzânî'ye işaret etmek gerekmektedir.

Teftâzânî Hatîb el-Kazvîni'nin *et-Telhis* isimli muhtasarına *el-Mutavvel 'ale't-Telhis* adıyla yazdığı, dil bilimi ve dil felsefesine tahsis edilmiş şerhinin baş kısmında insanın var olmasının (vücudunun) bir nimet olduğu kadar, mevcudiyetinin devam etmesinin de yüce Allah'ın nimetleri sayesinde olduğuna işaretlerle, fert olarak insan kadar, insan türünün varlığını devam ettirmesinin hem arzu edilen hem de zorunlu olan; dolayısıyla varlık ile iradenin birleştiği, hatta zorunlulukla özgürlüğün bulunduğu bir "moment" (an) olarak tespit etmektedir. Şöyle ki: İnsan, tabiatı icabı medenidir; yani hayatını sürdürebilmek için "temeddün"e muhtaçtır. Ancak temeddün nedir? Temeddün, insanın kendi türüne mensup olan diğerleri ile yardımlaşması (teâvün); mesken, elbise, gıda ve diğer ihtiyaçlarını temin ederken, diğerleri ile müştereken gayret sarf etmesidir. İnsan tamamen kendi başına kalırsa, göstereceği gayret onun zaruri ihtiyaçlarını teminde başarılı olması için yeterli değildir. Yani insan, kendi kendisinin bir canlı olarak hayatta kalmasını tek başına sağlayamaz. Doğumundan itibaren başka insanların desteğine ve yardımına muhtaçtır. Başkalarının yardımına muhtaç olma, insanın önünde hem bir sınırlanma hem de bir imkân olarak durmaktadır. Sınırlanma, bağımlı olmaktan kaynaklanmakta, imkân ise bu bağımlılığın karşılıklı olmasının farkına varılması ile birlikte, güçlerin birleştirilerek iki ayrı şahsın fizikî güçlerinin toplamından fazla bir gücün ortaya çıkabildiğinin fark edilmesidir. Ancak bu imkânın kulla-

nilabilmesi için, insanların fizikî gücünden daha başka, mahiyet olarak daha farklı bir “aracıya” ihtiyacı vardır. Çünkü yetişkin bir insan, fert olarak zaruri ihtiyaçlarını temin etme yönünde gayret sarf etmesi söz konusu olduğunda, onun sadece fizikî gücü bunun için yeterli olsa da, başkaları ile “teâvün” ve “müşareket” söz konusu olduğunda, bunu sırf fizikî gücü ile yapamaz. Teâvün ve müşareket ancak planlı bir şekilde, yani davranışlar koordine edilerek yapılabilir. Bunların planlanması ise, fizikî olarak eğer aralarında onların anlaşmasını gereksiz kılacak bir sevk-i tabii yoksa, mümkün değildir. Buna karşılık her insanın kendi iç dünyasında “kast” ve “iradesi” bulunmaktadır ve bunlar esas itibarıyla fizikî olanın üstünde şeylerdir. Bundan dolayı sırf fizikî imkânlar insanın iç dünyasında olanı karşısındakine, kendi türünden de olsa, ulaştırmak için yeterli değildir. İnsanın kastı fizikî-maddi bir şey olmadığı için, ancak kendisine en azından bir cihetten uygun bir vasıta ile yardımlaşma ve dayanışma içinde bulunulmaya çalışılana ulaştırılabilir. Muhatabın, mütekellimin kast ve iradesini anlayabilmesi için, mütekellim tarafından seçilen vasıtaya fizikî olarak ulaşabilmeli ve fizikî olarak ulaşabildiğinin varlığından daha öte bir şeyi ifade edebildiğini, yani bir şeyi “temsil” ettiğini de bilmesi gerekmektedir. Yani insanın kast ve iradesini karşısındaki muhatabına iletebilmesi için, kast ve iradeyi “temsil” eden bir aracıya ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Bu aracı, verilmiş bir şey olmamakla birlikte, insana böyle bir aracı oluşturma kabiliyeti verilmiştir. İrade ve kasdı ifade için akla ilk gelen ve ilk bakışta nispeten basit olan aracı “işaret”tir. İnsan, “kastını” muhatabına anlatmak için “işaret” kullanılabilirse de -işaret fizikî bir hareketin bir kasıtle birlikte gerçekleştirilmesi olarak düşünülürse, bu anlamda anlam yüklenmiş fizikî bir hareket demektir- zaman ve mekân açısından sınırlı bir “iletişim”i mümkün kılabilir. Mesela “ma’dûm”u ve saf “ma’kûl”ü dar anlamıyla işaretlerle ifade etmek mümkün değildir. Bunun yanında insanların davranışlarının birbiri ile uyarlanması için biraz daha gelişmiş (karmaşık) sayılabilecek yazının kullanılacağı düşünülebilir. Bir taraftan yazı, onun karşıladığı lisanı iktizâ ettiği için, diğer taraftan yazı ihtiva ettiği meşakkat açısından “pratik” bir iletişim aracı değildir. Bundan dolayı yüce Allah, insanın kastını (içinden geçirdiğini) dışa vurmanın bir yolu, bir imkânı olarak fasih konuşma anlamında “beyan”ı en büyük nimetlerinden biri olarak insanlara vermiştir. Beyan söz konusu olduğunda, bunun da esasını bir şeye delalet için başka bir şeyi vazedip kullanabilme kabiliyeti teşkil eder. Bu kabiliyet sayesinde hem insanlar aralarında müşterek, sırf fizikî hareketin bir kasıtle birleşmesinden daha karmaşık ve bu anlamda daha mükemmel, fizikî olarak algılanabilir olmakla birlikte, daha fazlasını da ihtiva eden işaretlerden oluşan bir “aracı” ortaya çıkar; bu aracı “lisan”dır. Lisanda fizikî olan kısım, sestir. Ses, kulakla işitilebilen bir şey ol-

duğu için, havass-ı selimeye sahip olan herkes tarafından algılanabilir. Ancak lisan sadece seslerden veya -geleneksel ifadeyi tercih edecek olursak- sadece lafızdan ibaret değildir. Lafız, bir mana ile irtibatlandırıldığı ve bunun da bir “nazım” oluşturacak şekilde düzenlenmesi ile lisan dediğimiz en mükemmel iletişim vasıtası ortaya çıkar. Lisan sayesinde, insan içinde bulunan ve kendi dışına mutlak anlamda kapalı olan “kasıt” ve “muradını” ulaştırma imkânını elde eder ve bu imkânın kullanılması “iletişim”i sağlar ki Teftâzânî bütün bu sürece “beyan” adını vermektedir. İletişimin mümkün olması, insanların birlikte yaşamasının, dolayısıyla insan türünün varlığını devam ettirmesinin gerekli şartı ise de, yeterli şartı değildir. İnsan toplumunun devamı için aralarında muamelenin, bu muamelenin de kalıcı ve muameleye iştirak edenlerin, muamelenin neticesinden razı olmaları için adaletin tahakkuku gerekmektedir. Çünkü insanlar ihtiyaç duydukları şeylere sahip olmak isterler ve yakınında bulunana zorbalıkla sahip olmak isterler. Bu durumda “cevr” ortaya çıkar. Ancak “adalet”, sınırlı bir kesim veya sınırlı ilişkiler için geçerli, yani “cüzî” bir şey olmayıp tahakkuku için küllî kanunların olması gerekmektedir. İşte bu kanunlar “şeriatların ilmi”nden (ilmü’ş-şerâi) ibarettir. Bu kanunlar ise fizikî dünyada olduğu anlamda mevcut olmayıp “vaz” ile varlık kazanmaktadır. Adaletin kendisine bağlı olarak gerçekleşeceği kanunları vaz’ edenin hatadan masun bir şekilde bu işi yapması zorunludur. Hatadan korunmuş olan kanun koyucu ise “şâri”dir. Diğer taraftan, bir kanun ne kadar doğru olursa olsun, onun kabul görmesi ve ona itaat edilmesi, onu vaz’ eden iradenin kendinde itaate müstahak olması ve bununla mümtaz olması gerekmektedir. Bu noktada itaate layık en yüksek irade ilâhî irade olduğu için, yanılmaz ve kaynağı gereği itaate en fazla müstahak olan iradenin ilâhî irade olması gerekmekte, bu da ancak mucizelerle desteklenmiş bir resul tarafından insanlara bildirilmektedir. Netice itibarıyla, insan türünün varlığı diğerleri ile yardımlaşma ve dayanışmaya; bu ise bir taraftan iletişime, diğer taraftan iletişimi ve insanlar arasındaki muamelelerin adalet içerisinde tahakkukuna, bu da doğru ve geçerliliğini kaynağından alan bir kanun düzenine bağlıdır.⁴⁵

Teftâzânî’nin burada kısaca tasvir edilen toplum ve düzen tasavvuru, iki ayrı “emr” ile temellendirilen iki ayrı varlık alanının örtüşmesi ve buluşması anlamına gelmektedir ki, Osmanlı’daki “ilim” ve özellikle “şer’î” ilim anlayışının gerisindeki “felsefî esasa” işaret etmesi açısından oldukça önem arz etmektedir. İki ayrı “emr” söz konusu olduğunda kastedilen; biri varlığın, diğeri değerlerin kaynağı olan “emir”dir ki, bu husus özellikle Abdülazîz el-Buhârî tarafından geniş bir şekilde ele alınmıştır. Abdülazîz el-Buhârî, Pezdevî’nin

45 Teftâzânî, *el-Mutavvel* (İstanbul: Muharrem Efendi Matbaası, 1308), s. 6-7.

Usûl'üne yazdığı ve Osmanlı medreselerinin bir kısmında okutulduğunu bildiğimiz *Keşfü'l-esrâr*'ında emir ile ilgili meseleyi genişliğine ele alırken, hem varlığın ortaya çıkması hem de varlığın devamı anlamında varlık düzeninin Allah'ın emrine bağlı olduğunu vurgularken, iyi ve kötünün tayininde asıl itibarıyla Allah'ın emrine bağlı olduğunu; dolayısıyla Allah'ın emrinin hem varlık hem de değer kaynağı olduğunu ifade etmiştir. Bu husus özellikle Osmanlı'daki düzen tasavvuru söz konusu olduğunda, ayrı bir önem arz etmektedir. Varlık alanlarının birbirinden tefrik edilmekle birlikte, her şeyin yine Allah'a bağlı olarak tahakkuk ettiğinin vurgulanması, akîdevî açıdan önemli olduğu gibi, akîde ile bağlantısı olmasıyla birlikte Osmanlı'daki gidişatın anlaşılması, yenilikler karşısında takınılan tavırların anlaşılması vs. gibi birçok meseleyi daha iyi anlama imkânı ortaya çıkacaktır.

İki ayrı “emr” yaklaşımı, İbn Haldûn'da da önemli bir yer tutmaktadır. Bu yaklaşım şekli anlaşılmadan, mesela İbn Haldûn'un “Allah, emrini mülk ile kemale ulaştırır” ifadesini anlamak mümkün değildir. Buradaki “emr”in ne olduğu ve niçin Allah'ın emrinin kemale ulaşmasından bahsedilebildiği soruları İbn Haldûn'un bu düşünce ile irtibatı kurulmadan cevaplanamaz gibi gözükmektedir. Diğer taraftan İcî'nin “her şeyin kemale matuf olarak mevcut olduğu” düşüncesi de burada hatırdan tutulması gereken bir hususu işaret etmektedir.

el-Mutavvel'in Türkçe tercümesi olan *en-Nef'u'l-muavvel fi tercemeti't-Telhîs ve'l-Mutavvel*'de aynı yerler şu şekilde tercüme edilmektedir:⁴⁶ “Cenâb-ı müellif bu fıkrada niam-ı ilâhiyyenin bazıları olan talim-i beyânı tasrîh ile nev-i benî âdemin bekâ-yı nev'inde muhtaç oldukları şeyin gıdâ ve libâs ve mesken ve def-i müezzîyât emsâli usulüne kasd-ı işâret eylemiştir. Ve bunun beyân-ı icmâlîsi (:) çünkü ebnâ-yı beşer ‘medeniyân bi't-tab'ı', yani sair behâim gibi ale'l-infirâd yaşayamayıp min ciheti't-taayyüş temeddüne muhtaçtır. Ve ‘temeddün’ mahall be-mahall akd-i cem'iyet ederek gıdâ ve libâs ve mesken emsâli havâic-i zaruriyye-i beşeriyelerinin tedarikinde yekdiğere teâvün ve müşâreketten ibarettir. ‘Teavün’ ise her şahıs sahibine mâ fi'z-zamîrini ta'rife mevkuûf olup ve turuk-ı ta'rîfden işâret ma'dûmât ve ma'kûlât-ı sırfaya gayr-i vâfi ve kitâbet de âlât ve harekât-ı gayr-i zarûriyyeye ihtiyâcât sebebiy-

46 Bu ifadeler İbn Haldûn'un *Mukaddime*, I, 332-33'teki ifadeleri ile mukayese edilebilir. Her ne kadar bu sayfalarda İbn Haldûn “fukahâ”dan bahsediyorsa da -muhtemelen burada söz konusu olan fukaha İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ına şerh ve hâşiye yazan İcî ve Teftâzânî'dir. Çünkü onlar burada İbn Haldûn'un ifadelerine benzer ifadeler kullanmaktadırlar. Ancak İbn Haldûn fukahanın tavrını yeterli bulmamakta; kendisinin geliştirdiği yeni ilmin fikhın bir fer'i veya bir türü olmadığını, bir “hikmet ilmi” olduğunu söylemektedir. Bu husus, onun fukahadan veya fikihtan istifade etmediği anlamına gelmez; sadece geliştirdiği yeni ilmin fikh değil, bir metafizik olduğunu gösterir.

le yûsr ve suhûlet müntefî olduğundan Cenâb-ı Bârî nev'-i insâna inâyet-i ta'lîm-i beyân yani delâlet-i vaz'iyeye ile mâ fi'z-zamirini mu'rib ve muzhir olan mantuk-ı fasîh ihsan buyurmuştur. Ve bu ictimâin intizâmı ancak mâlik oldukları eşya-yı fâzılanın yekdiğerden ahz ve mübâdelesıyla ve bu vetirede de cereyan-ı muâmele ise ittifâk kerde-i ikfâ olan adl ve istivânın vücûduyle olup ve illâ her şahıs muhtaç olduğu şeye iştihâ ve mâni' ve müzâhim olanlara gadab ve izdirâ ederek cevri ve taaddî vukûuyla esâs-ı içtimâ ve muâmelât rehîn-i tefrika ve tevhit ve bu delil beyin-i aklî ile beyne'n-nâs vücûd-i adl ve istivâya lüzûm derece-i sübûta karîn olur. Ve adl cüz'iyât-ı gayr-i mahsûreye mütenâvil olmayarak belki anıniçün kavânîn-i külliyyeden ehemmiyet ve bu kavânîn-i adliyye ise ilm-i şerâyiden ibâret idüğü gayr-i mübhemdir. Ve işbu kavânîni hatadan masûn olarak ala mâ yenbegî takrîr edecek bir vâzî'dan elzem ve bu dahi şâri'-i A'zamdır. Şâri' ise inkıyâd ve itâat-i enâma istihkâk ile mümtâz ve müstebid olması emri lâ bûd olup bu istihkâkın takarrürü ise ancak şeriatı min indillâh teâlâ aldığına delâlet edecek âyât yani mu'cizat-ı beyyînâta rehîn ve Peygamberimiz aleyhisselâtu ve's-selâmın 'alâ mucizâtı fârik-ı hak ve bâtil olan Kur'ân-ı mübîndir."⁴⁷

İbn Haldûn *Mukaddime*'de Teftâzânî'nin adını zikretmeden, fukaha ve ulemaya nispet ederek benzer şeyler söylemektedir. Özellikle fukahanın hangi vesile ile toplum ile ilgilendiğine işaret ederken kullandığı ifadeler, epeyce Teftâzânî'nin yukarıda zikredilen ifadelerini andırmaktadır. Bu ifadeler yine bir Osmanlı âliminin, Pîrîzâde'nin tercümesi ile şöyledir: "Ve kezâlik usûl-i fikhî ilminde nâsın tekellüm ettiği lügatleri ispat siyâkında ulemâ-yı fenn-i usûl dediler ki çünkü tavâ-yîf-i benî âdem tahsîl-i kuvvet ve kesb-i meâş ile hayat ve bekâlarında birbirlerine muâvenete muhtâc oldukları cihetle vech-i arzda ictimâa mecbûl olmalarıyla kalblerinde muzmar olan murad ve maksudlarını birbirlerine ifade ve tefhîm iktizâ edüb beher hâl ağrâzlarından bir şey ile ta'bîre muhtâc olmuşlardır. Eğer ahraslar ve bî-zebânlar gibi işârât-ı muhtelifle ile muradlarını edâ etseler cümle a'zâ ve cevârihlerini tahrîk ile suûbet mukarrer ve ehaff-ı a'zâ olan lisânı isti'mâlde suhûlet muhakkak olmağla elfâz-ı muhtelifle ve ibârât-ı mütenevvia ile murâdlarından ta'bîri ihtiyâr edüb her tâife muhârebe ve mükâlemelerinde bir dürlü lügat ile tekellüm ettüler deyû lügât ve elfâzın vücûd ve sübûtunu beyân eylediler ve bu beyânda nev'-i beşerin rûy-i arzda ictimâ üzre sükûn ve ikâmetlerini medâr eyleyüb bizim kitâb-ı evvelde zikr edeceğimiz ilmin mevzûuna işaret eylediler."⁴⁸ Epeyce şerh unsurları ihtiva eden bu ifadeler ile Teftâzânî'den iktibas ettiğimiz ifadeler

47 Abdünnâfi İffet, *en-Nef'u'l-mu'avel fi tercümeti't-Telhis ve'l-Mutavvel* (Saraybosna: Bosna Vilâyet Matbaası, 1290), I, 25-26.

48 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 332; Pîrîzâde, s. 44-45.

arasındaki benzerlik gayet açıktır. Ancak İbn Haldûn'un yaklaşım şekli ile Teftâzânî'nin yaklaşım şekilleri arasındaki benzerlik yanında farklı unsurlar, daha doğrusu çok esaslı "farklı bir unsur" vardır ki bu husus, üzerinde biraz durmayı gerektirecek kadar önemlidir. Bu hususa -bu farkın siyaset anlayışı ve devletin mahiyetinin algılanmasında ortaya önemli neticeler çıkarması sebebi ile- burada kısaca işaret etmek uygun olacaktır. Bu nokta İbn Haldûn'un fukaha ile irtibatını gösterdiği gibi, İbn Haldûn'un farkında olarak kendi yaklaşım şeklini fukahanın yaklaşım şeklinden nerede ayırdığının önemli bir ipucunu da vermektedir. Bu esaslı fark, fukahanın "beyan"a dayandırdıkları toplumsal hayatı, İbn Haldûn'un "asabiyet" ile temellendirmesidir. Bu husus, biraz daha esaslı bir şekilde kazanılacak olursa, bizim bugünümüz açısından da önemli neticeleri ihtiva etmektedir. Burada kısaca İbn Haldûn'un yaklaşım şekli ile bir taraftan Teftâzânî'nin diğer taraftan da Teftâzânî ile İbn Haldûn ve felasife arasındaki müşterek ve muhtelif konulara da işaret etmek gerekmektedir. İbn Haldûn asabiyete ve buna dayanan "güce" (kuvve) özellikle işaret ederken, Teftâzânî'de vurgu daha çok "beyan"adır. Felasifede ise (Fârâbî ve İbn Sînâ'da görülebileceği gibi) vurgu esas itibarıyla "sünnet"edir.⁴⁹ Bu vurgu cihetleri, bu düşünürlerin toplumun teşkil tarzını (organizasyon ilkesi, teşekkül ilkesi) nerede gördüklerini de ifşa etmeleri açısından önem arz etmektedir.

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, düşüncedeki süreklilik açısından bakıldığında, klasik metafizikten toplum metafiziğine geçiş, bunlar arasındaki uçurumun büyüklüğünden dolayı, aracısız ve öncüsüz bir şekilde gerçekleşemeyecek kadar zordur. Buradaki zorluk, tarih ve toplum ile metafizik arasında kurulması söz konusu olan alanın nasıl kurulacağı sorusuyla ortaya çıkmaktadır. Bu sorunun hangi "sorun"u dile getirdiği üzerinde durmadan önce, bu aracılığın hangi noktadan çıktığını ortaya koymak, daha sonra da niçin klasik metafiziğin toplum alanına tatbikinin -özellikle ilk defa yapılması söz konusu olduğunda- düşünülmesi zor konular arasında bulunduğunu, İbn Haldûn'un teşebbüsünün kıymetini ve düşünce tarihindeki yerini gereği gibi görebilmek için gereklidir. Burada Teftâzânî'nin altını çizdiği husus, insanın varlığının devamı için bazı zorunlulukları iradesi dışında, yani zorunlu olarak tahakkuk ettirmesidir. Bu, insanın varlığının devamı ile toplumsal hayat arasında zorunlu bir ilişki olduğunun fark edilmesi anlamına gelmektedir. Eğer iki şey arasında birinin olması hâlinde diğerinin de olması gerekiyorsa, aralarında bir illiyet ilişkisi olduğu ve illiyet ilişkisinin de zorunlu bir ilişki olduğu, yukarıda işaret edildiği gibi, klasik metafiziğin en önemli yapı taşlarından biridir. İnsanın

49 İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlâhiyyât*, s. 452 (kuvvet sahibi olmanın meşruiyet için yeterli olmadığı tezi için).

varlığı ile toplumsal hayat arasında zorunlu bir ilişki olduğunu söylemek, metafizik ile toplum arasında önemli bir bağ kurmak anlamına gelmektedir. Yani metafizik ile toplum arasında o güne kadar kurulmamış olan bağın önemli bir unsuru, Teftâzânî tarafından kurulmuş olmaktadır. Bu metafizik bağ kurulmakla birlikte, zorunluluk ilişkisi sadece buraya kadar sürdürülmekte; bundan sonra toplumsal hayatın devamı, insanlar arasındaki iletişime (beyan) bağlanmaktadır. Burada beyan denilirken, sadece insanlar arasındaki iletişim değil, bunun yanında kendisi bizzat beyan olan Kur'an ve sünneti ve bunlara dayalı olarak gelişen bütün dinî ilimleri de düşünmek gerekmektedir. Toplumsal hayatın devamının beyana bağlanması, beyanın mahiyeti gereği, beyanın kendisini zorunlu olarak kabul etmekteyse de bunun muhtevasını adaletin tahakkukuna, adaletin tahakkukunu da vahye ve peygamberliğe bağlamaktadır. Adaletin tahakkuku ile vahiy arasında kurulan bağ, vahyin lisanî olması itibarı ile, yine beyana müracaatla çözülebilecek bir yaklaşım şeklini birlikte getirmektedir. Yaşamak beyana bağlı olduğu gibi, gereği gibi yaşamak da beyana bağlı bir hâle gelmekte; mutlak hâkim müşahhas insanlar veya gruplar değil, müşahhas insanların veya grupların iradî olarak kendisine ittiba etmek zorunda oldukları hitap (beyan) olarak görülmektedir. Burada dikkat çeken husus, toplumun müstakil bir varlık olarak değil, sadece insanların birbirleri ile ilişkilerinin bir görünüşü olarak algılanması ve son merci olarak bu ilişkilerin varlık sıfatına uygun kabul edilmeleridir. Toplum denildiğinde sadece ilişkilerin düşünülmesi, kendisi ile birlikte bu ilişkilerin nasıl gereği gibi yapılabileceğine bakılmasını getirmekte; böylece ahlakî da içine alan fikhın, toplumsal düzenin kendisine bağlı olduğu ilkeler hâline gelmesini sağlamaktadır. Kısaca fukahânın meseleye bakışında ortaya çıkan husus, İbn Haldûn'un haklı olarak işaret ettiği gibi, toplumu bir varlık, müstakil bir konu olarak görmeyerek sadece insanların davranışlarında nelere uymaları gerektiğini ortaya koyan, bu anlamda normatif bir tavrın geliştirilmiş olmasıdır. İbn Haldûn'un fukahâdan ayrıldığı en temel husus, onun toplumu müstakil bir varlık kabul etmesi ve buradan hareketle toplumsal hayatta asabiyeti en esaslı unsur olarak ön plana çıkarmasıdır.

Kısaca denilebilir ki İbn Haldûn, klasik metafiziğin yaklaşım şekli ile toplumu bir varlık olarak görmüş, bu konuda Teftâzânî tarafından ifade edilen irtibatı daha da genişleterek, insan-toplum-ahval arasında zorunlu ilişkiler bulunduğu tezine dayanan bir toplum metafiziği geliştirmeye teşebbüs etmiştir.

Multi-Dimensional Functions of Ottoman Poetry

Vildan Serdaroğlu*

Ottoman poetry has been generally recognized as a literary corpus and assessed with aesthetic and literary criteria within its own limits. However, according to recent studies it has multifunctional features that relate to many arts. Ottoman poetry increased its own function by serving other arts and fields to the same extent that the political and economic success affected artistic inclinations during the sixteenth century. In particular, literary texts that were inscribed on architectural monuments, artistic works in themselves, both increased the aesthetic features of the edifice and made contributions to the field of history and art history by adding literary, artistic, historical and biographical richness and value. This is the multifunctional aspect of Ottoman poetry. Chronograms, epigraphs and inscriptions, which are the intersections of poetry and architecture, are essential examples of this multifunctional feature. This study aims to examine the multidimensional functions of poetry as reflected in the inscriptions, epigraphs and chronograms that have been engraved on architectural monuments, such as mosques, fountains, hospitals, baths, tombs, shrines and gravestones. Since this study focuses only on the 16th century, it will make contribution to the few number of works that have been written in this field, in which literature meets architecture, which to date have been mainly concerned with later eras, like the 17th, 18th and 19th centuries.

Key words: Ottoman poetry, architecture, chronograms, inscriptions, epigraphs.

Literary Representations on Architectural Structures: *Chronograms, Epigraphs and Inscriptions*

To date, Ottoman poetry has been known generally as a literary corpus and assessed with aesthetic and literary criteria within its own limits. However, studies carried out over the last decade show that it has multifunctional features that relate to the other arts with which it has been placed. Ottoman poetry was one of the most powerful literary media in sixteenth century-Istanbul and formed a mutual relationship with other arts, in particular with architec-

* Ph.D., İSAM. I wish to thank Turgut Karabey, Orhan Kemal Tavukçu and Aylin Pektaş who made special contributions to the chronogram calculations.

ture.¹ In the same way that the political and economic success effected artistic inclinations in many ways during the sixteenth century, Ottoman poetry also increased its own function by serving other arts and fields. In particular, literary texts which are inscribed in architectural monuments, artistic works in themselves, both increased the aesthetic features of the edifice and made contributions to the field of history and art history by adding literary, artistic, historical, biographical richness and value. This is the multifunctional aspect of Ottoman poetry. Chronograms, epigraphs and inscriptions, which are the intersections of poetry and architecture, are essential examples of this multifunctional feature. This study aims to examine the multidimensional functions of poetry as reflected in the inscriptions, epigraphs and chronograms that are engraved on architectural monuments, such as mosques, fountains, hospitals, baths, tombs, shrines and gravestones. A contribution will be made to other studies done in this field by showing how literary texts are represented on the architectural structures; in addition the importance of these texts for understanding the significance of edifices, in particular, and using them as sources for literary and architectural studies in general will be mentioned. Despite the fact that a few works have been written in this field where literature meets architecture, these are mainly concerned with later times like the 17th, 18th and 19th centuries², whereas this paper focuses on 16th century. Also, in a study carried out on the work of Sinan during the reign of Suleyman the Magnificent³ there are many examples of *kitabe* text, but no literary value has been given to these. In this paper, the meanings of the poems are given in order to illustrate their function.

The Art of Writing

The art of writing is the main and most significant component of decoration in Islamic art.⁴ Almost all architectural edifices have different forms of

1 For the relationship between architecture and poetry in the 16th century see Vildan Serdaroğlu, "When Literature and Architecture Meet: Architectural Images of the Beloved and the Lover in Sixteenth-Century Ottoman Poetry", *Muqarnas, an Annual on the Visual Culture of the Islamic World*, 23, (2006), 273-287.

2 See Günay Kut, Hatice Aynur, "İstanbul'un Mimarî Yapılarından Kitabe Örnekleri", *Prof. Nihad M. Çetin'e Armağan*, (İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi, 1999), pp. 63-96; Hatice Aynur, Hakan T. Karateke, *II. Ahmed Devri İstanbul Çeşmeleri, 1703-1730*, (İstanbul : İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 1995.)

3 See İ. Aydın Yüksel, *Osmanlı Mimarisinde Kanuni Sultan Süleyman Devri: (926-974/ 1520-1566)*, (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 2004.)

4 For a discussion on the importance and development of calligraphy in Islamic art and civilization, see Sheila S. Blair and Jonathan M. Bloom, "Art and Architecture, Themes and Variations," *The Oxford History of Islam*, ed. by. John L. Eposito, (New York: Oxford University Press, 1999), pp. 215-268.

literary texts carved either on the inner or outer surfaces. Each monument carries a certain type of text in accordance with its function and symbolic meaning. For instance, the Qur'anic verses, which are used for religious buildings, are very carefully selected to match the particular situation. These texts can provide clues about the significance of a particular building and the meaning of that edifice.

Why would an architect feel an urge to decorate his work of art with a literary text? Is it simply a way of decoration? Or should these literary texts be given more meaning? The examples given in this study are approached from the view that the literary texts might present interesting information about the concept that lay behind the building itself. In other words, literary texts intensify and immortalize these architectural works by adding literal and spiritual dimensions to the historical one. The aim of an architect, whose role is indisputably central in creating monuments, is not only to create a functional building which serves the immediate purposes of the patron, but also to create an aesthetic as well as a functional structure that should please both the body and the spirituality of the spectators with the idea that beautification helps the building to become monumentalized. Only after refining the monument adequately the author of the edifice can leave it in the hands of immortality. Literary texts are the ways of expressing the architects' desire to attain the immortality of the edifice.⁵ Examining literary texts on buildings gives us an insight as to how different arts were combined in the 16th century setting, as well as helping us to better understand the religious and literal associations of such buildings. For example, the great Ottoman architect Sinan describes how and why the Süleymaniye Mosque, which is one of most important of the immortal Ottoman architectural edifices, if not the most important one, was decorated with verses and other texts after the completion of the main structure.

Finally, the largest dome was finished and the other parts were advancing. Hasan Karahisari,⁶ who was the Mecca of calligraphers, inscribed the verse "*Allahu yumsiku's-semevati ve'l-arz*"⁷ in a very beautiful calligraphy, hoping to leave it there forever. Additionally, different inscriptions (*kitabe*) were placed over each gate. These inscriptions were prepared by the most talented calligraphers and then

5 For further information see Michael Rogers, "The Arts under Süleyman the Magnificent", *Süleyman the Second and His Time*, ed. by. Halil İnalçık and Cemal Kafadar, (Istanbul: ISIS Press, 1993), pp. 257-294.

6 Ahmed Karahisari (d.1556) For the works of Karahisari in the Süleymaniye Complex, see Uğur Derman, "Kanuni Devrinde Yazı Sanatımız", *Kanuni Armağanı*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1970), p. 277.

7 The Qur'an (35/41)

engraved by engravers and inscribers on stone, in order to leave a page in time which flies like the wind.⁸

Sometimes architects were not satisfied with only engravings of literary texts on the surfaces of their architectural creations, but completed the experience by writing about it in separate literary texts. In explaining the reason d'être for his tract on architecture, Sinan was reported to have said to the poet Saî (d. 1595) that he wanted to combat mortality by recording his experience in a separate literary work. Upon this request, Saî, a poet and muralist,⁹ helped him make his monuments immortal.

I am very old now. But I do not want my works to be forgotten in the passing of times like scattered leaves before the wind, and I want to be remembered with my good deeds. Would you write what I narrate?¹⁰

Either because of the desire of the architects, or the will of the poet there were also many occasions when poets produced poems and prose to praise and describe the monuments. It seems that the architect tended to ornament his work with Qur'anic verses, hadiths and poems.

In this study, I will discuss the function and significance of the inscriptions and chronograms in Ottoman culture and provide examples from different kinds of monuments.

Writings on and for Monuments in Turkish Literature: Inscriptions

The writings that are made by carving or engraving or making relief on marble, stone, wood, tile or metal slabs (pieces) on inner or outer walls of buildings are called inscriptions.¹¹ The discipline, which analyzes inscriptions,

8 Sâî Mustafa Çelebi (d. 1595), *Yapılar Kitabı: Tezkiretû'l-bünyan ve Tezkiretû'l-ebniyye: Mimar Sinan'ın Anıları*, -faximile-translation-critical edition, Hayati Develi; translation from Ottoman Turkish into modern Turkish, Samih Rifat-; introduction, Doğan Kuban, (Istanbul: Koçbank, 2002).

9 According to the biographer Riyazi, Sâî had a divan. (Haluk İpekten et al), *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988), p. 414; Kınalızade, another biographer introduces Sâî as a poet and muralist (*nakkaş*) and sees him as one of the most talented artists, and praises his works thus: "He is from Istanbul and his name is Mustafa. He is Mâni the second (Mâni-i sâni) in engraving and Erjeng was inspired by his engravings and drawings; all the designers of China were filled with admiration and praised him with thousands of words of admiration; when someone sees the works of his brush, they have faith in God, raising his finger like a pen." See Kınalızade Hasan Çelebi, *Tezkiretû's-Şuara I*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1978), pp. 441-442.

10 Saî, *ibid.*, p.24

11 For the definition and history of inscriptions, see F.T. Dijkema, A Alpaslan, "Kitabet", *E²*, CD version; and Ali Alparslan "Kitabe", *TDVİA*, vol 26, pp. 76-81.

is called epigraphy and was first studied in the West in the 19th century.¹² There are distinctive motifs used to decorate works of art and architecture in the Islamic geography and these are invaluable sources for history, art history and literature. In Islamic culture in general, writing is an ever-present feature of art and architecture because of its sacred importance.¹³ In order to understand an architectural monument, as Gülrü Necipoğlu argues, one should be aware of several interacting layers of meaning. One of the layers is inscription, because both profane and religious messages are interwoven in the inscriptions to communicate the patron's worldly and heavenly desires.¹⁴ I would like to add the poetical dimension of inscriptions to this analysis, as they are composed of one of the most powerful literary medium of the time, poetry. In other words, inscriptions reflect the literary culture of a particular time, as well as its artistic, ideological and historical culture.

Inscriptions on the monuments contain descriptions of the architect or patron of the building – his different features, as well as the respect felt for him and his status. Also they are nonfigurative elements that replace icons, which cannot be used on Islamic monuments.

If we follow the classification of Dijkema and Alparslan, inscriptions can be divided epigraphically into three categories in the Ottoman geography: commemorative inscriptions, pious inscriptions, and epitaphs. These are categories classified in accordance with the nature of buildings. The most important of these, both from the historical and the artistic point of view, is the first, which includes inscriptions or *kitabes* that commemorate the constructions or restorations of public buildings such as mosques, fountains, sebils (drinking fountains), and, in later times government buildings such as offices, hospitals, schools, and barracks.¹⁵ The history of Turkish inscriptions dates back to the 8th century during the Göktürks reigned in Mongolia. The gravestones of three Turkic rulers, which are known as Orkhon monuments, have the first inscriptions to be discovered by scholars. These inscriptions were written in both Turkish and Chinese and provide us with many clues about the Turkic life at that time. Although they are not to be considered as literary texts, they have some

12 This study is by Berchem, a Swiss historian who examined Islamic inscriptions by subdividing works geographically such as Egypt, Syria, Asia Minor, and Anatolia. Blair, *Islamic Inscriptions*, (New York: New York University Press, 1998), *ibid*, p. 13.

13 Sheila S. Blair, *ibid*, p. 3.

14 Gülrü Necipoğlu Kafadar, "The Süleymaniye Complex in Istanbul: An Interpretation," *Muqarnas, An annual on Islamic art and architecture*, 3, (1985), pp. 92-117. The interacting layers are functional, connotative (i.e. cultural associations and myths), formal (architectonic) and literal (inscriptions). p. 92.

15 There are many different ways of categorizing inscriptions. They can be divided linguistically, historically, geographically or typologically.

literary clues like idioms, etc. As after the advent of Islam the Arabic language affected Turkish people both religiously and culturally from early Anatolian-Turkish history, inscriptions on buildings proliferated, both in content and style. In the beginning Arabic was the common language for writing monumental inscriptions. In medieval times, however, Persian was added to Arabic, as it had been seen in monumental inscriptions in Iran. During the Ottoman Empire, Arabic, Persian and Turkish were the languages used in inscriptions.

Turkish inscriptions began to be seen around the 15th century and they spread to monuments in the 16th century. This age is also known as the zenith of literary works, and poetic inscriptions began to be found on monuments at this time.¹⁶

The pious inscriptions, on the other hand, contain passages from the Qur'an and sayings of Prophet Muhammad, as well as and pious phrases like the ninety-nine beautiful names of Allah, or those of the four great caliphs, as well as prayers and poems. These were engraved for the most part on religious buildings and often were more numerous with a longer format than commemorative ones. In general, *Ayah-al Kursi* (2/255) is inscribed on sultanic mosques. The reason for this is that the word "*kursi*" symbolizes God's power, strength and knowledge. It also means the "sultan's throne". *Kursi* is the platform of the throne and thus it is associated with sovereignty, the sultanate, honor and loftiness.¹⁷

Epitaphs are inscriptions on a tomb or a grave in memory of the one buried there which are brief statements commemorating or personifying the deceased person.¹⁸

16 Sheila S. Blair, *ibid.*, p. 25. For more information, see F.T. Dijkema, A. Alpaslan, "Kitabet". "During the early Ottoman times, the general tradition was followed for the writing of inscriptions in Arabic. The earliest inscription in Turkish is perhaps that of the *madrasa* of Yakub Celebi (1411) in Kütahya (İsmail Hakkı Uzuncarşılı, *Kütahya Şehri*, (Istanbul: Maarif Vekaleti, 1932, p. 79); later, especially from the end of the 16th century, this came to be the language in most of the commemorative inscriptions and epitaphs. The reason for this rather radical change was perhaps an increase in the prestige of Turkish vis-a-vis Arabic following the Ottoman occupation of the Arab lands in the 16th and early 17th centuries. Interestingly, the Arabic inscriptions are mostly prose, whereas the Turkish ones are usually verse. The wording of the Arabic prose inscriptions closely follows the models of the Mamluk and earlier Arabic epigraphy of Egypt and Syria. In most commemorative verse inscriptions, both those in Arabic and those in Turkish, the dates of the events commemorated are not expressed in figures or words, but hidden in the chronograms." EI² CD version.

17 Murat Sülün, *Sanat Eserine Vurulan Kuran Mührü*, (Istanbul: Kaynak Yayınları, 2006), p. 29.

18 F.T. Dijkema, A Alpaslan, "Kitabet", EI² CD version.

One should always keep in mind, however, that in many instances these are overlapping categories. That is to say, a pious inscription can be a commemorative one, or an epitaph could be a pious one. In the broader sense, all of these inscriptions can be considered literary texts through which architecture and literature are joined.

1. Commemorative inscriptions: *kitabes* with chronograms:

Commemorative inscriptions or *kitabes*, are engraved on buildings, mosques, fountains, tombs and other monuments, and usually on the front of the building.¹⁹ Almost all the monuments have a *kitabe*, which contains a literary text that usually has been written in accordance with the *abjad* rules. In most literary traditions there appears to be at least a threefold value system assigned to letters: phonetic signs, semantic and numerical values.²⁰ When the letters are used numerically they have a special order known as *abjad* or *abujad*. *Abjad* is the method of numeration with letters of the alphabet in which the order of the letters is not considered and all their values are added together.²¹ *Abjad* is an acronym of the first four letters of the Arabic alphabet. According to *abjad*, the letters of the alphabet are put into eight groups: *abjad*, *havvaz*, *hutti*, *kalaman*, *sa'fas*, *qarashat*, *sakhkhaz*, *zazzagh*.²² *Abjad*, or numerology, is an essential part of *kitabes*, since most of the *kitabes* are written in accordance with the rules of *abjad*.²³ There are some interpretations of *abjad* that claim that these are the first letters of the names of sultans who lived in the city of Madyan during the time Prophet Shuab (Jethro) and that each letter tells of the creation of Adam and his expulsion from Paradise. However these references have not been substantiated.²⁴ As Farooqi puts it, "letters carry hidden meanings in literary languages, being at once a sign and intrinsic: the numeric and prophetic, the cryptic and esoteric and the historic

19 For examples of *kitabes* see Halil Edhem's pioneering work on the Trabzon monuments. Halil Eldem, *Trabzonda Osmanlı Kitabeleri*, Haz. İsmail Hacıfettahoğlu, (Trabzon: Trabzon Belediyesi Kültür Yayınları, 2001); and F. T. Dijkema, *The Ottoman Historical Monumental Inscriptions in Edirne*, (Leiden: E. J. Brill, 1977).

20 Mehr Asfahan Farooqi, "The secret of letters: chronograms in Urdu literary culture", *The Journal of Middle Eastern Literatures Edebiyat*, vol 13., no 2, 2003. p. 147.

21 Hatice Aynur, "Istanbul in Divan Poetry: 1453-1600", *Acta Viennensia Ottomanica: Akten des 13. CIEPO-Symposiums Comité international des études pre-ottomanes et ottomanes* (Selbstverlag: des Instituts für Orientalistik, 1999), p. 44.

22 Farooqi, *ibid.*, p. 158.

23 For a short evaluation of the *abjad* and examples see, İsmail Yakıt, *Türk-İslam Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1992).

24 Serkan Alkan İspirli, "Türk Edebiyatı'nda Tarih Düşürme Geleneği", *AÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 15, (2000), p. 79.

and commemoratorive”.²⁵ When a *kitabe* is an indication of the date of the construction or restoration of the building, it is called chronogram.

In later times, the letters were used with numerical values as a literary device, i.e. chrograms. The dates were embedded in the verse marking important occasions. Although Farooqi says that “chrograms were also important parts of the literary culture of Turkish, Persian and Urdu languages during the 17th and 19th centuries”²⁶, as it is shown in this study, they were widely used before that time as well.

Chronograms have been used for many ages for different purposes, such as passwords for sending special notes, naming a child, to indicate the date of writing for books and articles, in official records, and in different sciences such as physics, mathematics, astronomy, architecture, *jifr* and *wifq* sciences and mysticism. In the field of history *abjad* is used for specific cases, the ascension of a sultan, the birth of important people, their marriages, circumcisions or deaths, or important events like fires, floods, victories, conquests, or the construction of buildings.²⁷ Most instances show that chronograms are inscribed on monuments, but in some instances the chronograms are kept among the poet’s other literary collections and placed at the end of *divans*. In this study we will examine both types, regardless of whether they are found on monuments or written separately.

Chronograms can be made out of part or all of a Qur’anic verse, or from a prophetic tradition, or they could be a new poem. They can be as short as a hemistich, a couplet or indeed an entire poem, written in Turkish, Arabic or Persian. For example, while mosque and tomb *kitabes* could be written in Arabic, fountain *kitabes*, on the other hand, were written in Persian. Although chronograms are not that common in Persian or Arabic literature, they were the pioneering literary art in Turkish literature.²⁸ It is said that the first chronogram in Turkish literature dates back to the time of Mehmed II for the mosque he had built. The chronograms mentioned for this mosque belong to Hızır Bey (d. 1459), but before him Ahmedî (d.?) had some chronograms,²⁹ for example he had a chrogram for his book.³⁰ The oldest dates for the chrograms

25 Farooqi, *ibid.*, p. 147.

26 Farooqi, *ibid.*, p. 149.

27 İsmail Yakıt , *ibid.*, p. 40. For further information, see Yakıt, *ibid.*, pp. 40-61.

28 İspirli, *ibid.*, p. 79.

29 M. Kemal Özerin “Ahmet Paşa’nın Tarih Manzumeleri”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 10, (1960), p. 166.

30 Yaşar Akdoğan, *Ahmedi Divanından Seçmeler*, (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1988), p. 52.

are those recited for the Rumeli fortress, and the conquest of Constantinople.³¹ Since writing a chronogram is an artistic form that requires great talent, there are some poets, such as Saî (d.1596) or Kandî (d. 1555), who established their reputations as writers of chronograms. I would like to illustrate here how architectural buildings are dated by poetry in chronograms.

Mosques and masjids:

Apart from citadels and palaces, most Ottoman monumental architectural structures served religious or charitable purposes. Mosques could be monumentally massive to hold public prayers and Friday sermons, or they could be smaller masjids, where only daily prayers were held. The *kitabes* in which the name of the architect and the date of construction of the mosque and its function were listed were mostly in Arabic, and these are known as foundation inscriptions. The information about the date of construction, the reason why the building had been constructed, the person who constructed it, for whom it was constructed, as well as the date of restoration, if any, renders the edifice more valuable both for history and literature.

In Turkish literature there are many works that containing chrongrams, but there is only one devoted specifically to inscriptions: Şu'arâ-yı Eslâf Tevârih-i Manzûme (Istanbul University Library. Rare Works, No: 2508, 17b-19a.) This work is a specific *mecmua* containing 99 *kitabes* written for various mosques between the 15th and the 18th centuries by various poets. 99 *kitabes* suggest the 99 beautiful names of God. The mosques are located not only in Istanbul, but also in Baghdad, Belgrade and Mecca.³²

The *kitabes* on monuments are usually in Arabic, but sometimes they can be found in Ottoman Turkish and occasionally in Persian. For example, the foundation inscription of the Üç Şerefeli Mosque in Edirne was composed in Arabic and placed on the door that opens to the harem; this indicates both the beginning and ending date of the construction of the mosque.

Târiḡu bed-i zâlik fes'elhu 'ân (ruḡâmîn) (841/ 1437)

Târiḡu ḡatm-i zâlik yuḡbiruke (ḡayru mâ) (851/1447)³³

خير ما رخام

31 Yakıt , *ibid.*, p. 126.

32 Aksu, *ibid.*, p. 66.

33 Aksu, *ibid.*, p. 66.

“You can ask the date of the beginning of this building from Ruh'al emîn! The date of finishing will be told to you by he who has blessings upon him.”

The word at the end of each hemistich indicates the dates of the beginning and the completion of the construction in the *abjad* calculation. The inscription on the main door of the Kocamustafa Paşa Mosque is a supplication written also in Arabic and is a good example of the *kitabe* being suited to the purpose of the monument. The poet, writer and calligrapher İdris-i Bitlisî (d. 1520) composed the hemistich.

Rabbi evşil şavāben bānihā (897/1491)³⁴

رب أوصل ثواباً بانيها

“My Lord! Make the builder attain the Ultimate Truth!”

This statement fits the purpose of the building and its architect. The architect wanted to perform a good deed in order to receive blessings from Allah. One of the *kitabes* on the Şehzadebaşı Mosque dates the mosque and describes its purpose:

Göft pîr-i suhan be o târih

Ma'bedu ümmet-i Resûlin emîn (955/1543)³⁵

معبد أمة رسول أمين

“This is a place of worship for the community of the reputable Prophet.”

The Süleymaniye Mosque has many *kitabes*, as Sinan mentioned in his memoirs. Here the inscriptions were composed from selected verses, except for the foundation one. Even this still contains some Qur'anic verses. Sinan tells us that the most distinguished poets, calligraphers and inscribers of the time prepared the chronograms and calligraphies for the Süleymaniye Mosque.³⁶

Apart from these engraved inscriptions, there were also several other chronograms for the Süleymaniye, but these were not inscribed on the building. One of them reads:

34 Abdulkadir Özcan, “İdris-i Bitlisî“, *TDVİA*, vol. 21, pp. 495-498.

35 “This is a place of worship that belongs to the nation of a distinguished prophet.” See Ayvansarayî Hüseyin Efendi, Ali Satı Efendi, Süleyman Besim Efendi, *Hadikatu'l-Cevâmî': İstanbul Camileri ve diğer Dini-Sivil Mimari Yapılar*, Ed. Ahmet Nezih Galitekin, (İstanbul: İşaret, 2001), p. 54; Similiar inscriptions can be found on other works by Sinan, for example the Şemsi Paşa Mosque in Istanbul: “Oh Ulvî! When the invisible speaker sees he recites the chronogram. Let this place be the place of adoration for the people of Beloved Muhammad! (988/1580)“, Aksu, *ibid.*, pp. 69-70.

36 *Mimar Sinan ve Tezkiretül Bünyan*: by Suphi Saatçı; ed. Metin Sözen. (İstanbul: Film Televizyon Video Mtv, 1989), p. 71.

Kāle ʿabdun ʿābidun li-tārīḫihi
Maʿbedu lillāh ʿVescud vaḫtaribʿ(964/1557)³⁷

معبد لله واسجد واقتراب

“This is a place of worship for Allah. Prostrate yourself and be close to your God!”

Obviously this chronogram is from a Quranic verse.

Yahya Bey (d. 1582) composed another chronogram for this building:

Şāhib-i cümüʿa şeh Süleymān-ı zamān
Cāmiʿ-i bālā Teʿālallāh ʿaceb ʿālī binā (964/1557)³⁸

جامع بالا تعالی الله عجب عالی بنا

“The owner of Jumuʿah, the shah, the Sunni Süleyman of the time [built] a high and beautiful mosque.”

Here Sultan Süleyman is referring to the owner of the Jumuʿah prayer, meaning the legitimate champion of the religion of Islam. Stressing the Islamic role of the Sultan Süleyman, Necipoğlu writes, “Almost all the verses on the Süleymaniye Mosque emphasize the straight path of the Sharia to be followed by the orthodox believer and the ritual duties that distinguished the Sunni Ottomans from Shiite Safavids. Safavids were called infidels in some *fatwas* at that time. One of the reasons for this is that they disregarded communal ritual duties and Friday prayers.”³⁹ Suggesting King Solomon, Süleyman is referred to as “*Süleymān-ı zamān*” (the Solomon of his time) in this couplet. It is known that Sultan Süleyman renovated the wall around Jerusalem and then intended to renovate the Dome of the Rock, to which frequent allusions are made in passages of the Qurʿan where Solomon is mentioned; this was mentioned in his *waqfiya* and inscriptions on public foundations.⁴⁰

Many poets recited chronograms for the Süleymaniye Mosque: Hüdayî, Mekkî, Hamdî, Kandî, etc.

Hüdayî (d. 1570)

Lāyık ol cāmiʿa ola tārīḫ
Beyt-i Raḫmān ve maʿbed-i islām (964/1556-7)

بیت رحمن ومعبد اسلام

³⁷ The Qurʿan, (96/19)

³⁸ Ayvansarayı, *ibid.*, pp. 56-57.

³⁹ Necipoğlu, *ibid.*, p. 110.

⁴⁰ Necipoğlu, *ibid.*, p. 101,

“This mosque deserves the date this is the house of Rahman and prayer place of Islam”.

Mekkî: (d. 1789)

Didi târihîni anıñ Mekkî

Hâzâ câmi‘an Süleymân Hân (964/1556-7)⁴¹

هذا جامع سليمان خان

“Mekkî spoke its chronogram: This is the mosque of Süleyman Khan”

The Poet Tîğî (d. 1608) inscribed his *kitabe* of the Selimiye Mosque in Edirne in Turkish.⁴²

Yazdı Tîğî levh-i bâb-ı Cennete târihîni

Câmi‘-i şâh Selim‘ul-ğalb imâm-ı cemî‘-i dîn (982/1574-75)⁴³

جامع شاه سليم القلب امام جميع دين

“Tîğî wrote its date on the slab of the gate of the Paradise. [This is] the mosque of Sultan [Selim] who has a soft heart and is the imam of all religions.”

As can be seen in the example of the Yahya Bey Mosque in Edirne, the *kitabes* were not always short. For the completion of that building another poet Mecdî (d. 1590) composed the following poem:

Sâhib‘ul-hayr ya‘nî Yahyâ Beg/Kıldı bu mescid-i şerifi binâ

Yaptı anınla dâr-i âhîretin/Kıldı cennetde kendüye meva

Didi târihîni anıñ mecdi/Mescid-i hûb ve mecma‘-i a‘lâ (985/6/1578)⁴⁴

مسجد خوب ومجمع اعلى

“The benefactor, namely Yahya Bey, constructed this sacred mosque. He therewith built his dwelling in the hereafter and made himself an asylum in Paradise. Mecdî has recited its chronogram: ‘a beautiful mosque, a lofty place of assembly.’”

41 Aksu, *ibid.*, pp. 69-70.

42 Haluk İpekten et. al, *ibid.*, p. 506.

43 Yakıt, *ibid.*, p. 154.

44 F. T. Dijkema, *ibid.*, p. 60.

Fountains:

One of the most visible architectural monuments during the Ottoman Empire was the fountain, as they could be found in every corner of the city in different sizes.⁴⁵ There were pavilions, often very elegant in appearance, at the edge of the streets, where passers-by would be served with drinking water free of charge.⁴⁶ The *kitabes* on the fountains could be in Turkish, Arabic or Persian, like those on other architectural structures. Kitabes on fountains were mostly about water, which is likened to an elixir, or the Kawthar River in Paradise. The verses most frequently found on fountains are: “Their greeting will be: “Enter ye here in peace and security”.⁴⁷ “A fountain there, called Salsabil, upon them will be green garments of fine silk and heavy brocade, and they will be adorned with bracelets of silver; and their Lord will give to them to drink of a pure drink.”⁴⁸ Poetical inscriptions on fountains generally contain sets of words related to water and its power, such as “thirst”, “water”, “flow”, “fountain”, “water of life (elixir)”, “spirit (*can*)”, “abundance” and the like.

For instance, Ruhî (d. 1605) recited a chronogram for both the mosque and fountain of Abdülkadir-i Geylani in Baghdad:

İkisinün söyledi şevkle târihîni
Câmi'-i ehl-i du'â çeşme-i âb-ı hayât (995/1586-87)⁴⁹

جامع أهل دعا چشمه آب حیات

“He recited both of their chronograms: it is the mosque for the praying people and the fountain of elixir.”

Another example, the Kanunî Fountain in Büyükçekmece, which was built by Sinan, refers to the Kawthar River in Paradise:

Didi târihin anıñ ehl-i târih:
Yine aqđı cihâna âb-ı kevşer (974/1566)⁵⁰

ينه آقدي جهانہ آب كوثر

“The people of history recited its chronogram: The water of Kawthar flowed to the universe once again.”

45 For the fountains in Istanbul, see İbrahim Hilmi Tanışık, *İstanbul Çeşmeleri I*, (Ankara: Maarif Vekaleti, 1943).

46 Suraiya Faroqhi, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, (London: I.B. Tauris Publishers, 2000), p. 131.

47 The Qur'an, (15/46)

48 The Qur'an, (76/ 18, 21)

49 Aksu, *ibid.*, p.72.

50 Yakıt, *ibid.*, p.152.

In a study on the Edirne monuments, F. T. Dijkema cites examples of Ottoman monumental inscriptions that contain poetical details, such as meter. For example, on the sebil of Hasan Çelebi there is a Turkish inscription in poetic form, dating the completion of the *sebil* at 1588.

Şāhibu'l-ḥayr Ḥaşan Çelebi ibn-i Muştafā
Ḥayr için itdi sebili çün binā
Teşne-diller gelüben şu içeler
İdeler aña du'ā-yi 'ayr-i mā
Didi tārīhin idüp hātif du'ā

“Ve'l-‘aynan fihā tusemmā selsebilā” (996-7/1588)⁵¹

والعينا فيها تسمّا سلسبيلًا

“Since the benefactor Hasan Çelebi, the son of Mustafa, has built the *sebil* for the public good, let the thirsty of heart⁵² come and drink the water and pray for some blessing upon him. An invisible voice prayed and recited its chronogram ‘And indeed there is a fountain therein the name of which is Salsabil.’⁵³

Here the poet used a part of a Qur’anic verse to construct his chronogram.

Edirneli Nazmî also says:

‘Ali beg çeşmesi dil-cüy çeşme (951/1544)

علي بك چشمه سي دل جوي چشمه

“Ali bey fountain that is he art-captivating fountain!”

Hospitals:

In the Ottoman era, hospitals had a variety of titles, such as *daruṣṣifa* or *şifahane*, or sometimes *timarhane*. Hospitals that had been established for the mentally ill became to be known as *timarhane*. The *kitabes* of these buildings contain words that include the words *şifa* (recovery), *afiyet* (health), *tabib*, *hekim*, (doctor, physician), and the like. For example, on the main door of the Haseki Darüṣṣifa in Istanbul the inscription reads:

51 F. T. Dijkema, *The Ottoman Historical Monumental Inscriptions in Edirne*, (Leiden: E. J. Brill, 1977), p. 62.

52 The word *dil* has two meanings in here. It can also mean thirsty tongues. (VS).

53 The last hemistich is from the Qur’an, (76/18). The verse should read “A fountain there, called, Salsabil”. Two letters (ﺝ and ﺝ) should be added to complete the date. (VS)

Dār-ı şifā nāfi^c-i nās-ı cihān (957/1550)⁵⁴

دار شفا نافع ناس جهان

“This is the house of recovery which helps people of this world.”

On the main door of the Manisa Timarhane the inscription reads:

Suāl olunsa itmām-ı bināsı

Didi tāriḫ “maḳām-ı ‘āfiyetdür” (946/1539)⁵⁵

مقام عافیتدر

“When the completion of the building was asked (he) recited its chronogram: (This is the) place of health!”

It seems that the date of the completion of the building is mentioned by referring to its function as the “place of health.”

Baths:

Another of the principal buildings found in most mosque complexes were the public baths, called *hamam*. Bathhouses or *hamams* were either independent structures or connected to the mosque complexes. They were public places that were (and are) used not only for purposes of bathing but also for socializing. These buildings were highly common and endowed with an annual income to provide for their maintenance, using the same system as the mosques. An Italian traveler in the sixteenth century, Luigi Bassano da Zara, estimates that the mosques, baths and Greek churches in Istanbul and Galata numbered in the thousands.⁵⁶ The double baths (*çifte hammam*) had two separate entries, one for men and the other for women.⁵⁷

The inscriptions or chronograms on these buildings were concerned with the purpose of the building, like health and cleanliness, or they gave the date of building or the date of restoration. Upon the restoration of the Old Thermal Resort in Bursa, the poet composed the following chronogram.

54 Yakıt, *ibid.*, p. 147.

55 Yakıt, *ibid.*, p. 144.

56 For a detailed description of the public baths in the sixteenth century, see the description of the Italian traveler Bassano, Metin And, *Istanbul in the 16th century, The City, The Palace, Daily Life* (Istanbul: Akbank, 1994), pp. 242-243.

57 Celal Esad Arseven, *Türk Sanatı*, (Istanbul: Marif Basımevi, 1970), pp. 100-101.

Feyyâz-ı Zü'l-minenden erdi feyż-i 'inâyet
İtmâmına dendi târiḥ “ḳapluca oldu ta'mîr” (917/1511)⁵⁸

قپلوچه اولدي تعمير

“A bounteous gift and help came from Allah, Who is the Most Gracious; the chronogram is recited for its completion: The baths have been repaired.”

The Ayasofya Bath was another structure built by Sinan in Ayasofya Square in 1555 under the patronage of Hürrem Sultan. In the beautifully composed and engraved inscription, Hüdayî, the poet (d. 1570) likens the bath and its water to the rivers and gardens in Paradise.

Eger görmek istersen ravza-i Firdevs-i Rızvânı
Gelüb ḥammâm-ı Sultâna bul şafâ ile seyrânı
Revân olmuş içine Selsebîl u Kevşer ırmağı
Şâḳâhum Rabbuhum der içinde ol âbla lisânı
Hüdayî girdi gördi bâğ-ı 'Adniñ 'aynıdır âbı
Didi târiḥ ḥammâm-ı behişt-âbâd-ı sultânî (963/1555)⁵⁹

حمام بهشت آباد سلطاني

“If you would like to see the garden of Paradise, you should come to the bath of the Sultan and experience the happiness and the pleasurable trip there. It is as if the rivers of Salsabil and Kawthar flow into it, its tongue recites “*saqahum rabbuhum*” with the water. Hüdayî has gone in and seen that it is a garden of Paradise.”

Bridges:

The Büyükçekmece Bridge, one of the greatest achievements of Sinan, is built on the Büyükçekmece Lake. It consists of twenty-six spans and is one mile in length, running from north to south. It began to be built during the reign of Süleyman and was completed during the reign of Selim II. Hüdayî composed the chronogram.

Hâzret-i Süleymân kim aña /Şâh-ı râh ola sırâṭ-ı müştâḳım
Başladı bu ḥayrı olmadın tamâm/Ḳıldı 'azm-i süy-ı cennâatunna'îm
Geldi anı zıll-ı Hâḳ sultân Selîm/Etti tekmîl oldu bu cisr-i 'azîm

⁵⁸ Yakıt, *ibid.*, p.138.

⁵⁹ See Evliya Çelebi, IV: 380; İ. Aydın Yüksel, *Osmanlı Mimarisinde Kanuni Sultan Süleyman Devri, 1520-1566*, vol. VI., (Istanbul, Istanbul Fetih Cemiyeti: 2004), p. 175.

Dedi tārīḥin Ḥüdāyī ol zamān/Yapdı āb üzre bu cisri şeh Selām
(966/1558)⁶⁰

ياپدي آب اوزره بو جسري شه سلام

“Hazrat Suleyman, may the true path be his main road, initiated this deed, but he passed to Paradise before it was finished. Sultan Selim – the shadow of Allah came and completed this enormous bridge. Then, Hüdayi recited its chronogram: Sultan Selim built this bridge on the water.”

The bridge of Mustafa Pasha was built on the Meriç River. As it was completed at the time of its patron’s death the chronogram indicates the date of the death of Mustafa Paşa as well. It is a poetical chronogram, written by Gazali, who was also known as Deli Birader (d. 1535).⁶¹

Bildi merḥūm Muştafā Paşā
Köpridir filḥaḳīḳa bu dünyā
Yapdı bir köpri ḥarc idüp vārın
İde tā kim bu ma’nāya İmā
Göçdi merḥūm didiler tārīḥ aña
Köpriden geçdi Muştafā Paşā (852/1448)⁶²

كوپريدن گچدي مصطفا پاشا

“The late Mustafa Pasha understood that this world is a bridge indeed. He built a bridge, spending all he had in order to give this meaning. He - the deceased - passed away and some recited its chronogram: Mustafa Pasha has crossed the bridge.”

Such a chronogram does more of course than just mark the death of Mustafa Pasha or the completion of the bridge. It also reveals the mindset behind the construction of the bridge. By building a bridge for the service of mankind, the patron was thought to have successfully crossed the bridge to the next world. In Islam it is believed that there is a bridge in the Hereafter which everyone must cross to Paradise. It is thought that those who have performed sufficient good deeds will have no problems passing over this bridge. In the inscription, Deli Birader states that Mustafa Pasha has already crossed over the bridge.

As can be seen in many such monuments, in the sixteenth century Turkish had increasingly become the dominant language in inscriptions.

⁶⁰ Yakıt, *ibid.*, p.149.

⁶¹ Ayvansarayı, *ibid.*, p. 521.

⁶² Yakıt, *ibid.*, p. 125.

2. Pious Inscriptions:

Pious inscriptions may consist of verses quoted in whole or in part and their arrangement is sufficient to indicate the theological or judicial implications of the texts that are related to the context. For instance, a verse may be concerned with worship or charitable deeds (*sadaqah jariyah*) if it is found in a mosque; it may be about health if it is on a fountain; it may be about death if it is at the entrance to a hospital or on tombs or gravestones. On certain monuments repetition of formulae, such as “*al mülk lillâh*” “Dominion belongs to God”, can be seen. Ultimately this means that there is some form of devout reflection involved. Pious inscriptions can be examined in different categories. One consists of quotations from the Qur’an, hadiths or proverbs. Those can be found scattered in different places in mosques. On the domes of classical Ottoman mosques verses that describe the heavenly realm were chosen. One of them is: “It is Allah Who sustains the heavens and the earth, lest they cease (to function): and if they should fail, there is none - not one - who can sustain them thereafter: Verily He is Most Forbearing, Oft-Forgiving.”⁶³ Doorways, for example, are inscribed with verses such as “When ye have performed the prayers, celebrate Allah’s praises, standing, sitting down, or lying down on your sides; but when ye are free from danger, establish regular prayers: For such prayers are enjoined on unbelievers at stated times. We see the turning of thy face (for guidance) to the heavens: now shall We turn thee to a Qibla that shall please thee. Turn then thy face in the direction of the Sacred Mosque: Wherever ye are, turn your faces in that direction. The People of the Book know well that that is the truth from their Lord. Nor is Allah unmindful of what they do.”⁶⁴ Another inscription may be ten verses from the 17th surah.⁶⁵ Most of the Ottoman *mihirabs* (pulpits) have standard verses including “Right graciously did her Lord accept her: He made her grow in purity and beauty: To the care of Zakariya was she assigned.. Every time that he entered (her) chamber to see her, he found her supplied with sustenance. He said: “O Mary! Whence (comes) this to you?” She said: “From Allah. For Allah provides sustenance to whom He pleases without measure.”⁶⁶ Pious texts may be preferred for commemorative inscriptions. As was mentioned earlier, there is no clear-cut division between these categories. Hence, pious inscriptions can also act as commemorative inscriptions.

63 The Qur’an, (35/41)

64 The Qur’an, (4/103, 2/144)

65 The Qur’an, (17/ 91-111)

66 The Qur’an, (3/37)

In the 16th century there was a greater use of pious inscriptions compared to earlier times. Even the foundation inscription of the Süleymaniye Mosque has quotations from the Qur'an. "It was customary to write inscriptions in Arabic since Arabic is the language of Qur'an", Çulpan says when explaining why the inscriptions in the Süleymaniye Mosque were written in Arabic. The foundation inscription is on the wall of main gate close to the fountain. The text was prepared by the Sheikh-ul-Islam Ebussud Efendi and written by Hasan Çelebi, the student of Ahmet Karahisari.

The text consists of three parts: left, middle and right. The right part is the first one that mentions the mosque being built as a pious deed according to the desire of Allah, and describes the features of Sultan Süleyman; the second part mentions the genealogy of Sultan Süleyman, while the third part is dedicated to prayers for all of his royal ancestors. After these, the date of the mosque and the signature of Çelebi appear. In this part there are also some quotes from Qur'anic verses.⁶⁷ Other inscriptions are also from the Qur'an and give different descriptions of Paradise, according to where they have been put in the mosque. Thus, they not only provide basic religious reflections, but also give detailed associations with the heavenly world. For example, one of the main inscriptions in the Süleymaniye Mosque is inside the main dome. According to Saî, Hasan Karahisari put the verse⁶⁸ there so that it would stay there forever.⁶⁹ The dome of the mosque is associated with the sky,⁷⁰ while the gate entrances on the sides also carry inscriptions that depict these gates as gates of Paradise and the *şadırvan* (fountain) as flowing with Kawthar. The west gate, for example, contains a verse that says: "And those who feared their Lord will be led to the Garden in crowds: until behold, they arrive there; its gates will be opened. And its keepers will say: "Peace be upon you! Well have you done! Enter you here, to dwell therein."⁷¹ As has been mentioned in several sources, in general the inscriptions in mosques, in particular the Süleymaniye Mosque, describe Paradise.⁷² As with other arts, calligraphers also try to imitate the ideal place, that is, Heaven.

67 The Qur'an, (55/76), (2/125) and (22/26). Cevdet Çulpan, *Süleymaniye Kitabesi*, (Istanbul: Sümer Matbaası, 1966), p. 2.

68 The Qur'an, (35/41)

69 Saî, *ibid.*, p. 71

70 Saî, *ibid.*, p. 66.

71 The Qur'an, (39/73)

72 Saî, *ibid.*, p. 66.

3. Epitaphs

Epitaphs are inscriptions on gravestones or tombs. Tombs are often built to commemorate the deceased person and are decorated with texts that tend to have a religious content, such as verses or sayings of the Prophet that refer to death or Paradise. The most frequently cited verse is “Every soul shall have a taste of death: in the end to Us shall ye be brought back.”⁷³ Inscriptions are mainly intended to describe the significance of life and death for believers, and rarely serve the purpose of chronograms for the structure itself. Before and after Islam, Turks used various kinds of words for death while recording it. The reason behind this is that in Islamic belief, death is not an end but a passage, a journey or a new life for human beings. So, “pass away“, “fly away“, “take wing“, “arrive at union” or “embarking on a journey” are some expressions that are used instead of the word “death”⁷⁴. For example, inscriptions on the tomb of Sultan Süleyman contain Qur’anic verses, the ninety-nine beautiful names of Allah, as well as the names of Prophet Muhammad and the four caliphs. One of the verses reads “And call not, besides Allah, any another god. There is no god but He. Everything (that exists) will perish except His own Face. To Him belongs the Command, and to Him will ye (all) be brought back.”⁷⁵ All of the verses cited here refer to belief in God and good deeds in the world and death; these are seen to be valuable lessons for those living.

The tomb of Hürrem Sultan has a greater variety of literary texts. There are various inscriptions carved on different places of her tomb. They include verses, supplications, and several phrases of *tawhid*. One of the supplications opens with the Ayat’al-Kursi and continues with Surah Al-i Imran.⁷⁶

The inscriptions on the tomb of Şehzade Mehmed consist of four Persian couplets which describe the finiteness of this world. “In the end, for the sake of *Qul Huwallahu ahad*⁷⁷ no one, neither elite nor common people, will be immortal in this palace of world. The Shehzade (prince) who has pure faith has passed from this world. The Shehzade who has pure faith has passed from this world. May Allah who is *Hayy* (Alive) and *Samad* (Unborn) have mercy on him in eternal world. Thus he will sleep in tranquility and comfort in the

73 The Qur’an, 29/57

74 Aziz Doğanay, “*Tuhfe-i Hattâtin*’de Ebedle Vefat Bildiren İfadeler (Öüme Hayat Verme Sanatı)“, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 34, (2007), pp. 139.

75 The Qur’an, (28/88)

76 The Qur’an, (3/18,19,26); Sülün, *ibid.*, p. 372.

77 Say: He is Allah, the One (112/1)

Hereafter.” On the tomb, there are also several other verses⁷⁸ and a chronogram that wishes the best for the sultan in the Hereafter.

Merḳad-i Sultān Muḥammed bād firdevs-i ebed (950/1543)

مرقد سلطان محمد باد فردوس ابد

“May the place of Sultan Muhammed be the eternal Paradise”.

In one of the 15th century poets Necati’s tomb there is

Bir seng-dil firāḳına ölen Necātīnün

Billāhi mermerle yapasız mezārını⁷⁹ (914/1508)

بالله مرمرله پياسز مزاريني

“For the sake of Allah, make the grave of Necati who died for the separation of hard-hearted (beloved) with marble.”

The tomb of the architect Sinan represents one of the richest examples of different literary texts. Sinan, the master of architects, died in 1578 and his tomb was built adjacent to the Süleymaniye complex. Saî, who helped Sinan to write his autobiography, composed the long poem on the tomb. The poem is basically Sinan’s biography; he had lived for more than a hundred years and he built more than four hundred masjids, eighty mosques, aqueducts, and buildings that were thought to resemble the buildings of Paradise. Thinking that Sinan had done enough good deeds in the world Saî, supplicated Allah to give Sinan a place in Paradise.

Saî inscribed the tomb as follows:

Ey iden bir iki gün dünyā sarāyında mekân
Cāy-ı āsāyiş degüldür ādeme mülk-i cihān
Ḥān Süleymāna olup mi’mār bu merd-i güzīn
Yapdı bir cāmī⁸ virir Firdevs-i a’lādan nişān
Emr-i şāh ile ḳıluḫ şu yollarına ihtimām

78 There is no god but He, the Living, the Self-subsisting, Supporter of all. No slumber can seize Him nor sleep. His are all things in the heavens and on earth. Who is there can intercede in His presence except as He permitteth? He knoweth what (appeareth to His creatures as) before or after or behind them. Nor shall they compass aught of His knowledge except as He willeth. His Throne doth extend over the heavens and the earth, and He feeleth no fatigue in guarding and preserving them. For He is the Most High, the Supreme (in glory) (The Qur’an, 2/255) Hakkı Önkal, *Osmanlı Hanedan Türbeleri*, (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1992), p. 140.

79 Yakıt, *ibid.*, p.138.

Hızır olup âb-ı hayâtı ʿāleme kıldı revân
Çekmece cisrine bir tāk-ı muʿallā çekdi kim
ʿAynıdır âyinede devrānda şekl-i kehkeşān
Kıldı dörtyüzden ziyāde mescid-i ʿālî binā
Yapdı seksan yerde cāmiʿ bu ʿazîz kardān
Yüzden artuq ʿömr sürdü ʿākıbet kıldı vefāt
Yatduğı yiri Hüdā kılsun anıñ bāğ-ı cinān
Rihletiniñ Sāʿi-i dāʿi didi tārihini:
Geçdi bu demde cihāndan pîr-i miʿmārān Sinān
Rûhi için fātiha ihsān ide pîr ü cevān (986/1578)⁸⁰

گچدي بو دمده جهاندن پير معماران سنان

“Oh, the one who has stayed in this world for couple days! The characteristic of the universe is that it is not a place in which human beings feel comfortable. This distinguished person was the architect of Süleyman Khan. (He) built a mosque that contains indications from the Highest Paradise! By the order of the king he gave importance to the water channels. (He) became *Khidr* and caused the *Water of Life* to flow for the universe. He made a high arch on the Çekmece Bridge that resembles the shape of the sky in this mirror of the universe. He built more than four hundred high masjids. This *aziz-kardan* made mosques in eighty places. He lived more than a hundred years and then died. May God make a place for him in Paradise! Saʿi records the date of his journey: Sinan, the architect, passed away from this world. May the elderly and the young recite Surah al-Fatiha for his soul.”

Conclusion

Inscriptions, epigraphs and chronograms are poetical forms that are not only artistic decorations but also function as historical documents, increasing the esthetic value of the edifice. Apart from acting as decoration, the literary texts that are carved on the inner and the outer surfaces of architectural monuments have close connections with the function and the intention of the building. They are like an identity card that provides information about the history of the building in a short and highly esthetic way. One of the greatest successes of the Ottomans was in the field of 16th-century architecture. Other artists increased this success by adding decorative and literary arts, such as calligraphy, poetry, engraving (*nakıŝ*) and gilding (*tezhip*) to the surface of

⁸⁰ Although the actual date is 986, the *kitabe* records the date as 996, Ayyansarayi, *ibid.*, p. 265.

the structure, thus adding esthetic and spiritual dimensions to the historical aspect. Poetry made the relationship between the master and the artist visible.

The appearance of poems in many places during that century allows one to see the multidimensional function and value of “poetry”, which was important not only for the *divans*, but also had a significance in other branches of the arts at the time.

Özet

Bu çalışma, divan şiirinin bilinenin dışında farklı bir özelliği olan edebî sahanın dışındaki sanat alanında da kullanılmasını vurgulamak üzere hazırlanmıştır. Osmanlı edebiyatı ve divan şiiri, genelde kendi sınırları içinde edebî ve estetik ölçütlerle değerlendirildiği halde Osmanlı şiirinin başka alanlara da taşan ve onlara farklı yönelimler sağlayan fonksiyonları bulunduğu da bir gerçektir. Siyasi başarının yanı sıra sanat, özellikle de mimaride büyük gelişme kaydedilen XVI. yüzyılda şiir, divanların dışında başka sanat alanlarında da yer alıyor ve edebî yönünden ayrı olarak tarihi, sanat tarihi ve kültür tarihi gibi alanlara da ışık tutuyordu. Özellikle bizatihi kendisi bir sanat eseri olan mimarî yapılar üzerine nakşedilen edebî yazılar, hem o sanat eserinin estetik özelliklerini artırıyor hem de yapıya ait bilgileri (yapılma tarihi, varsa tamir tarihi), yaparı, yaptırarı, üzerine yazılan yazıların müellifini veya şairini, nakkaşını ve onları eserlere yerleştiren sanatçıları anlatarak çok yönlü bir fonksiyonu yerine getirmiş oluyordu. Tarih düşüremeler, kitabeler, mezar taşları, şiirin mimariyle buluşma noktası olup Osmanlı şiirinin farklı fonksiyonlarını dile getiren temel örneklerdir. Bu çalışmada, İslam sanatı alanı içindeki yazı geleneğinden ve onun mimarî eserler üzerindeki etkisinden bahsedilmiş ve 16. yüzyılda yapılmış mimarî eserler üzerindeki edebî numunelerden örnekler verilmiştir. Bu çalışma mimarî ve divan şiirini birleştiren birkaç çalışmaya ilave ve aynı zamanda farklı bir çerçevede ve daha şümüllü yaklaşıma sahip bir katkıdır. Bu çalışmayla birlikte divan şiirinin XVI. yüzyılda, yalnızca estetik kaygılarla yazılan bir sanat dalı olmadığı, başka sanatlara açılım sağlayan ve sanatlara arası gücü pekiştiren fonksiyonel bir yönü bulunduğu görülecektir.

Images of the Ottomans in History Textbooks in Bosnia and Herzegovina

Ahmet Alibařić*

This article analyzes the history textbooks that are used in primary schools in Bosnia and Herzegovina with the aim of establishing the main contours of the image of the Ottomans which is depicted in Bosnian, Croatian and Serbian textbooks. To achieve this, this article compares how the key issues in Ottoman history, such as the Kosovo battle and the process of Islamization, are handled. It becomes clear that there is a difference between Bosnia and Herzegovina history textbooks, which try to highlight the best from the past as the basis for contemporary coexistence, and Serbian textbooks, and sometimes Croatian ones, which bring forward the worst of it for the students, attention. What is especially disturbing is the frequent mention in Serbian textbooks of alleged impalements of Serbs by the Ottomans. The myths that other authors have identified in general national historiographies of the Balkans are almost all present in the textbooks analyzed. By comparing contemporary history textbooks with the Franciscan and Orthodox monastery chronicles from 15th and 18th century Bosnia the paper shows how nationalism distorted historiography in Bosnia in ways that require urgent rewriting of the textbooks so that others may be included in a meaningful way.

Keywords: Bosnia, Ottoman image, history textbooks, education, Balkans.

The association of Balkan Muslims and Islam with the Ottoman Turks is so strong that not only have the non-Muslims in the Balkans used the term 'Turk' for Muslims, but the Muslims themselves, with a dose of pride - at least until recently, also use this term. Throughout the ages, friends and enemies have perceived the Ottomans first and foremost as Muslims. This would not have been of much importance today had not the Islamization

* Lecturer, Faculty of Islamic Studies in Sarajevo. The author would like to acknowledge that research for this article was part of the Kotor Network international research project, "Images of the Religious Other", supported by a grant from the Western Balkans project at the Department of Culture Studies and Oriental Languages at the University of Oslo, funded by the Norwegian Ministry of Foreign affairs. This article represents the views of the authors and not the institutions mentioned. My special thanks go to Christian Moe for his meticulous editing work and many insights and suggestions.

process resulted in permanent demographic changes in Bosnia and Herzegovina (hereafter B&H or BH) and the emergence of a new religious group of Muslims. Since the period in which one of the BH religious groups was born is considered to be the worst period of national history by the two other BH groups, how the Ottomans are represented in history textbooks is of relevance for the image of the religious other in Bosnia today.

There is a number of ways one could deal with this topic. Here we will first compare the perspectives from which Ottoman history is presented in BH elementary school textbooks: Is it the perspective of one of the three BH nations, or of all three? And what history is covered: military, political, social, cultural or economic? Choices made in this regard strongly influence the images of the Ottomans that are produced. Political and military histories generally tend to be more divisive than cultural ones, for instance. Then we will compare the ways in which the key issues in Ottoman history are handled, such as: the Kosovo battle, the Islamization process, the relative position of Muslim and non-Muslim Ottoman subjects, demographic changes in the aftermath of the Ottoman conquest, moral qualities of the Ottomans as compared with others, etc. By looking at these issues we hope to establish the main contours of the image of the Ottomans that is depicted in various textbooks. Finally, we will look at the illustrations used, and how they contribute to the image of the Ottomans.

1. Research Scope

I will analyze history textbooks used in the primary schools of Bosnia and Herzegovina. There is plenty of material on the Ottomans in Bosnian and Serbian language textbooks, while the Croatian ones spend considerably less time on the Ottomans. The Serbian language textbooks are in use mainly in the Serb Republic (Republika Srpska, ca 49% of B&H). These textbooks are produced by the Institute for Textbooks and Teaching Tools, Eastern Sarajevo (*Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Istočno Sarajevo*). I have analyzed the following textbooks:

Rade Mihaljčić, *Istorija 7*, 2005, hereafter S7;

Rade Mihaljčić, *Istorijska čitanka za šesti razred osnovne škole*, 2001 (history reader book used as supplement to seventh-grade textbook), hereafter S7a;

Milutin Perović, Borislav Stanojlović and Milo Strugar, *Istorija 8*, 2005, hereafter S8;

Ranko Pejić, *Istorija 9*, 2005, hereafter S9.

In the Federation of Bosnia and Herzegovina, Croats use textbooks published by *Školska naklada* (School Publisher) in Mostar. I have reviewed the following two textbooks:

Ivo Makek and Andrija Nikić, *Povijest 6*, 2001, hereafter C6;

Ivan Dukić, Krešimir Erdelja, Andrija Nikić, and Igor Stojaković, *Povijest 7*, 2001, hereafter C7.

Schools following the Bosnian-language curriculum use a number of textbooks published by independent publishers. Here I reviewed the following:

Enes Pelidija and Fahrudin Isaković, *Historija 6*, Sarajevo: Svjetlost, 2001, hereafter B6;

Fahrudin Isaković and Enes Pelidija, *Historija 7*, Sarajevo: Svjetlost, 2001; hereafter B7a;

Edin Radušić, Aladin Husić, and Vehid Smriko, *Historija 7*, Sarajevo: Sarajevo Publishing, 2003, B7b;

Hadžija Hadžiabdić and Edis Dervišagić, *Historija 7*, Sarajevo: Sarajevo Publishing, 2005, hereafter B7c.

The findings and conclusions of this paper are also valid for some high school textbooks by the same authors. This is especially true of Bosnian textbooks.¹ Since there are many similarities in the way textbooks from these three groups treat the Ottomans, we will often refer to Serbian, Croat and Bosnian treatments of the subject, naming the textbook groups by the language they use. Where necessary I will point out differences between the textbooks of the same group, most often the Bosnian textbooks. Individual textbooks will from now on be referred to by their abbreviations to indicate language (Bosnian, Croatian, Serbian) and grade level (grades 6-9).

2. Whose and what history?

Before we embark on the comparison of the Ottoman image in BH history textbooks, two observations should be made regarding the kind of history

1 Rade Mihaljčić is coauthor of a history textbook for the second year of Secondary Grammar School for natural and mathematical sciences. Borislav Stanojlović is coauthor of the history textbook for the second year of four-year vocational schools too. Pelidija and Isaković coauthored the textbook for the second year of Secondary Grammar School, which is actually very similar to *Historija 6* (B6), only sometimes more extensive. Isaković is coauthor of the same textbook for the third year of Secondary Grammar School. Hadžiabdić and Dervišagić are authors of the textbook for the 3rd year of Secondary Grammar School, which again is just an expanded version of their *Historija 7* (B7c).

taught and its reference frame. History textbooks in Bosnia and Herzegovina have been attracting the special attention of the international community and individual researchers for some time now, although to the best of my knowledge, the present analysis is the first on its topic. The Office of the High Representative (OHR), the World Bank, the OSCE, the Council of Europe, and UNESCO have all played some role in the process of schoolbook revision in B&H, which started in the Sarajevo Canton in 1998, and was soon broadened to include the whole country. On 18 May 1998 the Federation of B&H and the Serb Republic educational authorities signed the “Agreement Regarding Textbook Review and Removal of Offensive Material”. The commitment to this agreement was reiterated on 23 June of the same year with the deadlines being pushed back a month. This general agreement was followed on 19 July 1999 by “The Agreement on the Removal of Objectionable Material from Textbooks to be used in Bosnia and Herzegovina in the 1999-2000 School Year”, signed in Mostar. This time Bosnia and Herzegovina was applying for Council of Europe membership and was asked to remove potentially offensive materials from its textbooks. Probably because there were various problems and attempts to evade taking meaningful action in this regard, another document, entitled “Implementation of the Agreement of 19 July 1999 on the Removal of Objectionable Material from Textbooks to be used in Bosnia and Herzegovina in the 1999-2000 School Year” was signed in August 1999 in Banja Luka. On 10 May 2000, ministers signed another “Agreement”, and issued a “Declaration”, which went beyond the simple removal of objectionable material from textbooks, and started the process of building “shared, core elements” in all curricula “in order to enable today’s school-age generation to grow up with a sense of common identity and citizenship of B&H.” It was also reiterated that “(n)ational subjects textbooks which do not refer to B&H are unsuitable for use in B&H.”²

So, the first phase was to remove objectionable parts from the textbooks, while the second phase would include production of new textbooks. Objectionable materials were to be identified by entity committees, and where they could not agree, Independent Commissions for Textbook Review, established by the OHR in cooperation with the Council of Europe and UNESCO, were to arbitrate. There were two types of texts to deal with: some passages were to be blacked out with non-transparent markers until new editions could be printed, others were to be stamped with the following

2 See the document “Textbook Revision Process in Bosnia and Herzegovina” at http://www.ffzg.hr/seetn/states/bih/textbook_revision_process.htm.

text in one of the BH languages: “The following passage contains material of which the truth has not been established, or that may be offensive or misleading; the material is currently under review.” Initially, there were many attempts to evade the procedure, and in 2002 and 2003, apparently, many schools were still using old textbooks. Some schools were even exhibiting unchanged pages on bulletin boards or telling children how to read the blackened paragraphs.³ These agreements dealt with primary- and secondary-school textbooks in geography, first languages, visual culture, music culture, music, economy and society, and knowledge of the society. I could not get hold of the report on the revision of history school books, but all the fragmentary reports that I came across pointed out that committees had much more work to do on Serbian and Croatian textbooks than on Bosnian ones.⁴

The next step toward better history teaching was taken in May 2004, when education ministers agreed to establish commissions for the development of guidelines on textbook writing for the subjects of history and geography in B&H. In April 2005, the Commission prepared “Guidelines for Writing and Evaluation of History Textbooks for Primary and Secondary Schools in Bosnia and Herzegovina” (hereafter “Guidelines”), which were accepted by all BH ministries in charge of education at all levels in the country. The aims of the Guidelines, *inter alia*, is to prepare the ground for the development of textbooks where 1) students would receive a basic understanding of the history and geography of all three constituent peoples and national minorities, 2) Bosnia and Herzegovina is used as a main reference point, and 3) the three constituent peoples and national minorities are represented in a non-offensive manner that respects the feelings of all three constituent peoples and national minorities. To achieve this, the Commission - among

3 Pilvi Torsti, *Divergent Stories, Convergent Attitudes* (Helsinki: Taifuuni, 2003), 158. This revised doctoral dissertation is the most extensive treatment of BH history textbooks, dealing with teaching of 20th century history, including the topics of war, peace and nation. See also Heike Karge, “History after the war: Examples of how controversial issues are dealt with in history textbooks in Bosnia and Herzegovina”, paper presented at seminar “Teaching Controversial and Sensitive Issues in History at Secondary Level” organized by Council of Europe, Sarajevo, 19-20 November 1999. URL: http://www.ffzg.hr/seetn/states/B&H/history_after_the_war.htm; and Ann Low-Beer, “Politics, school textbooks and cultural identity: the struggle in Bosnia and Herzegovina”, *Paradigm 2*, no. 3 or *International Textbook Research* no 2 (2001). Denisa Kostovicova has done an excellent analysis of the Ottoman image in the post-1990 Albanian history textbooks. See her “The portrayal of the yoke: The Ottomans and their rule in the post-1990 Albanian-language history textbooks”, *Internationale Schulbuchforschung* 24 (2002), 257-78.

4 See for instance Torsti, 169-70. According to Torsti, no objectionable material was found in the Bosnian *History 8* during revision of 1999/2000. I failed to get any information on possible objections to parts of B6 and B7a.

other things-Csuggested that textbooks should “decrease the quantity of information relating to political history”, aiming rather at “building mutual understanding, reconciliation and peace in B&H,” and applying “the principle of multi-perspectivity, in order to enable the pupils to learn tolerance”. Furthermore,

...national history should be presented in the regional context of B&H and neighboring countries, with examples being taken from Bosnia and Herzegovina that reflect diversities as a factor of enrichment. In general, the language used in the textbooks should be free of expressions and definitions that induce hatred or create an image of enemies, especially when speaking about neighboring countries. ... From general and national history, there should be equal coverage of personalities who marked a specific time... ⁵

Textbooks written in accordance with these recommendations should have been in use from September 2006, but they are not. Currently, the OSCE mission in B&H is trying to train potential authors of history textbook. In this they are very much relying on the services of the Georg-Eckert Institute for International Textbook research in Germany. How do the textbooks presently in use measure up to the standards of the “Guidelines”?

The Serbian textbooks have the most difficulty passing these tests, for they do not take Bosnia and Herzegovina as their frame of reference, but rather the Serbian nation and Serbian state. The result is that other peoples in Bosnia and Herzegovina can hardly identify with what supposedly should be their own history. Specifically, in these textbooks Croats are mentioned only on the margin, while Bosniaks are treated mostly as collaborators or oppressors of Christians, worse than the Sultan himself: Even when the Sultan wanted to grant equal rights to his subjects in the 19th century, Bosniaks (or “Islamized Serbs” as the textbooks S7a and S7 call them) resisted their implementation. Events and personalities from Serbian history outside Bosnia get the lion’s share of space in these textbooks. So, for instance, in S7 medieval Serbian king Stefan Lazarević gets two pages and the Kosovo Battle three; Serb migrations get 14 pages altogether (summed over S7, S7a and S8); uprisings in Serbia get 25 pages in S8; and Serbs in Austria and Venice several pages in S8 - i.e., several times the space dedicated to all the medieval Bosnian kings, who are hardly mentioned. The fall of Bosnia to the Ottomans gets half a page in S7; Bosniak migrations from Serbia receives only six words in S9; Croatian migrations from Bosnia or Serbian settlements in Bosnia is only briefly mentioned; the Bosniaks in

5 “Guidelines”, 2-3.

Bosnia and their revolts in the 1820s and early 1830s receives half a page in S8. The section on the Balkan peninsula in the late 18th and early 19th century in S8 consists of 26 pages about developments in Serbia, seven pages on Montenegro, five on Bosnia and Herzegovina, four on Slavs in Austro-Hungary, five and a half on Serbs in Austro-Hungary, six on the 1848-9 revolution, and another five pages on Vojvodina in 1848-9. The chapter on the second half of the 19th century gives five and a half pages to developments in Serbia, another five and a half pages to Montenegro, and eight pages to Bosnia and Herzegovina, almost exclusively dedicated to the status of Serbs and their uprising. One book spends fifteen pages on the decline and fall of the medieval Serbian kingdom,⁶ compared to only four pages dealing with decline and fall of the medieval Bosnian kingdom.⁷ The history of B&H is lost in the history of neighboring countries. Not only is the history covered predominantly Serbo-Montenegrin, it is also almost exclusively military and political. This is exactly what the aforementioned "Guidelines" want changed.

Altogether, Croatian textbooks devote less space to the Ottomans than either Serbian or Bosnian-language textbooks (nineteen of 158 pages in C6, only three in C7). There is a greater balance between the BH and Croatian perspectives, although the Croatian one is given priority even where it is illogical, as in the subtitle "Turkish Threat Approaches Croatia and Bosnia",⁸ as if the Ottomans attacked Croatia first. In fact, one book deals twice with the Ottoman conquest of B&H.⁹ Most probably, this was an attempt to make the originally Croatian textbook more suitable to the BH context by tacking on a chapter with more BH history at the end, where it (chrono)logically does not belong. However, very little is said about Bosniaks and Serbs, or rather Muslim and Orthodox inhabitants of Bosnia.¹⁰ (Muslims are referred to as "people of Muslim religion".¹¹ In these textbooks there is also a little more balance between military and political history on the one side and other aspects of history on the other, although there is an emphasis on military developments, particularly in the depiction of the Ottomans.

6 S7: 161-75.

7 S7: 176-79.

8 C6: 88.

9 C6: 89-90, 93-94 and 154-158.

10 In the Foreword to the history textbook for the second year of the high school the authors explicitly state that in this textbook "the focus of attention is on people and events in the thousand-year-long history of the Croats" (Franko Mirošević et al., *Povijest 2*, Mostar: Školska naklada, 2001, p. 4).

11 C7: 64.

While there are no precise measurements that can be applied, Bosnian textbooks seem closer to satisfying the “Guidelines”, especially textbooks that were written anew in 2003 and 2005.¹² Both of these have a great deal to say about economic, social, and cultural aspects of Ottoman history in addition to the political and military. They also do a far better job on the principle of multi-perspectivity as well. According to the publisher of B7b, this book has in fact passed reviews for potentially offensive contents by both entity committees for textbook revision.¹³ Books B6 and B7a were originally written in 1994, but still their focus is Bosnia with all three peoples. Much less is said about Serbia under the Ottomans in B6. The Kosovo battle, for instance, is dealt with in a few lines only.¹⁴ B7a allows more space for developments in Serbia and other Balkan and “South Slavic countries”. Together with B6, it is also the only one of the textbooks that is printed partly in Latin and partly in Cyrillic script. The other books are either in Latin or Cyrillic. Although written and used mainly by Bosniaks, these schoolbooks at least try - not always successfully, as we will see - to provide a BH perspective on the history under our scrutiny.

These general observations regarding the kind of history dealt with in the textbooks under review provide a background for the following discussion of the key topics of Ottoman history in these BH history textbooks, through which I hope to reconstruct the images of the Ottomans in the textbooks.

3. Key Issues of Ottoman History in BH History Textbooks

The Kosovo Battle of 1389

Predictably, the Kosovo Battle of 1389 occupies a different place in different BH textbooks. B6 spares only five lines to observe that Ottoman expansion was made easier after the victory of its army at Kosovo on 28 June 1389 over the forces of Serb and, partly, other Balkan feudal lords. After the battle, many of the defeated feudal lords became Ottoman vassals, as did the newly established Serbian *Despotovina*.¹⁵ B7b and B7c do not deal with 14th-century history, and therefore do not mention the Kosovo Battle. C6 only says that “in 1389 they (the Ottomans) defeated the army of the Serb prince Lazar on Kosovo field”.¹⁶

12 B7b and B7c.

13 Symbolically, perhaps, both textbooks have only *Historija* on the cover page, but inside the title is given as *Historija | Istorija | Povijest*.

14 B6: 86.

15 B6: 86.

16 C6: 73.

As one would expect, S7 devotes much more space - three full pages - to the Kosovo battle¹⁷ and refers pupils to the supplementary reader for a further four pages on the battle and the legend of Kosovo.¹⁸ About two-thirds of both texts are devoted to the Kosovo legend. Serbia is presented as the *ante murale christianitatis* that successfully repelled the Turks on several occasions. However, prior to the Kosovo battle, Turkey is depicted as a world power spreading over two continents. Sultan Murat brought troops from various continents, experienced commanders, and also his sons to the battle, indicating that Kosovo was not a minor clash for him. He was also supported by his vassals, some of them Christian. Serbia at the time was too small, and not all the relatives or friends of the Serbian ruler sent their troops to the battle, whose “details and outcome are not known”.¹⁹ The Serbian and Turkish rulers lost their lives. Sultan Murat was killed by the Serb warrior Miloš Obilić/Kobilić. Murat’s younger son Yaqub lost his life, too, at the order of the new sultan, his older brother Bayazit. This battle, says the textbook, had a strong impact around the world: everybody now knew the power of the Ottomans. Hence, the exploit of the Kosovo heroes set off a storm of enthusiasm even in the most distant parts of Christendom. Because of the sultan’s death, many initially believed that the Turks had been defeated. However, the great losses on both sides proved a blow only to the Serb lands, which were now left without warriors and therefore eventually forced to acknowledge the sultan’s suzerainty. Few reliable witness accounts remained, and the battle quickly became a legend. However, it is not an ordinary story, claims the textbook. It is based on a real clash, and the legend itself served as the foundation of “a popular historical consciousness. Its core is a real, historical event”.²⁰

In line with the overall inclination which is extremely didactical, the text concludes that the betrayal of some Serb warriors and the heroism of others, served respectively as a warning to the vacillating and low-spirited among later Serb rebels, and emboldened the courageous among them. The Ottoman conqueror was mighty indeed, a formidable foe, but Serb heroes were not frightened. Several verses from a popular epic about the Ottoman numbers at Kosovo are quoted.²¹ The accompanying reader brings an excerpt from the letter of the “Florence municipality” to king Tvrtko of Bosnia, who had

17 S7: 163-5.

18 S7a: 86-90.

19 S7: 163.

20 S7: 164.

21 S7: 163-5.

sent troops to the battle, congratulating him on the victory over the “savage enemy” who intended to “exterminate the Christian name from the face of the Earth”.²² This is followed by a popular vision of the battle, with the two rulers as “enemies by law, faith and empires”. Sultan Murat is a tyrant and barbarian, but a proud and mighty enemy. His fellow Turks are cunning people and the whole battle is unjust and tragic. Miloš’s assassination of the sultan is told in detail.²³ Unlike the textbook, the reader notes several times that the battle took place on St. Vid’s day (*Vidovdan*). The text is followed by illustration of Miloš Obilić dressed for battle.²⁴ Probably, the authors felt that relating all the legends about Kosovo battle would not be appropriate in a textbook. However, they could not pass over the opportunity to teach the pupils the lesson about Kosovo, so they used the supplementary reader to get around the problem.

Islamization in Bosnia and Herzegovina

The most important and controversial process that took place during the Ottoman period in Bosnia was the conversion to Islam of many, at times a majority, of its inhabitants. The presentation of this process has direct contemporary political implications. It is a common practice of Serbian and some Croatian historians to deny the voluntary nature. A Croatian textbook under scrutiny, however, affirms that the Turks did not force Christians to adopt Islam:

Christians lived under the sultan’s protection but in exchange had to pay heavily: *kharaj* in gold - the emperor’s tax on males. That induced many Christians to voluntarily convert to Islam, since that was a way to escape paying heavy *kharaj*. Besides, if they converted to Islam they would belong to a favored class and could enter various lucrative services. The Islamized aristocracy preserved its possessions and serfs. Yes, Turks did forcefully Islamize some through the so-called ‘tax in blood’ - by taking strong healthy boys and young men for their janissary units.²⁵

Another textbook only mentions in passing that “(i)n the Bosnian pashaluk lived a significant number of people of Muslim faith”.²⁶ Under the subheading “general consequences of the Turkish conquest”, a Serbian textbook makes the short observation that “(a) portion of the vanquished

22 S7a: 87.

23 S7a: 88-90.

24 S7a: 89.

25 C6: 156.

26 C7: 64.

population accepted Islam - the *conqueror's religion*".²⁷ S8 notes that "in its constant wars against Christian neighbors the Ottoman government found an ally in local Muslims, who were more numerous here than in any other part of the subjugated Balkans, except for Albania, where the majority of the population (65%) was Islamized".²⁸ Three pages on, the chapter summary has it that "(a) significant part of the Christians converted to Islam in order to make their life easier".²⁹ In one instance, there is an indication that Jašar Pasha of Kosovo forced the Serbs there to convert to Islam.³⁰ In presenting the complex Islamization process in such a one-sided way, Serbian-language history textbooks grossly neglect the rich scholarship on this issue, and simply continue a Serb historiographic practice of presenting Bosnian Muslims as the progeny of greedy landlords, thieves, slaves, poor, mentally ill, lazy, outcasts, prisoners, or at best defeated and confused Serbs who chose to follow the religion of their enemies.³¹

Textbook B6 has a little over a page on the "process of conversion to Islam".³² Here a more complex process is presented, with several factors at work.³³ This process, say the authors, was more pronounced in Bosnia and Herzegovina than in areas where the Catholic and Orthodox Churches had established themselves earlier, pointing to a probably decisive factor in the greater Islamization of Bosnia than of any other Balkan country except Albania. The authors add that this might also be due to the teaching of the Bosnian Church, which was the majority church in the medieval Bosnian state; this is a favorite Bosniak explanation. In addition to ordinary Christians, members of famous feudal families also converted to Islam. Often whole villages and regions converted, especially in the second half of the 16th century. In urban centers, merchants and craftsmen were among the first to convert. However, those who did not convert experienced no trouble because of that decision. The role of *devširme* in the Islamization process is described as follows:

27 S7: 186, emphasis added.

28 S8: 28.

29 S8: 31.

30 S8: 101. S8 rarely calls Muslims by their proper name. Instead they are referred to as "Islamized Serbs" (S8: 101) or the "fellow nationals of Islamic religion" of the Serbs (S8: 29). They are never mentioned in a positive context.

31 One source puts it this way: "an act of human confusion and collective feeble-mindedness (*maloumlja*).” Quoted from Mustafa Imamović, *Historija Bošnjaka* (Sarajevo: Bošnjačka zajednica kulture Preporod, 1998), 148.

32 B6: 110-11.

33 Pelidija tries to avoid using the term "Islamization" because of the overtones of force inherent. I do not believe that using the cumbersome "conversion to Islam" resolves the historiographic dispute in any meaningful way.

The spread of Islam was influenced by high-ranking officials of the Ottoman state, especially those taken into the janissary service. They received huge possessions and secured timars for members of their families. Although there was no forceful conversion to Islam, which is also a Qur'anic principle, there were those who accepted the new religion in order to make their military or political career. Through janissary recruitment (*devşirme*), the circle of those converting to Islam widened too.³⁴

This makes it sound as if Christians thought of *devşirme* as a privilege, or as if young Christian boys collected through *devşirme* had a choice about converting or staying Christians. A little more honesty would not harm the overall claim about the voluntary nature of the process as a whole. It is reiterated that members of all classes converted to Islam until the 17th century; 75% of the population of the then Bosnian province became Muslims. In the 18th century, the percentage of Muslims declined, mainly due to the loss of Muslim lives in the constant wars and plagues that ravaged the mostly Muslim urban centers.³⁵

B7b considers Islamization the most important change that happened under the Ottomans in this region. The process was "gradual and completely voluntary".³⁶ The conversion of young Christian boys through *devşirme* is not mentioned. Islamization was particularly intensive in the first half of the 16th century, after which few non-Muslims remained. It often happened that one family had Muslims and non-Muslims living together. People of all classes and religious backgrounds accepted Islam. Again, the scale of conversion is explained by the absence of a strong unified church organization in Bosnia, mounting pressure from neighboring church centers on the Bosnian Church, and persecution of the same church by the two last Bosnian kings. At the end of the process, the old BH religious triangle - Bosnian, Catholic, and Orthodox Churches - was replaced by a new religious mosaic in which Islam took the place of the Bosnian Church.³⁷ The authors of B7c mostly agree with this presentation. They point out that by accepting Islam, the Muslim population became privileged, but only in political matters, since it now was eligible to participate in the administration of the country. At the same time they were burdened by the defense of the Empire.³⁸ The overall picture of the Islamization painted in Bosnian language schoolbooks is somewhat idealized, and quite unnecessarily so.

34 B6: 111.

35 B6: 111.

36 B7b: 65, emphasis added.

37 B7: 65-66.

38 B7c: 48-49.

The status of other religious communities and religious tolerance

Bosnian textbooks are keen on highlighting the tolerant attitude of the Ottomans towards their Christian and Jewish subjects. One book says that the Ottoman state was tolerant towards adherents of other religions: Orthodox Serbs belonged to the Peć Patriarchy after its renewal in the mid-16th Century, and the activities of the Catholic Church were legalized by Sultan Mehmet Fatih's *Ahdnama* from 1463 (B7c). The text is illustrated by a copy of the *Ahdnama*. In a separate lesson dedicated to religious tolerance, it is conceded that there were certain differences in rights and obligations, mainly to do with the military service, taxes, and the right to actively participate in the administration of the Empire. Muslims had all the rights and did not pay *kharaj*, but paid a very high price in lives on the front lines defending the state. Otherwise "all were *equal* (emphasis added) in exercising their religious rights and freedoms".³⁹ The different religious sites erected during the Ottoman time within a very small area in Sarajevo, the granting of the *Ahdnama*, the renewal of the Peć Patriarchy and the immigration of Jews all testify to this. Guild membership was multi-religious, and the ceremonies of initiation and promotion within the guild were held according to the rites of the religion to which that particular member belonged. "This is a testimony that in an Ottoman religious environment such as the Bosnia of that time there existed a very strong consciousness of mutual respect and recognition".⁴⁰ Interestingly, I could not find any reference to the "*millet* system". The subsequent division between Muslims and Christians in Bosnia was the result of numerous wars that raged in the 18th century. Because of the additional taxes that were introduced, the status of Christians deteriorated rapidly. Consequently, they started inclining toward Christian countries, the effective enemies of the Ottomans, while Muslims were dying on the front lines fighting those same countries. As a result, the division between Christians and Muslims in Bosnia became more pronounced.⁴¹

Others also insist that

...the Ottomans did not persecute non-Muslims from the conquered territory. They enabled them to continue living under the sultan's rule, granting them the right to life, honor, and property. ... In that sense, the Ottoman state was for a long time the only state in Europe where adherents of different religions could live together. However, in certain aspects of life Christians were in a worse situation than Muslims. Sometimes it was state policy and sometimes

39 B7c: 62.

40 B7c: 61-62.

41 B7c: 135.

abuse of power by state officials. One of the most difficult obligations of Christian population was devşirme, which was a way of securing officials and soldiers for the state.”⁴²

Some pages later it is repeated that “the Ottoman state was very tolerant toward its subjects of different religions ...”.⁴³ The result was preservation of Orthodox and Catholic communities as well as the immigration of persecuted Jews from Spain, despite the spread of Islam, which the state did not impose. An image of *Ahdnama* is reproduced in this book too. However, it is mentioned that Catholic priests were harassed on suspicion of being enemy spies.⁴⁴ These authors also mention the promotion of guild members according to their own religious tradition.⁴⁵

A third Bosnian book emphasizes the cooperation of Husein-kapetan Gradašćević with non-Muslims⁴⁶, as well as joint rebellions of Muslims and Christians against Ottoman policies.⁴⁷ The same authors note in B6 that religious tolerance was very much present during the sultan’s rule. They are quick to add (in parentheses) that a certain change in this regard happened during the crisis in the Ottoman Empire. Over time, a “consciousness of mutual respect and recognition” developed. It often happened that members of the same family belonged to different religions. Muslims and Christians visited each others’ sacred places, while some Muslim authors demanded equal treatment for Muslims and Christians. “Despite centuries of Ottoman rule the peoples of Bosnia and Herzegovina retained their Bosnian language”.⁴⁸ The differences were overcome through the development of good neighborly relations. Eventually Bosniaks, Croats, Serbs and Jews in Bosnia and Herzegovina established “the cult of *komšiluk* (neighborhood)”. It was a widespread popular belief that a neighbor’s right is stronger than that of relatives, say these authors.⁴⁹

Fairly enough, a Croatian book has it that “Turkey” during its first period was a “refuge for the religiously persecuted because of its religious tolerance”.⁵⁰ Yet, Croat Catholics suffered the most under the Ottomans. Their numbers were drastically reduced in villages and urban centers. Turks

42 B7b: 37.

43 B7b: 66.

44 B7b: 66-67.

45 B7b: 73.

46 B7a: 60.

47 B7a: 64.

48 B6: 114.

49 B6: 114.

50 C6: 158.

showed enmity toward Catholic clergy, while the Orthodox clergy lived in a “privileged position” and performed their services without problems. Franciscans fared somewhat better than the rest of the Catholic clergy.⁵¹ C7 too states that in the 19th century, Catholics were in the worst position because of the constant enmity between Istanbul and the Vatican. Again, Franciscans were allowed to operate from the time of the conquest of Bosnia.⁵² The *Ahdnama* is not explicitly mentioned.

The Serbian eighth-grade book has nothing positive to say about Ottoman religious policy either. The reestablishment of the Peć Patriarchy (1557-1766) was the result of the role played by the “Islamized Serb” Mehmet Pasha Sokolović, as well as the Serbs’ potential for helping or hindering Turkish conquests.⁵³ While the reconstruction of churches and monasteries is mentioned twice, it is not related in any way to the Ottoman religious policies.⁵⁴ In 1594, the Turks even burned the relics of St. Sava in order to frighten Serbs.⁵⁵ S6 only mentions that the Turks, after conquering Smederevo, destroyed church bells and desecrated churches, turning them into mosques.⁵⁶

To sum up, without questioning the sincerity of the authors of Bosnian-language schoolbooks, one cannot overlook their tendency to paint the picture of Ottoman Bosnia a little rosier than historical evidence allows. For instance, Christians had many problems with the construction and even reconstruction of their religious sites, while the Muslims did not. A sort of tolerance can be ascribed to the Ottomans, but not, by any stretch of imagination, equal treatment of different religious communities. Furthermore, the reestablishment of the Peć Patriarchy is mentioned, but not its abolition. On the other side, both Croat and Serb authors try to project an image of their respective peoples as the greatest victims of Ottoman religious policy, though the Croats are much fairer and closer to the historical evidence. Without glorifying Ottoman practices, they could have acknowledged the

51 C6: 157.

52 C7: 64.

53 S8: 33-34.

54 S8: 35-36. Boris Nilević notes that in the first few decades after the establishment of the Peć Patriarchy over one hundred Orthodox sites were reconstructed or built anew in the territories under its jurisdiction (p. 114, 215). He also gives details of the (re)construction of many Orthodox churches and monasteries during Ottoman times. See his: *Srpska pravoslavna crkva u Bosni i Hercegovini do obnove Pečke patrijaršije 1557. godine* [Serbian Orthodox Church in B&H until the reestablishment of Peć Patriarchy in 1557] (Sarajevo: Veselin Masleša, 1990), 143-71.

55 S8: 46.

56 S6: 94.

positive aspects of their religious policies and the role of the *Shari'ah* in it, as many South Slavic historians have already done.⁵⁷

Devşirme

Devşirme is obviously a very sensitive topic. Up to two hundred thousands young Balkan boys were - most often forcibly - taken away from their parents to serve the sultan as court officials or soldiers. That was a practice unheard of in the annals of Muslim history before the Ottomans or after them. Authors of Serb textbooks do not fail to remind their young readers of this cruel practice, even when they do not deal with the period in which it was practiced. Sometimes they use the famous poetic phrase *danak u krvi* or "tax in blood" to describe the practice.⁵⁸ In addition, S8 brings a moving picture of the collection of this tax, with boys crying from above the horses taking them away, Ottoman soldiers whipping their desperate parents, and houses burning in the background. The picture on its own is enough to induce very strong emotions toward Turks, as they are called. Speaking of janissaries, a Croatian book simply states that they were recruited from the imprisoned and captured Christian children.⁵⁹

Perhaps this is the most difficult single issue for Bosniak authors to deal with, and some of them seem to fail to address it frankly and sincerely. Outside the main text, one book says that

Through devşirme mainly Christian children were collected and sent for accommodation to Anatolian families. There they learned Turkish and were converted to Islam. Children received special education in Istanbul and Edirne. The especially gifted occupied the highest political and military posts in the Empire. However, most went to serve as janissaries.⁶⁰

Another book defines it as "recruitment of healthy boys for military service and administrative tasks", but notes that it is often called a "tribute in blood".⁶¹ Yet others write that:

Since the time of Sultan Mehmed II Fatih the inhabitants of Bosnia were given the privilege (emphasis added) to send their sons to rejuvenate the Sultan's court (sultanski dvorski podmladak, acemi oqlan) under the system of recruit-

57 Mirko Mirković, *Pravni položaj i karakter Srpske crkve pod turskom vlašću (1459-1766)* [Legal Status of the Serbian Church and its Character under Turkish Rule (1459-1766)] (Beograd: Zavod za izdavanje udžbenika SR Srbije, 1965), 151-54, 167-72; Nilević, *Srpska Pravoslavna crkva*, 99.

58 S7: 157; S8: 27.

59 C6: 72.

60 B7b: 37, emphasis added.

61 B7c: 63.

ment of janissaries (*devşirme*). This practice enabled many to graduate from the highest schools and occupy prominent offices in the state administration and military.⁶² Some of them were brought up inside the Islamic spiritual order (*Ulama*)... Most of them did not cut off relations with the home country, while many returned to Bosnia and worked there.⁶³

While it seems true that some Bosnian Muslims did ask the sultan to include their children in this practice, it is undeniable that forced separation of children from their Christian parents must have been an extremely difficult experience for both parents and children. The future prospects of these children could not serve as consolation for their Christian parents. A little more sensitivity towards the emotions involved in the issue would improve the credentials of Bosnian textbooks and support their claim to be giving impartial all-BH perspective of events.

The Ottoman state before and after the Great Vienna War in 1683

Historically, the situation of the Ottoman subjects changed together with the worsening fortunes of the state on the battlefield and the decreasing ability of the central government to control local elites. Reforms were supposed to prevent external defeats and internal disintegration, but they ultimately failed to rescue the state. The way in which various periods of Ottoman history are presented can also serve as a test of the impartiality of a book. One Croatian textbook takes these processes into account by briefly stating: "In the early period of her history, Turkey was envied by Europe because of her strength and appealing social system".⁶⁴ Another, dealing with the 19th century, already paints the picture of a lawless state where the local elites do with Christians whatever they please.⁶⁵ A Serbian book devotes one paragraph to the issue saying that the *raya* were always oppressed, but it became worse over time.⁶⁶ During later stages, Sultans tried to improve the status of serfs by introducing reforms and laws. However these measures only worsened the situation.⁶⁷

A Bosnian textbook refers to the gradual deterioration of the situation on several occasions.⁶⁸ Moreover, the authors devote one section to the

62 Surprisingly, B. Nilević partially agrees with such a view. *Srpska pravoslavna crkva*, p. 118.

63 B6: 116.

64 C6: 158.

65 C7: 65.

66 S8: 28.

67 S8: 39.

68 B7b: 36, 43, 66.

distinctive features of three periods of Ottoman history: rise, decline and crisis.⁶⁹ In the brief exposition that follows, the first period is described as one of stability and military success, while later the situation went from bad to worse. Comparing Ottoman and European feudal systems during the 16th century, the Ottoman one is described as more friendly towards its subjects. All this changed in the 18th century, when lost wars, hunger, plagues, and *hajduk* rebellions all contributed to the deterioration of the status of Christian subjects. These difficult conditions led not only to polarization between Muslims and Christians in the state, but also between the local Muslim population and the central government in Istanbul.⁷⁰ The introduction of the practice of tax farming (*çiftluk*) was fatal for society and state.⁷¹ Later reforms improved the conditions of Christians, but that was too little, too late.⁷² B7c too considers the introduction of *çiftluk* to be one of the key causes of the decline and disintegration of the Ottoman state.⁷³ As in other regions, this practice caused the resistance of the BH population to Istanbul.⁷⁴ B6 links the deterioration of subjects' position to the crises of 17th and 18th centuries. New, difficult conditions caused resistance and rebellions among both Muslims and Christians.⁷⁵ B7a positively assesses the attempts at reform after Omer Pasha Latas in Bosnia in the 1860s.⁷⁶

Thus, Serbian textbooks have missed another opportunity to say at least a few nice words about the early Ottomans, while Croatian ones seized that opportunity. Bosniak authors felt that the obvious change which was taking place in the late 17th Ottoman state was a good opportunity to start dissociating Bosniaks from the Ottomans, preparing the terrain for their independent Bosniak history that would culminate in the uprising of Husein-kapetan Gradašević.

The Sultan and the local elites

Ottoman history occupies a special place in the memories of the peoples of Bosnia and Herzegovina because of the local Muslim population, who are perceived by Serbs and Croats to be descendants and successors of the Ottomans. Yet, they are not fully identified with the Ottomans, whose

69 B7b: 58.

70 B7b: 83.

71 B7b: 84-86, 142-44.

72 B7b: 153.

73 B7b: 56-57.

74 B7b: 130.

75 B6: 114.

76 B7a: 84.

interests often clashed with those of the local population. In this section we are looking at the relative image of the central Ottoman authorities, personified in the sultan, and the local, mainly Muslim, elites. Because of the repercussions for inter-ethnic relations in Bosnia today, it is very significant to see who is portrayed as the good or bad guy.

According to one Bosnian textbook, Bosnia enjoyed a special, privileged status within the Ottoman state.⁷⁷ Local *sipahis* were responsible landlords, while the *timar* system was misused mainly by foreigners and from the center.⁷⁸ A few pages later, however, it is admitted that local authorities often abused their authority while collecting taxes.⁷⁹ There is no word on the ethnic origin of these local authorities, who could be foreigners, but most probably were overwhelmingly of local background. Reforms created a gulf of distrust between the central government and Bosniaks, who believed that the sultan did not care about Bosnia anymore.⁸⁰ Others, too, note that by the early 18th century, Bosniaks had already lost trust in the Porte.⁸¹ However, united in their interest to defend and preserve Bosnia within the Ottoman state, Bosniaks had an ambivalent attitude toward the sultan.⁸² They were unhappy about the rising number of Bosniak youths laying down their lives for the sultan all over the Empire, but they could not do without the sultan in defending their own homeland, Bosnia. (More on this in the section on rebellions).

Somewhat similarly, the authors of B7a devote a section to the attitude of Bosniaks toward the central government in the late 18th and early 19th century. According to them, representatives of the Ottoman government did not enjoy any respect in the eyes of the local population. Bosniaks felt increasingly alone.⁸³ During the reforms, this feeling developed into open rebellion against the perceived attempt by the central authorities to destroy “*authentic Bosnian institutions* that were formed within the *sipahi-timar* system: the janissaries’ order, *kapetanijas*, *sipahiluks*, *ayans*, *asnafs*, etc.”.⁸⁴ There were additional reasons for this attitude toward the center on the part of the Bosniaks. The Bosniaks severely criticized the Porte for its soft line towards Serbs and excesses in collecting taxes.⁸⁵ From the 18th

77 B7b: 64.

78 B7b: 77-78.

79 B7b: 83.

80 B7b: 132-3, 137, 151.

81 B7c: 131.

82 B7c: 134-5.

83 B7a: 35-37.

84 B7a: 38, emphasis added.

85 B7a: 59.

century onward, Bosniaks increasingly perceived the Ottomans as foreigners who came to enrich themselves and who enabled Christians to take over first the economic and then the political power.⁸⁶ Finally, in 1878, there was a strong feeling that the sultan had sold Bosnia to the Austrians.⁸⁷ B6 speaks extensively about the resistance of Bosniaks to Porte policies and their prominent role in defending Bosnia.⁸⁸

Croatian textbooks depict the sultan as protector of the *raya*,⁸⁹ or contrast the role of the sultan as protector of the *raya* with the preying attitude of local “Turks”, whom the sultan could not control.⁹⁰ Similarly, in a Serbian textbook the sultan’s reforms are positively assessed. However, they failed miserably because of the resistance by local landlords and by the majority of the Muslim population.⁹¹

The emerging pattern is very consistent with the three national historiographies. Bosnian textbooks try to dissociate Bosniaks from the Ottomans and adopt a more nationalist attitude toward the Ottomans from the 18th century, trying to avoid the association of Bosniaks with the oppression of later Ottoman times and the bad memories of Serbs and Croats. On the other hand, Croat and Serb authors represent local Muslims, the grandfathers of today’s Bosniaks, as actually worse than the Ottomans from Istanbul themselves, which is consistent with the infamous saying: *poturica gori od Turčina* (a convert to Islam is worse than a Turk).

The relative positions and roles of Muslims and Christians

Croatian textbooks repeatedly stress that Catholics were the biggest losers under the Ottomans. Fairly enough, it is noted that Muslims, too, were *raya*.⁹² There is nothing about Christians as Ottoman partners in war and peace. A Serbian book briefly mentions Christian landlords (*sipahis*) and Serb vassals of the Ottomans.⁹³ Another observes that Serbs were important for Ottoman conquests, whether as their allies or enemies. However, it was local Muslims who supported the Ottomans in their wars against their Christian neighbors.⁹⁴ Serbs made up the majority of the productive class

86 B7a: 66.

87 B7a: 93.

88 B6: 122-123.

89 C6: 156.

90 C7: 64-65.

91 S8: 83, 148.

92 C6: 155-157; C7: 64.

93 S7: 156, 173.

94 S8: 37 and 28.

of *raya*; there were Muslims in the *raya* class, but they were privileged as members of the ruling religion. The Catholic minority in western Herzegovina and central Bosnia lived under the same conditions as Orthodox Christians. Constant wars, migrations of Serbs and fights with their “fellow nationals of Islamic religion” spoiled the religious and social relations in Bosnia until the end of Ottoman rule. Some Christians were incorporated into the ruling class and eventually converted to Islam.⁹⁵ When sultans tried to reform the state, local conservative Muslims opposed the reforms and eventually rebelled against the sultan.⁹⁶

Bosnian textbooks downplay the privileges of Muslims; they bring to the fore similarities between their condition and that of the others, and instances of cooperation between Muslims and Christians against oppression by representatives of the Ottoman government. B6 points out that the majority of Muslims belonged not to the ruling class but to the producers, the *raya*. Their status was quite similar to that of the Christian *raya*.⁹⁷ The Muslim *raya* did not have to pay *kharaj*, but had to answer the sultan’s call to go to war.⁹⁸ Consequently, from the 17th century on both Muslims and Christians resisted Ottoman policies.⁹⁹ B7b notes that already by the 16th century the majority of the *raya* classes in Bosnia were Muslims. They were in “exactly the same position” as Christian *raya*. Both were subjugated. The taxes they paid were also quite similar. Christians paid *kharaj*, but Muslims had to go to the army.¹⁰⁰ The despised owners of *čifluks* (*čifluk sahibije*) were both rich Muslims and non-Muslims.¹⁰¹ The leader of the major Bosniak revolt from the 1820s, Husein-kapetan Gradašćević, maintained very good relations with Christians, had their support and enjoyed popularity in both communities. He allowed a church, a monastery and a school to be built without consulting the sultan.¹⁰² B7c too stresses that both Muslims and non-Muslims were *raya*. Muslims and Christians were unequal only in administration and defense. Otherwise, they enjoyed the equal protection of the state.¹⁰³ Significant political participation of Christians in BH government bodies after the reforms is highlighted.¹⁰⁴

95 S8: 29.

96 S8: 119, 148, 164.

97 B6: 113.

98 B6: 109.

99 B6: 114, 115.

100 B7b: 69.

101 B7b: 139.

102 B7b: 133, 135.

103 B7c: 50, 49, and 61-62.

104 B7c: 147.

Overall, Bosnian language schoolbooks try to hammer out as many similarities between the positions of the three peoples under the Ottomans as the basis for a common destiny today, while the Serbian textbooks in particular associate Bosnian Muslims as closely as possible with “Ottoman occupiers”.

Migrations and demographic changes

Centuries of Ottoman rule permanently reshaped the demographic composition of the Balkans. Some people moved voluntarily, but often they were forced to do so. Migrations did not stop with the departure of the Ottomans. Muslims who remained in the territories left by the Ottomans soon had to follow them. Here we look at how this painful chapter of Ottoman history in the Balkans is presented.

Among Bosnian textbooks, B7b deals with this issue only within the BH context, without always being very explicit about the religious or ethnic background of the migrating population. The conquest of Bosnia caused migrations, especially in Herzegovina and lands on the border with Hungary. The deserted regions were populated by people from neighboring lands, mostly Vlachs, which caused major demographic and ethnic changes, especially west of the river Vrbas.¹⁰⁵ An Orthodox population left territories under Catholic rule and settled in Ottoman Bosnia because of lower taxes and greater religious freedoms.¹⁰⁶ Speaking of the 19th century, three types of migration are mentioned. First, there were migrations from Bosnia due to wars. It is not specified what religious or ethnic group was leaving Bosnia. Second, Orthodox people from Montenegro, Eastern Herzegovina and Dalmatia settled in the eastern and western parts of Bosnia, especially in the late 18th and early 19th century. They often filled the vacuum left by plagues in previously Muslim areas. Finally, Muslims expelled from Serbia settled in Bosnia.¹⁰⁷

B7c also cites wars as a major cause of the migrations that affected Herzegovina and areas adjacent to Hungary in particular. The majority of those who settled in Bosnia were Vlachs.¹⁰⁸ In the 18th century, Venetians managed to convince some Christians from Ottoman territories to come over to them and fight the Ottomans from their territory. Depopulated regions

105 B7b: 67.

106 B7b: 86.

107 B7b: 141.

108 B7c: 49.

were filled up by Vlachs, which changed the demographic structure of the Bosnian province. The suffering of the BH population in border areas during this period is said to be described in epic poems of the time.¹⁰⁹ The fate of Muslims in the territories lost by the Ottomans is not dealt with separately, but there is a hint that they did not fare well under either Austrians or Venetians.¹¹⁰

According to B6, in the 16th century Ottoman conquests caused northward migrations toward southern Hungary and today's Vojvodina in Serbia. With the aim of reviving economic life in the conquered territories, the Ottomans themselves moved populations to thinly populated or deserted areas. In the process they brought Vlach cattle breeders to Bosnia. From Bosnia they settled farmers in Slavonia (Croatia), while in the Dalmatian hinterland there were colonists from Metohija and Bosnia. The result of all these migrations was the ethnic dominance of South Slavs in the central and southwestern Balkans. "Common customs, ways of life, cloth etc. spread throughout the region".¹¹¹ In the 18th century, the fate that met Muslims in the territories that the Ottomans lost after the Great Vienna War (1683-99) was the main motive for Bosniaks to fight for their homeland, without expecting too much help from Istanbul.¹¹² What happened to them after the Ottomans departed Slavonia, Dalmatia, Lika and Kordun amounted to genocide. Actually, that was the first in a series of genocides that happened to Bosniaks in modern history because of their religion.¹¹³ A page is spent on describing the fate of Bosniaks in these territories, where all traces of Islam were erased. The expulsion of Bosniaks continued in the form of the "*istraga poturica*" (extermination of converts to Turkish religion) in Montenegro during the 18th century. The same authors emphasize the fate of Muslims in Serbia after the uprisings in the early 19th century and in the 1860s.¹¹⁴

A Croatian book emphasizes Croat migrations from Bosnia to Slavonia and Srijem.¹¹⁵ After the campaign of Eugene of Savoy (1697), some 30,000 Serbs too had to leave Serbia and move to Hungary, fearing Ottoman reprisals.¹¹⁶ An Orthodox population was resettled in areas previously populated by Catholics. Those were mainly Vlachs but also Serbs who

109 B7c: 66.

110 B7c: 130.

111 B6: 110.

112 B6: 122.

113 B6: 124.

114 B7a: 29-30, 84.

115 C6: 92.

116 C6: 137.

followed the withdrawing Ottomans to Bosnia after they had lost Slavonia in Croatia.¹¹⁷

While Croat and Bosnian textbooks give at least fragmentary information about the fate of the other two BH nations, Serb textbooks completely neglect their migrations. There is nothing about the conversion of Catholic churches and monasteries in Dalmatia into Orthodox ones.¹¹⁸ One book devotes three pages to the 15th and 16th century Serb migrations to Hungary, where they served as a “human shield” against the Turks.¹¹⁹ Another has two pieces on Serb migrations to Hungary in the 14th and 15th centuries. According to these texts, in the autumn of 1480 alone, 60,000 Serbs crossed the Sava. The text describes how the heads of 300 Turks, killed in one of the border battles, were brought before Serb military leaders.¹²⁰ S8 tells the story of Ottoman resettlement of Serbs along their borders with Hungary, and how by the late 16th century these lands were called “Serbia”. It also elaborates on the settlement of other Serbs along the other side of the border.¹²¹ A whole chapter is dedicated to Serb migrations to southern Hungary after 1683, when tens of thousands of Serb families are said to have moved. The only reference to Muslim migrations is in S9, where it is said that after the establishment of the Novi Pazar *sancak* in 1852, many Albanians, Turks and Muslims settled there after leaving the liberated Serb lands.¹²²

Generally, there is little empathy for the suffering of others in the BH textbooks. The authors of B7b, B7c, and C6 show some impartiality. Most problematic are the Serbian textbooks, which show no empathy for the pain of the Croats or Bosniaks, and simply gloss over the migrations under the Ottomans that enabled Serbs to populate areas where they had not lived before, like most of Bosnia. Similarly problematic is the way B6 uses the term genocide exclusively for forced Muslim migrations from the 17th century onwards.

Rebellions and Uprisings

Who forced the Ottomans to leave the Balkans? According to a Croatian book “Turks”, i.e., local Muslims, did rebel, not against the Ottomans,

117 C6: 156.

118 Nilević, *Srpska pravoslavna crkva*, 115.

119 S7: 184-186.

120 S6: 104.

121 S6: 47-55.

122 S9: 39.

but against reforms that threatened their privileges.¹²³ Bosnian textbooks speak of a multitude of uprisings and rebellions in which both Muslims and Christians rose up against the Ottomans. Uprisings were caused by Ottoman cruelty, excessive taxes, reforms that were perceived by Bosniaks as anti-Islamic, and Bosniak demands for autonomy.¹²⁴ According to B7b, the uprisings in 1875 were caused by hardship and severe policies, “provoked” by misrule, and joined by foreigners as well.¹²⁵ B7c describes in detail how Bosniaks rebelled against the Ottomans in the 19th century.¹²⁶ The last uprising of the Orthodox and Catholic population that dealt the final blow to Ottoman rule in Bosnia was caused by their economic status.¹²⁷ Attempts to involve Muslims in this uprising failed. Overall, the uprising was extremely bloody. Over three years of conflict, in Bosnia alone, some 150,000 people died.

A Serbian textbook glorifies the first rebels against the Ottomans, the *hayduks*, and states that if they were caught their punishment was impalement.¹²⁸ Orthodox Christians led by their Church rebelled almost regularly, although unsuccessfully, from the 16th century onwards.¹²⁹ Unlike the uprising of Husein-kapetan Gradašćević, which only gets half a page¹³⁰, special attention is paid to the Serb uprisings in Serbia in 1804 and 1815.¹³¹ The development of both uprisings is followed in detail, including the reprisals and repression by the “Turks”.¹³² Serb uprisings in Bosnia intensified by the early 19th century because of increased taxes and the worsening situation of the serfs.¹³³ They culminated in the uprising of 1875, which was caused by the unresolved “agrarian issue” over land ownership. The uprising is described in detail, including the fact that Muslims were repeatedly invited to join it.¹³⁴ The focus is all the time on Bosnian Serbs.

Bosnian textbooks thus continue their effort to distance Bosniaks from the later Ottomans and show the role of Bosniaks in the struggle for an

123 C7: 65.

124 B7a: 32, 59-60.

125 B7b: 119, 149.

126 B7b: 138-143.

127 B7b: 146-50.

128 S8: 29-30, 118.

129 S8: 46-47.

130 S8: 119-20.

131 S8: 82-109.

132 S8: 91, 96, 101, 155. However, Vuk Karadžić is cited as saying that the rule of Miloš Obilić was even worse (S6: 99, 102).

133 S8: 120.

134 S8: 164-70.

independent Bosnia, while Serbian textbooks try to demonstrate that it was the Serbs who actually liberated everybody in Bosnia and the region, against the wishes of local Muslims.

Ottoman influence on local culture

Bosnian textbooks generally point out that the economy of the Ottoman society was based on agriculture. Other important sectors were mining, which stagnated under the Ottomans, commerce and craftsmanship, which prospered in the same period. The first industrial developments took place in the mid-19th century. There is not much analysis of the reasons for the underdevelopment of industry and road infrastructure by the early 19th century. Oriental-Islamic culture is said to have enriched local culture, and the mixing of peoples and cultures that happened during Ottoman times is “the ethnic basis” of contemporary BH society. B6 spends quite some time on the cultural achievements within all four major religious communities.¹³⁵

Comparing the Ottoman economy with its European counterparts, a Croatian book observes that the Ottomans relied primarily on a rural economy that was at the level of an early medieval economy, while European states were developing market economies, establishing themselves as absolutist monarchies and modernizing their armies.¹³⁶ The influence of Islamic culture is given positive coverage. Many Muslims and Franciscans are said to have been active in literature and science during the period. Islamic culture influenced even Christian customs. An example of religious architecture is the magnificent building of the (Ghazi) Husraw-bay mosque in Sarajevo, allegedly by the architect Sinan. The infrastructure was built to support trade, while religious foundations took care of the social needs of the people. During its first period, because of religious tolerance, which was an Ottoman strength, and the appeal of its social system, the Ottoman state was the envy of the Europeans, who borrowed many things from them. Nothing is said about Serbian or Jewish culture in Bosnia under the Ottomans.¹³⁷

According to a Serbian book, the “(m)ore primitive Turkish feudal system significantly slowed down the economic and social development of the subjugated peoples”.¹³⁸ Production fell, particularly in mining. Trade was

135 B7b: 72-74, 144-45; B7c: 57-60, 153, 156; B6: 125-9; B7a, 87-8.

136 C6: 135.

137 C6: 157-58.

138 S7: 186.

dying; instead of a monetary economy, the barter one was reviving.¹³⁹ S8 positively assesses the development of trade and craftsmanship from the 16th to the 18th century, in which people of all religions partook. However, cultural life developed within religious communities, and Serbs had many difficulties regarding religious freedom.¹⁴⁰ In the 19th century the Ottoman government dealt especially strictly with any manifestation of Serb national consciousness. Allegedly it was forbidden to publicly use the Serb name, the name of Serbian language or Serbian script. Import of books from Serbia was forbidden or strictly controlled. The government tried to promote the idea of a “Bosnian” language.¹⁴¹ S9 concludes that in the 19th century, “(t)he Turkish feudal system and corrupt administration left these regions least developed economically and culturally.... It slowed down development of capitalism and local middle class... The sultan’s reforms only made things worse.”¹⁴²

Unlike Croatian and Bosnian textbooks that manage to be relatively fair in their assessment of Ottoman influence on local cultures, Serbian ones deny the Ottomans any contribution to their culture, despite the huge number of Oriental words in the Serbian vocabulary and the Ottoman influence on Serbian everyday life, customs, music, and so on.

Moral qualities of the Ottomans and the author’s nation

During the six centuries of Ottoman presence on three continents, there were good and bad rulers, soldiers, administrators, and ordinary men and women. One could make just about any claim, good or bad, about the Ottomans, and be able to find an example to illustrate it. What picture of the Ottomans emerges therefore depends very much on the focus of the textbook. For instance, C6 is extraordinarily focused on *akincis*, *jihad*, and booty: *akincis* are mentioned four times as special units that “set ablaze and burned” (*žarili i palili*) everything along the border¹⁴³, “pillaged and looted Croatian and Slavic lands”¹⁴⁴, “raided villages and committed horrors”.¹⁴⁵ For the Turkish army “every war was jihad - holy war against infidels. In addition, motivated by booty the Turkish army was a frightening force”.¹⁴⁶

139 S8: 186.

140 S8: 29.

141 S8: 165, quotes in original.

142 S9: 39.

143 C6: 72.

144 C6: 92.

145 C6: 93.

146 C6: 72.

In the end it is not clear what motivated the Ottomans more: religious or worldly reasons. A 15th-century Archbishop of Split is quoted as crying in Rome: “They tear small kids from the breasts of their mothers, ravish women in front of their husbands, tear girls out of their mothers’ embrace, cut down old parents in front of their sons...” (*‘Dječicu trgaju s majčinih prsa, žene pred očima muževa oskvrnjaju, djevojke grabe iz majčina zagrljaja, stare roditelje na očigled sinova sijeku...*).¹⁴⁷ The resulting image of the Ottomans is one of savage barbarians. The same textbook paints starkly different pictures of Turks who were looting Balkan states¹⁴⁸ and the “brilliant” or “glittering” Crusader armies of European knights.¹⁴⁹ The Ottomans, according to C6, knew no ethics and could not be trusted. Sultan Fatih killed the last Bosnian king despite all his promises.¹⁵⁰ Admittedly, Eugene of Savoy was not much better; he was only able to pillage Bosnia.¹⁵¹ Speaking of Ali Pasha Rizvanbegović, C7 uses epic language: “The ‘*Raya*’ was breathing its last breaths under the oppression of his sons and tax officials who asked for *kharaj* and took taxes even for those who had been dead up to six years. Turks swore that they would uproot Christians from Mostar. In 1840 they expelled all Catholics from the city and surrounding villages. In such a way about 320 families were banished”.¹⁵² The reader may suspect that the authors of this paragraph - by dramatizing and giving much significance to one episode among hundreds of population movements in all directions in the Balkans - are trying to justify ethnic cleansing by Croatian forces around Mostar in the 1990s. As Christina Koulouri observed: “Contemporary conflicts are projected onto the past to appear as constant and unchanging throughout history.”¹⁵³ In Bosnian textbooks, the image of the Ottomans deteriorates in the second half of their rule when, it is said, they became corrupt and cruel.¹⁵⁴

Serbian textbooks paint the Ottomans as bloody conquerors and ruthless rulers throughout. Looting, burning, enslavement and fear was the way they conquered the Balkans.¹⁵⁵ “Corruption, violence, looting and parasitism were

147 C6: 93.

148 C6: 73.

149 C6: 73, 87.

150 C6: 90, 154.

151 C6: 136.

152 C7: 66.

153 Christina Koulouri, ed., *Clio in the Balkans: The Politics of History Education* (Thessaloniki: The Center for Democracy and Reconciliation in Southeast Europe, 2002), 11.

154 B7b: 130, 133, 136; B7a: 89.

155 S7: 168, 184.

the main characteristics of their administration".¹⁵⁶ They practiced violence and oppression of all sorts.¹⁵⁷ S6, in a piece from the Turkish chronicle of an ex-janissary, describes the Ottoman conquest of Novo Brdo and the treatment of the conquered population. The Ottomans are said to have separated out the young men from the rest. The most prominent men were killed, while the rest were allowed to go to their homes, which were not touched. The sultan distributed some 320 young men and 700 women among his subjects, while he took an unspecified number of youths for his janissary units.¹⁵⁸ Again, because of the resemblance between this story and what happened in 1992-1995 in Bosnia, the possibility that this text was selected to justify modern ethnic cleansing cannot escape the reader's mind.

Illustrations

Illustrations generally follow the text. Illustrations of military and political history dominate: cavalry, troops, rulers, rebel leaders, battles, and maps showing borders that changed after wars.

In C6, perhaps the most interesting illustration is a sequence of small pictures depicting 'feudal taxes'¹⁵⁹: hard-working peasants in the field, a *sipahi* on a horse, a soldier on horse driving six boys to the sultan, a humble subject submitting his taxes to an Ottoman official sitting on a sofa with his legs and hands crossed. At the top, the sultan stands with his hands on his stomach and the Aya Sofia Mosque is in the background. C7 does not spend much time on the Ottoman period anyway, and the illustrations are few: three men in 19th-century folk costume, Omer Pasha Latas, and a Franciscan church.

B6 has been variously illustrated since its first wartime edition, but there have been no particularly interesting changes. In the edition under review, apart from rulers and maps, there are street pictures showing what Muslims and non-Muslims wore at the turn of 20th century; three illustrations from the Sarajevo *Haggada*; and architecture: the Old Bridge in Mostar, the Sephardic synagogue, Počitelj, the period interior of a Muslim house, a housing complex from Stolac, the Žitomislići monastery, and Ferhat Pasha's mosque in Banja Luka. Some of these are famous landmarks that

156 S8: 28. Similar assertions are repeated on pages 98 and 148.

157 S8: 30, 83, 84, 86. Boris Nilević advises historians to take contemporary accounts of Ottoman oppression both as true and as "reactions against episodic lawlessness and the autocracy of Turks", *Srpska pravoslavna crkva*, 101.

158 S6: 92.

159 C6: 154.

were destroyed in the 1992-1995 war, but captions give only the year of construction. While thematically balanced, these illustrations seem to be too few given the wealth of information they accompany, and the Croat component of BH culture and history seems to be underrepresented.

Apart from mainly Muslim rulers, rebels, and maps, B7a has period pictures of 19th-century Mostar and life in Sarajevo's market streets (Baščaršija). Generally, both text and illustrations are of low print quality. There could have been many more pictures to illustrate the extensive text covering the Ottoman period. However, I could not identify any problematic illustration. The 1994 edition featured two pictures from the last Ottoman days, Bosnians battling the Austrian army near Ali pasha's mosque, and the Austrian army crossing the Sava River; these are missing in the later edition. Probably these pictures seemed inappropriate in 2001 when B&H was effectively ruled by the Austrian diplomat Wolfgang Petritsch and was seeking closer ties with the EU.

B7b is beautifully designed and well illustrated. Apart from the Ottoman rulers, maps, and battle scenes, there are street scenes, glimpses of peasant life, mosques, churches, monasteries, and a Jewish graveyard; there are illustrations of towns and bridges and books such as Mehmet Pasha Sokolović's *Mushaf* (a copy of the Qur'an), Gospels from the Old Orthodox Church in Sarajevo and a page from an Oriental astrological work.

B7c, again, mainly shows maps, rulers (including non-Muslims such as Eugene of Savoy, Miloš Obrenović, and Petar Petrović Njegoš), and armies, along with some bridges and fortresses, places of worship, and religious icons of the different faiths.

The illustrations of S7 are predominantly military, political, and Serbian: portraits, seals and coins of Serbian kings, Miloš Obilić killing sultan Murad, the fall of Constantinople and the Turkish siege of Belgrade, weapons and maps. There are some churches and a monastery. There is no illustration referring to non-Serbian culture or life-style, unless you count two illustrations of Ottoman cavalrymen. S8 includes a moving illustration of the Ottomans taking young boys from their desperate parents with burning houses in the background.¹⁶⁰ Otherwise, it focuses on Serbian rulers, rebels, and church leaders, maps, and documents, along with some Orthodox monasteries and practices. As in S7, non-Serbs are hardly given any attention. S9 speaks only of Balkan wars, and only pictures of Serb

160 S8: 27.

military leaders and battles are shown. Finally, S6 is illustrated by pictures of Kraljević Marko and Miloš Obilić together, Miloš Obilić alone, Novo Brdo, Smederevo, Sultan Mehmed II, the seal of King Stefan Tvrtko I with the coat of arms of Bosnian *bans* and Serbian kings, Bobovac, an old map of Srem, Bačka and Banat, and the battle at Mohacs in 1526.

The map and picture language of these textbooks show more or less the same tendencies as the text itself. National, political and military themes dominate, while “others” are under-represented or ignored, especially in Serbian schoolbooks. Sarajevo Publishing does by far the best job with its seventh-grade history books.¹⁶¹

Factual inaccuracies and language

One would expect the textbooks to be well researched and free of outright factual mistakes. However, that is not the case. A Bosnian book wrongly asserts that when a Muslim sued a Christian, a church court had jurisdiction over the case.¹⁶² Another inaccurately writes that Sultan Sulayman died while besieging Vienna¹⁶³ and that the Mufti was the chief religious justice or judge.¹⁶⁴ According to a Croatian book, Sultan Fatih conquered between 70 and 300 cities in Bosnia and took away about 100,000 ordinary people and 30,000 young men for janissaries¹⁶⁵, all of which is extremely unlikely. The whole of Bosnia today does not have 300 cities, and to take so many people would mean to leave the land without people and therefore to reduce the tax base, which contradicts Ottoman practice. The same textbook also says that the (Ghazi Husraw) Bey’s mosque in Sarajevo was built by Sinan, which is not the case.¹⁶⁶ Another claims that until the 19th century, the army was composed of the young men of subdued peoples.¹⁶⁷ In fact, during the great days of the Ottoman state, janissaries were not its most numerous military units. Furthermore, the practice of taking *devşirme* for the Ottoman army stopped soon after Sultan Sulayman (most probably in 1638), because janissaries managed to get permission to marry while in uniform, and then did everything to have their sons recruited instead of *acemi oğlan*. A Serbian

161 B7b and B7c.

162 B7b: 66.

163 B7c: 41.

164 B7c: 48.

165 C6: 154.

166 C6: 157.

167 C7: 65.

book mentions Venice and the Venetian Republic as members of an anti-Ottoman alliance, as if they were two different states.¹⁶⁸

The language used in BH textbooks generally fits the overall attitude of its authors toward the Ottomans and their legacy. Serbian textbooks often juxtapose “Turks” with “Christian lands”.¹⁶⁹ Battles with Turks, the Turkish army, and fear of Turks are described in an epic manner.¹⁷⁰ Students are encouraged to memorize epic poems.¹⁷¹ The relationship between Turks and their subjects are often described as “enslavement”, “repression”, and “social exploitation”.¹⁷² Turks “oppress”, “burn to the ground”, “take into slavery”, etc.¹⁷³ One book describes the Ottoman period simply as “the worst of all times”.¹⁷⁴ In a few instances, Bosnian authors use the same language: Serbia and Montenegro were “enslaved” (*porobljene*) by the Ottomans¹⁷⁵; Greek rebels “liberated” most of Morea¹⁷⁶; on a map of the 1875 uprising in Bosnia, the south-west region is labeled as the “liberated area”.¹⁷⁷ In accordance with the systematic denial of statehood of B&H before the Dayton peace accords, both a Croatian and a Serbian book treat Bosnia and Herzegovina during Ottoman times not as a single country but as two regions.¹⁷⁸

4. Conclusion

It is said that wars of historiography often precede and continue after wars in real history. To a certain extent, this is true of Bosnia and Herzegovina. It is certainly most unfortunate that eleven years after the war, BH history schoolbooks contain materials that incite mistrust of others, to say the least. Not all these books are alike. There is a clear difference between those BH history textbooks that try to cultivate attitudes conducive to living together, and those that have been written as if only one group of people lives in Bosnia.

Authors of the schoolbooks in the Bosnian language, being in a particularly delicate position, try to highlight the best from the past as the

168 S8: 49.

169 S7: 157-59.

170 S7: 159, 165.

171 S8: 32.

172 S8: 27-28.

173 S9: 39-49.

174 S6: 86.

175 B7c: 41.

176 B7a: 32.

177 B7a: 90.

178 C7: 64; S8: 117, 121.

basis for contemporary coexistence, while Serbian textbooks, and sometimes Croatian ones, bring the worst of it to the students' attention. Especially in the case of Serbian textbooks, the history of the other two peoples is completely omitted, as are less admirable episodes in Serbia's own past,¹⁷⁹ while such episodes are stressed in the past of others. Simultaneously, the achievements of one nation are highlighted while those of other nations are neglected.¹⁸⁰ Information that could disturb the nationalistic narrative is withheld. The myths that other authors have recognized in Serbian historiography and public opinion, namely *ante murale*, *sui generis* and antiquity,¹⁸¹ are heavily present in Serbian history textbooks for elementary schools in Bosnia and Herzegovina. The *ante murale* myth of being Europe's "front wall" against Islam is explicitly present in Croatian textbooks too. Especially disturbing in Serbian textbooks are the multiple references to alleged impalements of Serbs by the Ottomans. It is very probable that such insistence on repeating the image of impalement disposed some Serbs to see physical revenge against contemporary Muslims during the recent war as acceptable.¹⁸² The focus on such historically doubtful but very divisive episodes cultivates animosity between children of different nationalities. Too graphic accounts of crimes and interethnic violence serve no pedagogical objective. They undermine the confidence and trust that good textbook should help foster.

Textbooks in the Bosnian language, for their part, try to idealize certain aspects of Ottoman history. They seem to be too reluctant to take an impartial if not critical stance toward certain less bright pages of Ottoman history, as in the case of *devşirme*. The same could be said of the claims about the equal rights of all Ottoman subjects. To various degrees, all textbooks have selective memories, remembering one's own suffering and forgetting the suffering of others. They also have problems taking a critical approach to roles played by one's own nation. Because of this, Heike Karge has even proposed that the concept of the history textbook itself should be revised: "Until now this concept has dealt with the presentation of historical facts

179 For instance, Serb textbooks nowhere mention the role that the Serbian Church played with regard to Catholics in Bosnia. See Nilević, *Srpska pravoslavna crkva*, 198-208.

180 In this regard, Serbian textbooks fit the prevalent SE pattern. See: Costa Carras, "Preface", in Christina Koulouri, ed., *Clio in the Balkans: The Politics of History Education* (Thessaloniki: The Center for Democracy and Reconciliation in Southeast Europe, 2002), 3.

181 Ana Antić, "Evolucija i uloga tri kompleksa istorijskih mitova u srpskom akademskom i javnom mnjenju u posljednjih deset godina", *Historijski mitovi na Balkanu*, 258-289.

182 For one interesting, if problematic, argument along these lines, see Lynda E. Boose, "Crossing the River Drina: Bosnia Rape Camps, Turkish Impalement, and Serb Cultural memory", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 28 (2002), no. 1., 90.

and not with the aim of developing a critical consciousness of history among pupils.”¹⁸³

Certainly, if we look only at the treatment of the Ottoman period, the Serbian textbooks surveyed would get the lowest score on any evaluation scale for a good history textbook in the 21st century. They systematically and persistently project negative stereotypes of the Ottomans. The result is a much simpler picture of the Ottoman period than the evidence warrants: the Ottomans were oppressors, while Serbs (and sometimes Croats) were freedom fighters from day one to the First Balkan Wars. In fact, the social history of B&H under the Ottomans was particularly complex, with the Serbian Church and privileged strata of the non-Muslim population often siding with the Ottomans in order to preserve their privileges, in the same way that local Muslims resisted reforms.

How nationalism has distorted historiography in Bosnia can best be seen by comparing contemporary history textbooks with the Chronicle of the Franciscan Nikola Lašvanin from Central Bosnia from the first half of the 18th century, or other contemporary Christian sources. Unlike modern Serbian and some Croatian schoolbooks, in which the Ottoman governors can be depicted as “very wise ... and good by nature”, others are such good rulers that “during their rule the poor did not know what evil was”, and still others were “good men and just”; local Muslim clerics spoke to Ottoman administrators in favor of the local Franciscans, while some Bosnian *ulama* were friends with the Franciscans and the sultan punished governors for slaughtering prisoners of war, etc.¹⁸⁴ Similarly, the respected historian Boris Nilević notes that “sources from this period (15th century, A.A.) do not present such a black picture”.¹⁸⁵

Finally, if it is true that school books are not only means of propaganda but also “a mirror of the society that produces them”, if it is true that “they rarely contain stereotypes and values unacceptable to society” and if it is true that “history books, in particular, may reflect the image a human society has of its past and, indirectly, the way it imagines its future”,¹⁸⁶ then most BH textbooks need urgent rewriting to include others in a meaningful way.

183 Karge, “History after the war”. See: fn. 3.

184 Nikola Lašvanin, *Ljetopis*, Sarajevo/Zagreb: Synopsis, 2003, 207, 231, 232, 220, 224, 203.

185 Nilević, *Srpska pravoslavna crkva*, 1990: 103, also 121, 216

186 Koulouri, “Introduction”, 17.

Özet

Bu makale Bosna-Hersek ilköğretim okullarında okutulan tarih ders kitaplarında tasvir edilen Osmanlı imajını incelemektedir. Çalışmada Boşnakça, Hırvatça ve Sırpça yazılan ders kitapları ele alınmış ve bunlarda Osmanlı tarihinin Kosova muharebesi, Balkanların İslamlaşması gibi ana konularının nasıl işlendiği mukayese edilmiştir. Araştırmamız sonucunda Bosna-Hersek'te yazılan tarih ders kitapları arasında farklılıkların olduğu ortaya çıkmıştır. Sırp ve bazan Hırvat dilinde yazılan ders kitaplarında Osmanlı tarihi öğrencilere en kötü imajla yansıtılmaktadır. Sırpça kitaplardaki en rahatsız edici konu da Sırpların Osmanlılar tarafından kazığa oturtulup öldürüldüğü iddiasının sık sık tekrar edilmesidir. Bugünkü ders kitaplarını Bosna ile ilgili 15-18. yüzyıl Fransisken ve Ortodoks kronikleriyle karşılaştırdığımızda, milliyetçiliğin bu ülkedeki tarih yazımını nasıl tahrif ettiğini ve mevcut ders kitaplarının acilen değiştirilmesi gerektiğini daha iyi anlamış oluruz.

KİTÂBİYAT

Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar: Ateist Din Felsefesi Eleştirisi

Adnan Aslan

İstanbul: İSAM Yayınları, 2006. 144 sayfa.

Tanrı'nın varlığına dair argümanlar din felsefesinde en dikkate değer tartışma konuları arasında yer alır. Hatta bu tartışmaların Batı felsefesi içinde, din felsefesinin oluşumundan çok daha eski bir geçmişe sahip olduğunu söylemek yerindedir. Zira din felsefesi diye bir felsefi saha, Aydınlanma çağıyla birlikte aklın hükümranlığına bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Hem Orta Çağ İslâm dünyasında hem de Orta Çağ Hıristiyan dünyasında Tanrı'nın varlığı inancına veya bu inancın reddine dair akli argümanlar kurmak, felsefi veya teolojik çalışmaların önemli ögeleri arasında yer almaktaydı. Şurası açıktır ki, çağlardır süren tartışmalar sonunda ne lehteki argümanlar ne de aleyte olanlar herkesi ikna edici olmuştur. Tanrı'nın "bâtın" oluşunun ya da dünyanın insanların Tanrı'ya inanma hususunda özgürlüklerini temin edecek kadar müphem oluşunun bir gereği olarak bu argümanlar tahsil edilmeye ve yenileri ile desteklenmeye devam edecektir.

Adnan Aslan'ın *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar: Ateist Din Felsefesi Eleştirisi* başlıklı çalışması, sürüp gelen bu çabaların en yeni örneklerinden birisidir. Kitabın temel kurgusu, Tanrı sözkonusu olduğunda insan bilgisinin yetersizliğine dayanarak vahiy kaynaklı bilginin öneminin belirtilmesidir. İlk bakışta, kitap ateist din felsefesinin eleştirisi olması hasebiyle, Tanrı'nın varlığı lehindeki argümanlara yöneltilen itirazların eleştirisi gibi bir izlenim verir. Ancak Aslan lehte ve aleyteki argümanlardan bir tarafı desteklemekten ziyade, her iki tarafa da eleştirel bir yaklaşım sergiler. Bu nedenle Aslan'ın çalışması

her iki grubun bakış açısından farklılık arz eder. Zira kitap hem lehteki hem de aleyhteki argümanların sınırlılığını ortaya koyarak, Tanrı'nın varlığı başta olmak üzere, dinî hakikat iddialarında “vahyin rasyonel argümanlardan daha yetkili olduğunu” (s.118) göstermek istemektedir.

Üç bölümden oluşan eserde, Birinci Bölüm'de “Ontolojik Argüman”, İkinci Bölüm'de “Kozmolojik Argüman” ve Üçüncü Bölüm'de “Teleolojik Argüman” a yer verilmiştir. Kitabın “Sonuç Yerine” başlıklı bölümünde ise Tanrı'nın varlığına dair argümanların işlevinin genel olarak sınırlarına işaret edilmekte, buna dayanılarak vahiy kaynaklı bilginin dinî inançtaki önemi vurgulanmaktadır.

İlk olarak şu belirtilmelidir ki, yazarın hedefi ve konuları ele alışındaki sistem dikkate alındığında, eser Türkçe'deki din felsefesi literatürüne önemli bir katkı olarak görülmelidir. Öncelikle yazarın çalışmadaki hedefi, Tanrı'nın varlığı konusunda ateist meydan okumalara cevap vermek ya da en azından cevap vermenin mümkün olduğunu göstermektir (s.7). Bu hedefine uygun olarak eser, tarihsel bir bakış açısı ile sınırlı değildir. Lehte veya aleyhte görüş serdeden filozofların sözlerine yer verildikten sonra, yazar kendi fikir ve eleştirilerini belirtmektedir. Tarihsel bilgi aktarmanın ötesinde, argümanların ve onlara getirilen itirazların felsefi değeri hususunda yazar kendi katkılarını sunmaktadır.

İkincisi, argümanlara dair harciâlem, genel geçer yargıların ötesinde tahlilci bir yaklaşımın sergilenmiş olduğu vurgulanmalıdır. Kitap argümanların lehinde ve aleyhindeki temel görüşleri ele alırken, her argümanla ilgili olarak o konuda öne çıkmış filozofların (ontolojik argüman: Aziz Anselm, René Descartes ve Alvin Plantinga; kozmolojik argüman: Fârâbî, İbn Sînâ, Thomas Aquinas, Leibniz ve Richard Swinburne; teleolojik argüman: William Paley ve Richard Swinburne) görüşleri, ilgili argümanı eleştiren filozofların görüşleri ve onlara yöneltilen itirazlar (ontolojik argüman: Gaunilo ve I. Kant; kozmolojik argüman: I. Kant; teleolojik argüman: Hume) izah edilmiştir.

John L. Mackie, bütün argümanların eleştirmeni olarak yer almaktadır. Bir anlamda Tanrı'nın varlığı lehine kurulan argümanların hepsini eleştiren kişi olarak kitabın önemli bir kısmı Mackie'nin görüşlerinin izah ve eleştirisine ayrılmıştır, demek yanlış olmaz. Kitap Mackie'nin karşı argümanlarının bir değerlendirmesi olmamakla birlikte, onun düşüncesine verilen bu ağırlık yazarın amaçladığı bir şeydir; zira “Mackie'nin ateistik din felsefesi sadece modern teist din felsefecilerine değil, aynı zamanda tek Tanrı'ya inanan bütün geleneksel dinlerin mensuplarına da bir meydan okumadır” (s.7).

Kitabın eleştiriye en açık tarafı, işlediği konuların derinliği ile kitabın hacmi arasındaki uyumsuzluktur denilebilir. Aslan hem lehteki hem de aleyhteki argümanlara ilişkin önemli tahlil ve değerlendirmeler yapmaktadır. Ancak bu değerlendirme ve tenkitlerin bazıları zaman zaman aydınlatıcı olmaktan çok, yeni sorular doğurmaktadır. Takdir edileceği üzere, kitapta işlenen her bir argüman için sayfalarca yazı yazılmış, bazan tek bir argümanı anlatmak için kitaplar tahsis edilmiştir. Kapsam olarak böylesi geniş argümanları ve onlara getirilen eleştirileri hacmi küçük bir çalışmada takdim edip tahlil etmek ve bunlara ek olarak değerlendirmeler yapıp tenkitler ortaya koymak yazarın görüşlerinin nispeten kapalı kalmasına neden olmuştur.

Yeterince tartışılmamış olduğu için tartışmalı sonuçlar ve yeni sorular ortaya çıkardığını düşündüğümüz görüşlere şu örnekler verilebilir: Birincisi, Aslan ontolojik argümanda “bütün bir varlığı insan merkezli yeniden inşa etmeye çalışan modern zihnin ve modern tavrın izlerini” bulmanın mümkün olduğunu söylemektedir (s.41). Bu iddia desteklenmesi oldukça güç bir iddiadır. Ontolojik argümanın en azından Anselm’e (1033-1109) ait olan türü oldukça eskidir ve bu hâliyle eğer bu argüman bir insan merkezlilik tazammun ediyorsa, bunun hiç de modern insanla sınırlanamayacağını gösterir. İkinci örnek olarak Aslan’ın kendi teklif ettiği ontolojik argüman zikredilebilir. Aslan, Descartes’ın Tanrı kavramının insan zihninde hazır olduğu hükmüne dayanarak Tanrı’nın varlığının ispatlanabileceğini iddia eder (s.42). Aslan, 1. İnsanın kullandığı kavramları kendi tecrübesine dayanarak oluşturduğunu, 2. İnsan tecrübesi sınırlı olduğu için, sınırsız kemal sıfatlarla muttasıf bir varlık fikrini kendi tecrübesiyle oluşturamayacağını, 3. Dolayısıyla bu fikrin insan zihnine dışarıdan mükemmel bir varlık tarafından konulmuş olması gerektiğini, 4. Şu hâlde böyle bir varlığın var olduğunu iddia eder. Argümanı zayıflatıcı bir karşı örnek olarak denilebilir ki, argümana göre negatif sayılar fikri de insan zihnine bir negatif sayı tarafından konulmuş olmalıdır.

Aslan’ın kapalı argümanlarından birisi de Tanrı’nın âlemin izah edici ilkesi olduğunun kabulü ile, vahyin gerekliliği arasında kurduğu bağıdır (s.74). Neden birşeylerin var olduğu sorusunun cevabı olarak Leibniz’in Tanrı’nın kâinatın varlığını anlamlandırıp izah eden ilke olarak sunduğunu belirtir. Bu noktadan hareketle Aslan eğer “Tanrı’nın varlığı kâinatın varlığını izah eder” şeklindeki ilke kabul edilirse, “O zaman Tanrı’nın varlığının maddî dünyadan hareketle değil, vahiy gibi başka bir yolla ortaya konulması gerektiği de kabul edilmelidir” diye iddia eder. Böylece Aslan vahyin kozmolojik argümanın gerekliliğini iptal ettiğini savunur. Burada Aslan, izah etme ve delil olma ara-

sında bir ilişki kurmaktadır; fakat bunları ayrıntılı tartışmadığı için okuyucuyu ikna edici olmaktan ziyade, yeni sorularla baş başa bırakmaktadır.

Aslan'ın daha ayrıntılı tartışmaya muhtaç argümanlarından biri de Tanrı'nın varlığına veya yokluğuna dair argümanlarla gerçekte Tanrı'nın varlığı veya yokluğu arasında kurduğu ilgi etrafında döner. Aslan'a göre modern din felsefesinde gerçekliği tayin etmede akla ciddi bir rol verilmiştir. Bunun sonucu olarak âdeta "Tanrı'nın varlığına dair argümanların tutarlı olması, Tanrı'yı var kılmaktadır" veya "Tanrı'nın varlığının tutarsız olması, Tanrı'yı yok etmektedir" gibi saçma bir netice ortaya çıkmaktadır. "Hâlbuki Tanrı ontolojik olarak var ise O'nun varlığına dair deliller ne O'nu var kılar ne de delillerin yetersiz olması O'nu yok edebilir" (s.120). Aslan'ın bu değerlendirmesi oldukça ilgi çekici ve tartışma uyandıracak niteliktedir; zira sadece Tanrı'nın varlığı konusunda değil, bütün tecrübemizde bilgi kaynaklarımızla varlığını teyit edebildiğimiz şeyleri var, teyit edemediğimiz şeyleri de yok kabul ederiz.

Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar: Ateist Din Felsefesi Eleştirisi, bu konudaki tartışmalara ciddi bir katkı olarak görülmelidir. Yazar, geleneksel ikili yapının ötesine geçerek lehte vealeyteki argümanların sınırlılığını gösterip vahyin dinî gerçekliğin tayininde oynadığı veya oynaması gereken rolü vurgular. Akli delillerle vahiyden kaynaklanan bilgi arasındaki ilişkinin nasıl kurulabileceği ya da kurulması gerektiği hususunda, Aslan'ın kurduğu argümanların yeni müzakereleri ve tartışmaları teşvik edici olacağını umarım. Ancak Aslan'ın eserde bu bağlamda serdettiği görüşlerinin sağlıklı değerlendirilebilmesi için daha ayrıntılı izahlar gereklidir. Umarım kitabın sonraki baskılarında ya da başka eserlerde, daha ayrıntılı müzakereler ortaya konur.

Rahim Acar
Marmara Üniversitesi

Osmanlıdan Günümüze Türk Toplum Yapısı

Orhan Türkoğan

İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2004. 2. Baskı, 790 sayfa.

"Önsöz", "Giriş", yirmi bir bölüm, "Sonuç" "Genel Kaynaklar" ve "Dizin"den oluşan çalışma, Osmanlı'dan günümüze Türk toplum yapısını genel hatlarıyla ortaya koymayı amaçlamaktadır. Kitapta öncelikle Osmanlı toplumunun sosyal, kültürel, tarihî, dinî ve siyasî yapısı; daha sonra da Türk toplum yapısı

-başlangıcından günümüze- detaylı bir şekilde işlenmeye çalışılmıştır. Bu yönüyle kitap önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Çalışmada Türk toplum yapısı hakkında genel bir bilgi verildikten sonra, Osmanlı öncesi Türk düşünce sistemi ortaya konulmaktadır. Daha sonra Osmanlı sosyal sistemi ayrıntılı bir şekilde değerlendirilmekte ve Osmanlı toplum yapısının ikili bir ayrılığa dayanmış olduğunun altı çizilmektedir. Yazara göre, Osmanlı'da bu ayrım devşirmeler ve halk (reaya) şeklinde açığa çıkmakta ve gerçek Türk kimliğine sahip olanlar devlet yönetiminden dışlanmaktadır. Bu durumun Oğuz-Türkmen ayrılığı için de geçerli olduğunu söyleyen yazar, bunun neticesi olarak Türkmenlerin devlet yönetiminde önemli konumlara gelemediğini iddia etmektedir. Yazara göre, bu yaklaşım hem Osmanlı döneminde hem de sonrasında Türk toplum yapısı açısından ciddi sorunlar oluşturmuştur.

Oğuz-Türkmen ikiliğinin, Edward Shills'in merkez-çevre (center-periphery) modeliyle daha iyi anlaşılabileceğini düşünen yazar, İran Selçuklu Devleti'ni kuranların, kendilerini Oğuz kabul ederek merkeze yerleşirken, Türkmenleri dışladığını ve çevreye ittiğini ifade etmektedir. Ona göre, Selçuklulardan itibaren devam eden bu zihniyet, Osmanlı'da daha sistematik bir biçim kazanmıştır (s. 100-101). Hatta yazar bu konunun önemini ortaya koyabilmek için *Oruç Beğ Tarihi*'ne göre, Osmanlı'nın Türklere bakış açısının son derece küçültücü olduğunu ve bu tavrın "Türkmen haramzadeleri" ifadesinde gözlendiğini iddia etmektedir (s. 101). Bu yaklaşım, çalışma boyunca yazarın Osmanlı'ya bakış açısını belirlemekte ve tüm konular bu çerçevede ele alınmaktadır.

Yazarın Osmanlı sosyal sistemi hakkındaki temel tespitini Osmanlı'nın kendi öz milletini ikinci sınıf vatandaş konumuna indirmediği ve yabancı ırklara mensup olanları devlet yönetiminde önemli görevlere yükselttiği iddiaları oluşturmaktadır. Böylelikle ona göre, vatanın gerçek sahibi olan Türkler reaya (halk- köylü) konumuna indirgenirken, yabancılar üst bürokrasiyi ellerinde tutmaktadır. Yazar bu kanaatlerini önde gelen tarihçilere dayanarak, özellikle Halil İnalcık'ın "Artık, XVI. üzyılda Osmanlılarda Türklük kimliği silinmiştir" (s. 104)" tespitiyle kuvvetlendirmeye çalışmaktadır.

Osmanlı döneminde olduğu kadar olmasa da, bugün de ırk-soy anlamında Türk toplumunda Kürt, Laz, Çerkez, Gürcü, Abaza, Pomak, Boşnak, Zaza gibi farklı alt kültür ve ırklara mensup insanların bulunduğunu ifade eden yazar, söz konusu alt unsur ve ırklara mensup olanların Türk toplum yapısı içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini düşünmekte ve bunun sebebinin Türk sosyolojisinde etnik azınlık ve milliyet grupları gibi kavramların henüz belirginlik kazanmadığı tespitine dayandırmaktadır. Hatta yazar ülkemizde, dinî azınlıklar hariç,

diğer alt unsurlar için ayırt edici bir tarih, kültür ve duygu farklılığı olmadığını; hepsinin ortak bir kültürü paylaştığını, ayrımın ise daha ziyade dil veya lehçe farklılığından kaynaklandığını, herkesin İslâmî çizgide birleştiğini; hatta çoğunda soy ve kültür birliğinin standart toplum yapısıyla ortak olduğunu iddia etmektedir (s. 298-299). Kitapta bir diğer konu olarak doğu ve güneydoğu kabile-aşiret yapısı ele alınmaktadır. Yazarın doğu ve güneydoğu Anadolu'nun sosyal dokusu, coğrafî, sosyo-kültürel, dinî hususlardaki tespitleri Türk toplum yapısının bütün yönleriyle tanınması açısından önemlidir. Bu noktada kitap önemli sorunlara işaret ederek bu iki bölge hakkındaki bilgileriyle meseleye katkıda bulunmaktadır.

Kitapta incelenen bir başka konu sosyal hareketlilik kavramı bağlamında ele alınan kentleşme ve göç olgusudur. Türk toplum yapısında öteden beri bir gerçeklik olarak yaşanan modernleşme süreciyle daha da karmaşık hâle gelen göç olgusu, küçük yerleşim birimlerinden büyük kentlere iç göç ve ülke dışına dış göç şeklinde tezahür etmekte ve bu hâliyle Türk toplum yapısının önemli bir sorunu olarak ortaya çıkmaktadır. Bunun sosyolojik nedenleri ve sonuçları kitapta ayrıntılı bir şekilde ele alınıp incelenmektedir.

“Kentleşme” ve “göçler” bağlamında, kitapta zenginlik ve yoksulluk kültürü de bir sosyal olgu olarak ele alınmakta, çoğunluğun yoksulluğu ve azınlığın zenginliği tarzında ifade edilen bu sosyal dokunun ciddi kırılmalara ve ayrışmalara, hatta kutuplaşmalara neden oluşturduğu belirtilmektedir. Yazar, nüfusumuzun yüzde 20'sinin gelir diliminin yüzde 55'ine yakınına paylaştığına, bir diğer yüzde 20'sinin ise millî gelirin yüzde 4,5'ini almaya mahkûm olduğuna dikkat çekerek “öteki Türkiye”nin tarihsel kaderinin Osmanlı'dan beri sürüp gelen zihniyetin bir yansımasından başka bir şey olmadığını ifade etmektedir (s. 476-477). Yine bu bağlamda yazarın büyük kentlerde gerçekleştirdiği alan araştırmalarına dayalı tespitleri, Türk toplum yapısı ve oradaki zenginlik ve fakirliğin görülmesi açısından önemlidir.

Kitapta Türk demokrasi modeli konusunun da, Türk toplum yapısı çerçevesinde, nitelikli bir şekilde değerlendirildiğini görüyoruz. Konu yerli, yabancı ve İslâmî kaynak ve düşünceler çerçevesinde geniş bir yelpazeden özlü bir şekilde tartışılmıştır. Ancak yazarın üzerinde durduğu ve hassasiyetle vurguladığı gerçeklik, Türk toplum yapısı ve onun değerlerine bağlı bir model oluşturmasıdır. Aslında diğer milletlerin de, özellikle gelişmiş ülkelerin kendi sosyal gerçeklikleri çerçevesinde bir sosyal yapıya sahip oldukları görülmektedir. Bu noktada yazar, kendi sosyal dinamiklerimizin de göz önünde bulundurulmasını önemle vurgulamaktadır. Yazara göre, Batılılaşma süreci, Batılı standartlara göre değil, kendi yerlilik kimliğimizin de devreye sokulmasıyla ele alınmalı ve Türk de-

mokrasisinin sosyal yapısı İslâm –Türk norm ve değerler bütününe göre sentez yapılarak oluşturulmalıdır. Hatta yazar İslâm'ın değer ve norm niteliklerinin, Türk demokrasisinin inşasında pekiştirici rol oynayacağına inanmaktadır. Bunu “Batı’da olalım, fakat Batılı olmayalım” (s. 551) düşüncesiyle özetlemektedir.

Çalışmada dikkat çeken en önemli konulardan birisi de Türk aile sistemi ve tarihsel gelişim sürecidir. Türk tarihinin başlangıcından Osmanlı’ya ve günümüze değin aile geleneği ve aileye verilen anlam ve önem varlığını hâlâ korumaktadır. Türklerin İslâm’la tanışmaları sonucu bu gelenek kökleşerek devam etmiş ve daha da geliştirilmiştir. Türk aile modeli bu anlamda dünyada önemli bir yere sahiptir. Yazar bu konuda Batılı sosyal bilimcilere de atıfta bulunmakta ve Peter Berger’in “Batı’da yozlaşmamış aileyi Türkler yaşamakta ve yaymaktadır. Batı’da aile müessesesinden başlayarak diğer sosyal meselelere sirayet eden çözülme sürecini ancak Türkler değiştirebilir. Bu itibarla Türk aile yapısı Batı’da örnek alınmalı ve taklit edilmelidir. Avrupa’nın manevî kalkınmasının reçetesi buradadır” ifadelerine yer vermektedir (s. 637).

Yine çalışmada dinî sistem ve Türk toplumunda yeni dinî hareketler ve cemaatleşme konusu açık ve anlaşılır bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu konuda da çok önemli tespitler ve düşünceler dikkat çekmektedir. Bu noktada dinin sosyal bir olgu, gerçeklik ve ihtiyaç olduğunun altı çizilmekte ve neler yapılabileceği konusunda aydınlatıcı bilgiler verilmektedir. Hatta dinin görmezlikten gelinmesinin negatif sonuçlar doğuracağı “Siz bir toplumun inanç sistemine ambargo koyar, onu devreden çıkarırsanız, muhakkak yeraltı hakimiyeti gündeme gelir.” (s. 648) cümlesiyle ifade edilmektedir.

Kitapta dikkat çeken bazı sorunlar da vardır. Her şeyden önce, gereğinden fazla tekrarlar bulunmaktadır. Örneğin “Ey Türk budunu.....” diye başlayan tema s. 28 ve 95’te; Freud’un “Kadavra kaderdir” sözü s. 164 ve 182’de; yine “Doğu’nun Tanrısı Gökhan....” ifadesi s. 80’de ilk paragrafın sonlarında ve aynı sayfanın sonunda yeniden ifade edilmektedir. J. F. Kennedy’nin öldürülmesi konusu s. 154, 497, 711’de tekrarlanmış, s. 543’teki G. Sarton’a ait “İslâm olmasaydı, Rönesans doğamazdı” sözü s. 572’de de zikredilmektedir. Diğer birçok sayfada buna benzer tekrarlar dikkat çekmekte; hatta öyle ki işlenen bazı temalar bir başka yerde yeniden işlenebilmektedir. Bu da kitabın okunmasını zorlaştırmaktadır.

Kitapta Türklük ve Türk kimliği önemle vurgulanmaktadır. Ancak doğrudan (direct), zorlayıcı (compulsary), kültürel değişme süreci (acculturation), milletleşme (nation-building) gibi bazı kelimelerin hemen yanına gereksiz yere İngilizcilerinin yazılmasını bu bağlamda anlamakta güçlük çekiyoruz.

Yazar, 250 kadar etnik grubun ABD’de Amerikanizm şemsiyesi altında bir standart kültür etrafında bulunmasını sosyal bütünlük açısından örnek verirken (s. 137), Osmanlı’nın farklı etnik unsurları Osmanlı kimliği altında birleştirmesini sorunlu görmektedir. Bu bağlamda Osmanlı’nın ikili toplumsal bir yapıda olduğunu belirtmektedir (s. 169-196).

Yazar, bir taraftan M. Akif’in Arnavut olmasını ve ABD Dışişleri Bakanı Madeleine Albright’ın aslen Çek Yahudisi olmasını örnek verirken bir sorun görmemekte; diğer taraftan Osmanlı’da diğer ırklardan olup da “Ben Osmanlı’yım” diyen ve yönetime gelenleri eleştirmektedir.

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, her ne kadar kitapta bazı tekrarlar ve tema olarak benzerlikler bulunsun da, eser Osmanlı’dan günümüze Türk toplum yapısını ana hatlarıyla özetler mahiyettedir. Bu anlamda kitap önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Osmanlı’yı ve Türk toplum yapısını genel hatlarıyla öğrenebilmek açısından son derece faydalı bir çalışma olan bu kitap, yazarın yıllarca üzerinde durduğu ve elde ettiği birikimini aktarmakta ve hatta yerli, yabancı pek çok bilim adamına referansla konuları geniş ve zengin bir açıdan ele almakta; bazı tespit ve teşhislerle tahlil etmektedir. Kitabın önemli bir katkısı da Türk toplum yapısının temel dinamiklerini vurgulaması, ülkemizin bu dinamikler ve değerlerle zenginleştirilmesi ve geliştirilmesini ortaya koymasındır.

Ali Akdoğan
Rize Üniversitesi

Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş

Michael Peterson, William Hasker,

Bruce Reichenbach, David Basinger

Tercüme: Rahim Acar

İstanbul: Küre Yayınları, 2006. 458 sayfa.

Bu eser, Aydınlanma felsefesi, Hıristiyan geleneği ve Batı toplumunun yaşadığı fikrî ve sosyal çalkantıların doğrudan neticesi olarak gelişen din felsefesi disiplinine ait muhtevalı bir ders kitabının Türkçe’ye tercümesidir. Müellifler bu çalışmada Anglo-Sakson din felsefesi anlayışını esas almış; din felsefesinin dinî tecrübe, ilahî sıfatlar, teist argümanlar, kötülük problemi, mucize, din dili, dinî çoğulculuk ve dinî ahlâk gibi temel konularını on beş ayrı bölümde, detaylı olarak, Batı bağlamında ve mümkün olduğu kadar objektif tarzda ortaya koy-

maya gayret etmişlerdir. Tanrı'nın varlığına dair teist argümanlar, bir inançlı insan perspektifiyle teizme temel olacak sağlamlıkta ifade edilmekte, diğer taraftan mesela “Kötülük Problemi” ele alınırken âdeta ateizmi haklı çıkaracak ifadelere yer verilmektedir. Eser, farklı ve bazen de karşıt perspektifleri birbirlerini nakzetmeyecek şekilde ifade edebilme özelliği itibarıyla ciddi bir seviye ve başarı sergilemektedir. Teistler, ateistler, agnostikler ve feministler bu din felsefesi metninde kendi perspektiflerine yeterince yer ve değer verilmesinden memnun olabilirler. Bu yaklaşım, eserin çoğulcu ve seküler özelliğinden kaynaklanmaktadır. Çoğulcu, aynı zamanda seküler yaklaşım eserin kendi kültürel bağlamında “kıymetine” işaret ederken, aynı yaklaşımın Türkiye’de “Türkçe din felsefesi” için ne kadar yerinde olduğu ayrıca düşünölmeye değer bir husustur. Özellikle din felsefesi disiplini söz konusu olduğunda, Batı’da kendi bağlamında değerli ve önemli olan bazı fikirler, yaklaşım tarzları, bizim dünyamızda aynı derecede değerli ve önemli olamamaktadır. Bu mülâhazalar Türkçe’ye tercüme edilen elimizdeki bu eser için de geçerlidir.

Bu kitabın Türkçe yayınının önemli eksikliklerinden biri, eserin nasıl okunması ve değerlendirilmesi gerektiğini ifade eden bir ön sözünün olmamasıdır. Bir ön söz yazılmalı ve burada en azından Batı üniversitelerinde din felsefesi ders kitabı olarak yayımlanan çalışmanın muhteva ve dinî konulardaki seküler üslubunun Türkiye’deki din felsefesi okuyucuları tarafından nasıl algılanması gerektiği hususu ifade edilmeliydi. Eserin bir başka hususiyeti de Türkiye’de oluşmakta olan dinî-akademik kültüre uyumsuzluk problemidir. Bu durum kitabın sadece Batılı özelliğinden kaynaklanmamakta, aynı zamanda oldukça zengin ve detaylı muhtevası, tekâmül etmiş felsefi üslup ve yetkinliğinden de kaynaklanmaktadır. Kitabın bu özelliği Türkiye’de standart bir din felsefesi ders kitabı olarak takdim edilmesini güçleştirmektedir. Bir başka açıdan bakıldığında, kitabın Türkçesindeki muhteva, üslup, perspektif ve yaklaşım problemi bir bakıma Türkiye’de din felsefesinin problemlerine de işaret etmektedir. Mesela, eserde “Feminizm ve Erkeğe Mahsus Tanrı Konuşmaları” başlığı altında din dili bölümünde Hıristiyanlıktaki “Baba Tanrı” imajına reaksiyon olarak ortaya çıkmış feminist tartışmalar incelenmekte ve feministlerin “Tanrı/Tanrıça hem eril hem de dişil mecazlarla adlandırılmak zorundadır” (s. 334) gibi ifadelerine yer verilmektedir. Bu tür fikirler Batı’da yoğun tartışma sürecinin bir neticesi olarak ifade edilmekte ve daha sonra ders kitaplarına girmektedir. Türkiye’de feminist teoloji tartışmaları yapılmadığı için ya da yapılmasına bizim sahip olduğumuz düşünce geleneği sebebiyle gerek duyulmadığı için bu fikirler Türkiye’de bağlamından kopuk olmakta, diğer bir tabirle “havada” kalmaktadır. Meseleye bu perspektiften bakacak olursak, aslında eserde ele

alınan çoğu tartışmaların ve fikirlerin Türkçe'ye tercümesiyle birlikte, bağlamından koparıldığı ve havada bırakıldığı söylenebilir.

Anglo-Sakson din felsefesi geleneğini temsil etmesi bakımından eserin hem Hıristiyan din kültürüne hem de Aydınlanma düşüncesine sıkı sıkıya bağlı olduğu açıktır. Mesela dinî tecrübe meselesinin incelendiği bölümde (s. 15-43) Hıristiyanî karakter öne çıkarken, iman-akıl münasebetinin ele alındığı bölümde (s. 49-69) Aydınlanma düşüncesine bağlılık daha belirgin olmaktadır. Diğer taraftan din-bilim meselesini tartışırken, müelliflerin açıkça Darwin'in Evrim Teorisi'ni savunmaları ve Batı dünyasında yaratma fikrini bilimsel olarak ortaya koymayı köktencilik olarak nitelemeleri (s. 355), onların Aydınlanma düşüncesine bağlılıklarının kitapta tayin edici bir noktada olduğunu göstermektedir. Batı bağlamında normal olan bu durumun bizler için ne anlam ifade ettiği önemlidir. Burada asıl sorulması gereken soru şudur: Bu eserdeki hangi fikri neye göre değerlendireceğiz? Tanrı'nın sıfatları ve Tanrı'nın varlığına dair rasyonel temellendirmeyi kabul edecek miyiz? Kötülük meselesi ya da Darwin'in Evrim Teorisi'ni, feminist teoloji hakkındaki rasyonel çıkarımları reddedecek miyiz? Neyi, neye göre tercih edeceğiz? Bu durum önemli bir problem olarak karşımızdadır. Eğer müelliflerin iddia ettiği gibi aklilik doğruyu takdirde yegâne kriter ise, "Eğer dinî inançlar, aklın samimi ve objektif yaklaşımına tabi kılınmazsa, insanî serüvenin umutları gerçekten boşa çıkacaksa" (s. 445) ve biz bunu kabul ediyorsak o zaman biz ilahî olanı insanî, kutsal olanı seküler yapmış olmuyor muyuz? O zaman biz ilahî bilgiyi, yani vahyi aklî kriterlerimize uygunluğu ölçüsünde mi kabul edeceğiz? Bu durumda dinin ve Tanrı'nın aşkın olmasının ne anlamı kalmaktadır? Bu tam bir Aydınlanma projesi değil midir? Bu Aydınlanma projesini kabul etmenin bizim dinî düşüncemize ne kadar uygun olduğu meselesi ayrıca sorgulanması gereken bir husus değil midir?

Bu tespit ve değerlendirmeleri sadece din felsefesi metinleri için değil, belki de Batı'dan tercüme edilen felsefi nitelikli bütün eserler için yapmak mümkündür. Türkiye'de nitelikli eserlerin tercümesi önemli bir problemdir. Bu problem felsefi nitelikte olan eserlerin tercümelerinde daha belirgin olarak görülmektedir. Türkçe'ye tercümelerde beklenen asgari düzey, mütercimlerin orjinal metni derinliğine anlamış olmaları ve bunu Türkçe'ye olabildiğince güzel bir şekilde aktarmaya gayret etmeleridir. Bu bağlamda elimizdeki bu eserin anlaşılacak ve anlaşılacak bir tarzda tercüme edildiğini söylemek ve bu noktada mütercimi kutlamak gerektiğini düşünüyorum.

Türkçe'ye tercümede en müşkil hususlardan biri, İngilizce kavramlara, uygun Türkçe karşılıklar bulmaktır. Mütercimin bu hususta dikkatli olduğu söyle-

nebilir. Ancak bütün bunlara rağmen yine de bazı kavramlar Türkçe'ye bence yanlış tercüme edilmiştir. Mesela, "religious pluralism" kavramı "dinî çeşitlilik" olarak değil, "dinî çoğulculuk" olarak tercüme edilmeliydi. "Dinî çeşitlilik" ifadesi daha ziyade "religious plurality" kavramına karşılık gelmektedir. "Reformed epistemology", "düzeltilmiş epistemoloji" değil, "reformcu epistemoloji" şeklinde; "love", "aşk" değil "sevgi" olarak; "contingent being", "şartlı varlık" değil, "mümkün varlık" olarak tercüme edilmeliydi. Tanrı'nın aşkından değil, sevgisinden bahsedilmesi daha uygundur (s. 90). Diğer taraftan "agnostic", "bilinemezci" şeklinde değil de "agnostik" olarak; "anthropomorphism" "insan biçimcilik" değil, "antrapomorfizm" olarak karşılansa çok daha isabetli olurdu. Zira bu kavramlar kısmen Türkçe'ye yerleşmiş durumdadır.

Bütün bunlara rağmen, nitelikli eserlerin oldukça az olduğu akademik din felsefesi sahasında, özellikle Batı'da bu alanda olup-bitenleri anlama mecburiyetinde olan lisansüstü çalışmalar yapan öğrencilere bu tercüme eserin oldukça faydalı olacağı kanaatindeyim.

Adnan Aslan
İSAM

The History of an Islamic School of Law: The Early Spread of Hanafism

Nurit Tsafir

Cambridge: Harvard University Press, 2004. XV + 199 pp.

Islamic schools of law, which were, and still are, means of expression of identity in Muslim societies; although they have been so for more than a millennium, only recently have the Islamic schools of law drawn the attention of a few modern studies in recent times. *The Early Spread of Hanafism* therefore contributes to our understanding of this phenomenon in Muslim history. The book is mainly based on *tabaqat* literature, including the *al-Jawāhir al-Mudiyya* by al-Qurashi and *Akhbār al-qudāh* by al-Wakī'. The time span is from around the middle of the second century A.H. until the end of the third century A.H. (from the mid-eighth century to the end of the ninth century A. D.). Although the title and sub-title give the impression that the study includes the early history of the Hanafi school, in fact, it does not explore one of two main centers of Hanafi school, namely northeastern Iran (Khorasan) and Transoxania (*Māwarā' al-Nahr*); instead the book focuses only on other

areas of the Abbasid Empire. Referring to Madelung in this respect appears to be nothing but an excuse, as the history of the early spread of the Hanafi school in Iran and Turan actually requires more attention, not only because Hanafism prevailed in this region long after it had lost its prominent position in other regions, but also because the predominance of the Hanafi school in Khorasan and Transoxania predated its hold even in Iraq, the birthplace of this school. As the author correctly emphasizes throughout this study, there was usually a close relationship between the Hanafi School and the Abbasid policies; after the latter gained power it carried out centralization policies, especially during the first Abbasid century, by allying itself with the Hanafi School in the field of law. This fact, when taken together with the early spread of the Hanafi School throughout Khorasan, the birthplace of the Abbasid revolution, requires a much more thorough analysis regarding the Abbasid link with Hanafism in this early period.

This book consists of seven chapters, the first of which gives N. Tsafirir's theoretical observations, while the remaining six chapters focus on six geographical areas; Iraq takes the lion's share, and then western Iran, the Jazira, Syria, Egypt and the Maghrib. The final chapter is a concluding chapter.

In the theoretical chapter, N. Tsafirir develops two terms, namely full-Hanafis and semi-Hanafis, with a view to making sense of anomalies and inconsistencies present in the language of *tabaqat* literature, particularly when the information in a Hanafi source is not congruent with the non-Hanafi sources. The main source of this study, namely the *el-Jawāhir* of al-Qurashi, identifies certain early figures as Hanafis, whereas non-Hanafi sources tell us that they were not exclusively so. In this respect, N. Tsafirir argues that in this early period we have to make a distinction between exclusive or full-Hanafis and those who had contact with the Hanafi circles or Hanafi doctrine; the latter are thus called "semi-Hanafis". It seems that the author, although correctly detecting the problematic remarks of the Hanafi *tabaqat* discourse, does not give due attention to a complicated theoretical point. As C. Melchert argues, even though it is overemphasized, in the century that followed the one in which the founding figures of the schools of law existed, one should not talk about the schools of law in the sense of *madh-hab*, rather, this should be used for times after the late third/ninth and early tenth centuries onwards. The word full-Hanafi, therefore, requires much greater reservations than the author of the book has used. On the other hand, Tsafirir's distinction between Hanafis and semi-Hanafis seems to work, and to a certain degree explains the problem

identified; this in turn requires revising Melchert's sweeping analysis that we cannot talk about the schools of law before the fourth/tenth century. If there were those who formed a community, supporting each other both through doctrinal and professional means, as shown in this study, then there was certainly group solidarity that paved the way to the later professional schools of law. After all Melchert, too, in his study of the schools of law neglects the Khorasanian and Transoxanian Hanafis, who seemed to have developed a group sense at a rather early date.

The book detects the spread of Hanafism by observing two groups in a given place through the biographical dictionaries; the first aspect observed is the investigation of the scholarly circles in order to determine the Hanafi affiliated scholars and groups. Here certain indications are taken as the sign of the existence of Hanafi communities in a city or town. In addition to the direct appellation of "Hanafi", the author also argues that those who were called *Jahmis* or *Murji'is* were usually Hanafis. Related to this is the fact that a scholar's support of the Mihna was taken as a sign of their affiliation with the Hanafi community. However, Tsafirir admits that not all the supporters of the Mihna were Hanafis; there were Hanafis who opposed the Mihna and sided with Ahmad b. Hanbal. Again, opposition to the latter, namely Ibn Hanbal, or Ibn Hanbal's criticism of a scholar was also another sign. It is observed that the cessation of the Mihna was a turning point on the part of Hanafis and caused them to lose ground to the traditionalists in the capital, Baghdad. It is observed that the Hanafis after the Mihna started to lose Abbasid support, and the Hanbalis and Shafi'is filled the gap.

The second point Tsafirir examines in order to identify the Hanafis is the office of *qadi*. Here the author observes that after the Abbasids seized power they carried out a policy of centralization by appointing *qadis* and initially they leaned towards Hijazi scholars, but from the last quarter of the third century A.H. they began to nominate Hanafi-affiliated scholars as *qadis*. A century later, in the main centers of the Abbasid Empire, with a few exceptions, the *qadis* who held office were generally Hanafi.

According to Tsafirir, local support or local affiliation was an important factor in introducing Hanafi teaching or appointing Hanafi *qadis* in a certain region. For example, in Basra, Hanafi teaching was introduced by two scholars, Zufar and Yūsuf b. Khālid al-Samtī, both of whom had a familial connection with the Arab tribes of Basra. In Maghrib too, the Hanafi doctrine was introduced by Asad b. Furāt; although he was a semi-Hanafi, soon after the doctrine was introduced it became adopted by local scholars

and was an equal rival with the Māliki school there until the turn of the third/ninth century. However, local support was not enough to secure the position of the Hanafī doctrine; for example, in Syria, despite some local support, the Hanafī school never had a strong presence, due to the fact that Syria was the centre of Abbasid opposition and the Hanafi School was seen as the natural ally of Abbasids. It is also indicated in this study that the Hanafi teaching did not in fact receive strong support in the birthplace of Abū Hanīfa, namely Kufa, until the late second century A.H. It is obvious that alliance with the Abbasid government could only be secured in this period. However, the author does not explore the reasons behind the Abbasids' preference for the Ahl ar-Ra'y judges in the final quarter of the second century A.H. It seems that Abdullah b. al-Muqaffa's advice to the Abbasid caliphs that they secure a central law in order to achieve centralization was to be realized only after Abū Yūsuf and Muhammad's legal writings emerged as complete compendiums, hence as manuals for the *qadis*. Nevertheless, this study totally ignores the doctrinal aspect of the spread of Hanafī School of law and only focuses on the historical-biographical evidence. The question of which aspect of the legal school or the legal doctrine developed by Abū Hanīfa and his followers attracted Abbasid politicians is never raised in this book. Similarly, this study does not focus on the question of the nature of the legal doctrine that was introduced by the Hanbalis and Shafiis who emerged as alternatives after the Hanafi School lost the Abbasid support in the central part of Empire.

Murtaza Bedir
Sakarya University

Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık

Ekrem Demirli

İstanbul: İz Yayıncılık, 2005. 368 sayfa.

Ekrem Demirli'nin on bir kitaptan oluşan Sadreddin Konevî Külliyyâtı'nı Türkçe'ye kazandırdıktan sonra yazdığı bu eser, *Sadreddin Konevî'de Marifet ve Vücûd* adlı doktora tezinin (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2003) kitaplaştırılmış hâlidir.

XIII. yüzyılın muhakkik sūfisi ve İbnü'l-Arabî'nin talebesi Sadreddin Konevî'nin (ö. 672/1273) bilgi ve varlık anlayışı temelinde tasavvuf meta-

fiziğinin incelendiği bu monografik çalışma “Önsöz”, iki “Giriş”, üç bölüm, “Sonuç”, “Bibliyografya” ve “İndeks”ten oluşmaktadır. Çalışmanın temel iddiası, Konevî'nin tasavvufu bir metafizik ilim (ilm-i ilâhî) olarak tesis ettiği-dir. Yazar bu iddiasını temellendirmeden önce, “Pratikten Teoriye Tasavvufun Gelişimi ve Sûfîlerin Tasavvufa Meşruiyet Arayışı” adlı giriş bölümünde tezini temellendirmesine dayanak teşkil edecek tarihsel-felsefî bir yaklaşım sergilemektedir (s. 29-60). Bu yaklaşım İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî düşüncesi merkeze alınarak tasavvuf tarihinin kelâmdaki gibi eski (mütekaddimîn) ve yeni (müteahhirîn) şeklinde dönemlere ayrılmasına dayanır. Pratik tasavvuf dönemi olan eski dönem, ancak İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'nin ortaya koyduğu metafizik ilkelerle açıklandığında anlamlıdır.

Yazara göre tasavvuf, sadece kendi içinde açıklanamayacak kadar karmaşık bir olgudur. Dolayısıyla tasavvuf; kelâm, fıkıh ve felsefe disiplinlerinin tarihsel gelişimlerine paralel bir bakış açısıyla daha iyi anlaşılır. Kuşeyrî, Serrâc, Hücvirî, Kelâbâzî ve Sühreverdi gibi yazarların eserlerinde söz konusu edilen eski dönem tasavvufu bir ilim olmaktan çok, zühd ve ahlâk ağırlıklı bir tavır, pratik hayat tarzı olarak algılanmıştır. İlk dönem tasavvufu tarihsel süreçte sünî kelâma paralel olarak metafizik seviyede kâdir-i mutlak anlayışına yakınlaşırken, şer'î amellerin ahlâkî neticeleri üzerine yaptığı vurguyla fikh-ı bâtın şeklinde görülmüştür. Fikh-ı bâtın şeklindeki tasavvufu, kelâm ve felsefenin aksine hakikate ulaştıracak yegâne ilim şeklinde algılayan Gazzâlî, eski ile yeni dönem arasındaki geçişi sağlayan berzah şahsiyettir. Ancak yazara göre Gazzâlî, hakikatin elde edilmesinin çeşitli pratiklerle kalbin arındırılması ve nefis tezkiyesiyle gerçekleşeceğini söylerken ilk dönem sûfîlerinin tasavvuf anlayışına mahiyette yeni bir şey eklememiştir.

Tasavvufa yenilik getiren, İbnü'l-Arabî ile Sadreddin Konevî'dir. Konevî ile birlikte yeni dönem tasavvufunda üç unsur ön plana çıkar: Birincisi, eski dönem tasavvufunda da söz konusu olan, hakikate ulaştıran en sağlam yöntemin müşahede ve iyân olduğu; ikincisi, eski dönemin aksine yeni dönemde müşahedenin epistemolojik verilerinin nazarî yöntemle ulaşılan ve tahkik kaideleri denilen ilkelere bağlanması; üçüncüsü, bu ilkelere hareketle tasavvufun bir metafizik ilmi (ilm-i ilâhî) şeklinde temellendirilmesidir. Yazar bu sürecin gelişimini ise eski tasavvufun kelâm ve fıkha, yeni tasavvufun İbn Sînâcî Meşşâî felsefeye eklenmesi ve tüm teorik ilimleri ikmal etmesi çerçevesinde açıklamaktadır. Böylelikle yeni tasavvuf müşahede verilerini nazarî düzlemde ve sistematik bütünlük içerisinde ifade ederken, felsefî nazar ile müşahedeyi mezc ederek gerçek metafizik yapma iddiasına da kavuşmuştur. Bu dönem, tasavvufun kelâm ve felsefeye kıyasla, geç kalan olgunlaşma devresidir. Yazar bu

noktada eski dönem-yeni dönem tasavvuf tarihi sınıflamasını değer yargısıyla zaman zaman iptidâî dönem-olgunlaşma dönemi şeklinde de adlandırmakta; iki dönem arasındaki farklılığı teorik arayışların olup olmamasıyla sınırlamaktadır. Buna göre iptidâî tasavvuf, kelâm ve fıkıh hegemonyasında pratik seviyede kalırken ya da teorik boşluklar barındırırken, olgunlaşmış tasavvuf, felsefi ve teorik bir çerçeveye ilim hüviyeti vasfı kazanmıştır.

Yazar, Konevî düşüncesinin nazarî boyutu üzerinde durarak onun sûfi bilgiyi metafizik ilmi altında sistematize ettiğini bir iddia olarak ortaya koymaktadır. Bu iddianın temellendirilmesi, kitabın “Birinci Bölüm”ünün temel konusudur (s. 63-184). Konevî tasavvufu metafizik bir bilim şeklinde inşa ederken, müdevven ilim tanımından hareket eder. Bir şeyin ilim olması, belirli bir konuya (mevzu), buna bağlı olarak meselelere (mesâil) ve bu meselelerin araştırılması için de ilkelere (mebâdî) dayanması gerekmektedir. Tasavvuf metafiziğinin –ki yazara göre buradaki tasavvuf kelimesi zâid bir nitelemedir. Zira metafiziği nazar ve müşahede yöntemini mezcederek gerçek hüviyetine Konevî kavuşturmuştur- konusu Hakk’ın varlığıdır ya da zât-ı ahadiyyeti ve ezeli sıfatlandır. Bu yargı, “Varlık, varlık olması bakımından Hak’tır” (el-vücûd min haysü hüve hüve Hakk’un) önermesinin bir sonucudur. Bu önerme öte yandan İbn Sînâ düşüncesi söz konusu edildiğinde metafiziğin konusu değil, hedefi olmalıdır. Zira İbn Sînâ’da metafiziğin konusu “el-mevcûd”dur (varlık); nihai hedefi ise Tanrı’dır. Konevî’ye göre metafizik ilminin meseleleri, Hakk’ın ana isimleri olan metafiziğin ilkelerinin neticeleridir.

Konevî bu neticelerden ilkelere ulaşım konu-ilkeler-meseleler arasında irtibat kurarak metafizik ilmini vazetmiştir. Ancak konu-ilke-mesele üçlüsü temelinde Konevî’nin metafizik ilmine bakışı ile filozof ve kelâmcıların bakışı arasındaki farklılıklar kitapta detaylıca işlenmemektedir. Bu itibarla yazar Konevî’de metafiziğin temellendirilmesini bir yöntem eleştirisi ve metafizik bilginin imkânı kapsamında değerlendirmiştir. Konevî’ye göre akıl ve nazar gerekli olmakla birlikte, yeterli değildir. Nazarın yanında sülûk ile elde edilen müşahede olmalıdır. Müşahede bir bilme sürecidir. Bu süreç sonucunda sûfi; Tanrı, eşya ve insan hakkında metafiziksel bilgiye ulaşır. Bu noktada “Birinci Bölüm”ün esas sorusu şu olur: Metafiziksel bilgi mümkün müdür? Konevî bu sorunun cevabını nefis görüşünün bir neticesi olarak ifade eder. Konevî’nin bilginin imkânını bilginin konusu (Tanrı) ile öznesi (sûfi) arasındaki irtibata dayandırması, insan nefsinin ilahî tabiatı meselesini ele almayı gerektirmektedir. İnsanın Tanrı’yı bilmesini mümkün kılan şey, insan ile Tanrı arasındaki benzerliktir. Nitekim insan, Tanrı’nın sureti üzerinde yaratılmıştır ve bu suret ve tabiatı sayesinde müşahede sürecinin sonucunda Tanrı hakkında bilgiye

sahip olabilir. Ancak Konevî'ye göre, müşahede veya herhangi bir yöntem Tanrı bilgisine ulaştırırsa da, Tanrı'nın bilinmesi nihayetinde Tanrı'nın irade ve inayetine bağlıdır. Konevî bu düşüncesiyle Eş'arî tavrını hatırlatır.

Yazara göre Sadreddin Konevî, sûfi bilginin kaynağı ile yapısı ve ifade düzlemi arasında mutlak bir ayrıma giderek birincisinin sübjektif, ikincisinin herkes için genel-geçer, makul ve objektif olduğunu söylemektedir. Konevî ile birlikte yeni dönemde tasavvufi bilgi eski dönemin aksine, bütünüyle sûfinin müşahede tecrübesine bağlı ve o sayede gerçekleşen bir şey olmaktan çıkmıştır. Oysa bu yargı doğru değildir. Eski dönem sûfilerinde de yeni dönem sûfilerinde de müşahade verileri bir kez dile geldikten sonra makûliyyet kazanmaktadır. Ancak bu makuliyetin anlaşılma dereceleri her bir kişi için farklı olup tasavvufi söylem dikkate alındığında sadece nazarı değil, müşahedeyi de gerektirmektedir. Müşahede bilgisinin dile aktarılması ve bu aktarımda izlenecek yöntem her ne kadar fıkıh, kelâm, felsefe vs. disiplinleriyle tarihî tedahül içinde izah edilebilirse de, müşahade her bir sûfi için biriciktir. Bu minvalde Sadreddin Konevî'nin müşahade ve keşfi tahkiki kendisine özeldir. Ancak bu tahkikin diğer teorik disiplinlerin ilkeleriyle irtibat kurulabilecek nazarî boyutu da vardır.

Sadreddin Konevî, müşahade ve tahkikinde ulaştığı neticeleri, bilgi ve varlık görüşünün dayandığı nazarî-objektif kaidelere bağlamıştır. Sûfi bilginin gerçeklik düzeyinin tespit edilebildiği bu nazarî kâidelere kitabın “Üçüncü Bölüm”ünde yer verilmiştir (s. 171-347). Oysa bu bölüm, “Birinci Bölüm”ün sonunda yer alan “Müşahade Yönteminin Neticesi” kısmında söz konusu edilseydi, “Sadreddin Konevî'nin Varlık Görüşü” başlıklı “İkinci Bölüm”e dayanak teşkil edecekti. Nitekim tahkik kaidelerinin uygulaması, “İkinci Bölüm”de yapılacaktır. Ancak yazar kaide kavramının özelliğini koruyabilmek için tahkik ilkelerine son bölümde yer vermiştir. Bu ilkeler Konevî'nin en önemli eseri olan ve Osmanlı'da müstakil bir şerh geleneğine zemin teşkil eden *Miftâhu'l-gayb* kitabında (*Tasavvuf Metafiziği*, İstanbul 2002) belirli bir sırayla zikredilmiştir. Yaklaşık dokuz kaideden oluşan tahkik kriterleri vahdet-i vücûd bakış açısını yansıtır. Konevî “Bir'den ancak bir çıkar” ilkesine dayanarak varlıkta gerçek bir ikilik bulunmasının mümteni olduğunu söyleyerek tüm sûfilerle ortak görüştedir. Hakk'ın zorunlu varlığının dışındaki tüm mümkün varlıklar bir ve mutlak varlık olan Hakk'ın isimlerinin tecellilerinden ibarettir. Tecelli olmaları hasebiyle, varlıkta bir çokluktan bahsetmek mümkün olmakla birlikte, Hakk'ın varlığının mutlaklığı söz konusu olduğunda çokluk mutlak birliğe râci olacaktır. Yazar “Üçüncü Bölüm”de Sadreddin Konevî'nin varlık görüşünü analiz ederken, vücûd-adem, vâcip-mümkün, bir-çok gibi ikili kategorilere

dayanmaktadır (s. 187-257). Yazar bu bölümün değerlendirmesinde şöyle bir sonuca ulaşmaktadır: “Konevî, vahdet-i vücudun istilzâm ettiği en önemli sonucu Hakk'ın eşyâ ile beraberliği diye terimleştirebilir. Bu yönüyle vahdet-i vücûd diye kavramlaştırılan düşüncenin Tanrı'nın mutlaklık ve münezzehliğini dengeleyen içkinlik ve teşbih yönüyle ilgili olduğu unutulmamalıdır.” (s. 266).

Hasılı müellif Demirli'nin kitabın “Önsöz”, “Giriş” ve “Sonuç” kısmında da vurguladığı üzere, temel iddiası, Konevî'nin tasavvufu bir bilgi ve varlık metafiziği şeklinde inşa ettiğidir. Kitapta bu iddia hem tarihsel hem de felsefi açıdan temellendirilmeye çalışılmıştır. Ancak müellifin Konevî'yi merkeze alarak tasavvuf tarihine zâhirî ve ilerlemeci felsefi bakışı, tasavvufun diğer ilimlerle zorunlu tedahülüne dayalı bir ön kabûlün sonucudur. Gerçekten de tasavvufun diğer ilimlerle tedahülü inkâr edilemeyecek bir vakıadır. Ancak yazarın bu felsefi bakışına tasavvufî dille iki soru ya da eleştiri yöneltilebilir: Birincisi, tasavvufun iptidai-olgunlaşma devresi şeklinde dönemlendirilmesi, özellikle İbnü'l-Arabî'nin devirler nazariyesiyle hangi ölçüde uyumludur? İkincisi, İbnü'l-Arabî metinlerinde eski dönem sûflerinin varlık ve bilgi hiyerarşisinde edindikleri mertebelere dair verilen bilgiler teori-pratik ikilemiyle açıklanabilecek kadar dar çerçeveli midir? Yazar ilk soruya olumlu cevap verir. Buna göre devirlerin ve zamanların değişmesiyle ilahî tecelliler de değişeceğinden, bütünüyle keşif ve müşahede dönemi olan hâtemü'l-evliyâ ve Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî ile Şeyh-i Kebîr Sadreddin Konevî'nin yaşadığı çağda ilahî bilgi mufassalan ve kemaliyle tecelli etmiştir. Ancak yine İbnü'l-Arabî'ye göre her devir kendi içinde bir kemali ve olgunluğu da içermektedir. Kitapta bu kemalin izahı ve vurgulanması eksik kalmaktadır. Kemaller arasında birbirlerine kıyasla bir derecelenme söz konusu olduğundan İbnü'l-Arabî ile Sadreddin Konevî asrının diğer zamanlara göre mutlak değil -zira mutlak üstünlüğün icmalen bulunduğu çağ Hz. Peygamber'in yaşadığı asr-ı saadettir- göreceli üstünlüğünden söz edilebilir. Bu anlamda İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî metafiziği merkeze alınarak sadece öncesiyle değil, sonrasıyla da tüm tasavvuf tarihine projeksiyon yapılabilir. Dolayısıyla kitapta asr-ı saadetten sonra gelişen tasavvufun iç (bâtınî) tekâmülû tasavvufî devirler nazariyesiyle açıklanmaktan ziyade, nazariye, tasavvufun kelâm ve felsefeyle yatay düzlemde tedahülü sonucunda önceki döneme nazaran yeni dönemdeki üstünlüğü ve olgunluğunu ispat için sadece bir referans malzemesi olarak yer almaktadır.

Kitapta ikinci sorunun herhangi bir cevabı yoktur. Oysa İbnü'l-Arabî'ye göre önceki dönemdeki her bir sûfî, peygamberlerin küllî-icmalî tecellilerin bir yönünü temsil etmeleri gibi, bu tecellilerden pay almaları oranında tafsilî hakikatlerin âlemdeki mazharları konumundadır ve bu mazhara Hak tarafın-

dan bahşedilen velayet bilgisini temsil etmektedirler. İbnü'l-Arabî bu velayet mazharlarının hatemi olarak kendisini niteler. Sadreddin Konevî ise Hâtemü'l-evliyânın mirasçısıdır. Kitabın birinci girişinde İbnü'l-Arabî ile Sadreddin Konevî arasındaki manevi ilişki üzerinde, Konevî'nin *Fusûsu'l-hikem Şerhi el-Fukûk* (*Fusûsu'l-hikem'in Sırları*, İstanbul 2002) ve *en-Nefehât (İlâhî Nefhalar*, İstanbul 2002) adlı eserlerine dayanılarak ileri sürülmüştür. Bu ilişki, yazarın da ifade ettiği üzere, sadece şeyh-talebe ya da üstadının fikirlerini yorumlayıp müdevven bir ilim hâline getiren pir-şârih ilişkisiyle sınırlı kalmayıp tasavvufta hakikat-i Muhammediyye olarak adlandırılan bilgi kaynağında ortaklık ilişkisidir. Ancak bu ortaklıktan Konevî'nin aldığı manevi hisse ile onun İbnü'l-Arabî'nin tüm tasavvufî çağın fikirlerini sistematik bir metafizik ilmi hâline getirmesi arasındaki tasavvufî-felsefî boşluk kitapta kapatılmamıştır. Dolayısıyla kitapta tasavvufî söylemden ziyade, felsefî bir söylem hâkim olup tasavvufun eski-yeni, pratik-teorik, iptidai-olgunlaşmış, sübjektiflik-objektiflik çizgisindeki gelişimi, tasavvufun iç dinamiklerinden ziyade kelâm, fıkıh ve felsefeyle etkileşimi paralelinde açıklanmıştır.

Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık, modern dönem Türkiye'sinde tasavvuf metafiziği alanında önemli bir akademik boşluğu dolduracak mahiyette-dir. Kitap, Nihat Keklik'in *Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kâinat-İnsan* (İstanbul 1967) adlı doktora tezinden sonra aynı konuda yapılan ikinci çalışmadır. Nihat Keklik, Konevî'yi köklü felsefe eleştirisinden ötürü "XIII. Asrın Gazzâlî"si ve onun tavrının müdavimi şeklinde eksik değerlendirirken, Demirli'nin Konevî'yi Ekberî geleneğin en önemli sûfî-metafizikçisi şeklinde konumlandırması yerindedir. Demirli'nin kitabı öte yandan ilahiyat fakülteleri tasavvuf kürsüsünde yalnızca tarihsel pespektifle yazılan tezlerin dışına çıkıp tasavvuf ve tarihine "felsefî" ve "doktriner" bir boyut getirmesi sebebiyle kendisinden sonraki tasavvuf yazımına önemli bir kapı aralamıştır.

Semih Ceyhan

İSAM

Public Islam and the Common Good

Armando Salvatore and Dale F. Eickelman (editors)

Leiden-Boston: Brill, 2004. xxv+254 pp.

This interesting volume is edited by two experts of Muslim public sphere in the Middle East, and it is the outcome of two summer workshops held in July 2001 and August 2002 (funded by the Alexander von Humboldt Foundation

and administered by the Wissenschaftskolleg zu Berlin). The study focuses on the debates about “Public Islam”, intended by the editors as ‘the highly diverse invocations of Islam as ideas and practices that religious scholars, self-ascribed religious authorities, secular intellectuals, Sufi orders, mothers, students, workers, engineers, and many others make to civic debate and public life.’ In this “public” capacity, “Islam”, as much as secular ideologies, makes a difference in configuring the politics and social life of large parts of the globe. Religion makes the difference not only as a template for ideas and practices, but also as a way of envisioning alternative political realities and, increasingly, in acting on both global and local stages, thus reconfiguring the established boundaries of civil and social life (p. xii).

All the authors of the book start their essays from the fundamental works of Jürgen Habermas (*Strukturwandel der Öffentlichkeit*) and José Casanova (*Public Religions in the Modern World*), but they also recognize the idea that the public sphere has been developed to date primarily on the basis of the European and North American experiences, and does not represent the complexity or nuances of developments elsewhere. By focusing on the role of the public sphere in diverse contemporary and historically recognized Muslim majority societies, the authors suggest ways in which understandings of the public sphere can be enhanced and developed to encompass the evolution of societies in the Muslim world. Finally, all the contributions also suggest that there is no singular public Islam, but rather a multiplicity of overlapping forms of practice and discourse that represent the varied historical and political trajectories of Muslim communities and their links and influences with societies elsewhere.

Public Islam and the Common Good is divided in four parts. The first part, *The Public Sphere and Religion in Contemporary Societies*, consists of four essays. The first essay, *Muslim Publics*, written by the editors, is the most interesting chapter as it constructs the theoretical framework for the book. Armando Salvatore and Dale F. Eickelman suggest some points of departure for understanding a variety of historical trajectories and cultural religious traditions that can shape public spheres. They also propose ways of accommodating some of the European-centred main currents of social thought with the variety of ways in which religion continues to play a dynamic, and often constructive, role in shaping public spheres. The following chapter, *Secrecy and Publicity in the South Asian Public Arena*, by Peter van der Veer, examines the emergence of the public sphere in British India as part of colonial modernity and the dialectic of openness and secrecy in two major religious movements

in South Asia today: the *Tablighī Jamā'āt* and the *Vishva Hindu Parishad*. The chapter *Technological Mediation and the Emergence of Transnational Muslim Publics* by Jon W. Anderson and Yves Gonzalez-Quijano studies the emergence of new Muslim publics into particular forms of media and, principally, the internet.

The second part is titled *The Historical Emergence of Publics in the Ottoman Empire* and is composed of two essays. The first intriguing essay, *Coffeeshouses: Public Opinion in the Nineteenth-Century Ottoman Empire* by Cengiz Kırılı, is based on reports from spies and informers from the period between 1840 and 1845 (these reports are now housed at the Prime Minister's Ottoman Archives in Istanbul), which contain the gossips, rumours and hearsay about current events that were discussed by the men of Istanbul in coffeeshouses. The chapter by Elizabeth B. Frierson, *Gender, Consumption and Patriotism: The Emergence of an Ottoman Public Sphere*, examines fashion trends and policies through publications for women in late nineteenth-century and early twentieth-century Ottoman Empire.

The third part, *Religious Authority and the Common Good*, has a first chapter on *The 'Ulema of Contemporary Islam and their Conceptions of the Common Good* by Muhammad Qasim Zaman. Zaman's contribution is actually limited to the analysis of the adaptation of the conceptions of the common good (*al-maslaha al-'amma*) to the contemporary context by two popular authors, the Qatar-based Egyptian scholar, Yūsuf al-Qaradāwī and a judge of the Shari'at Appellate Bench of the Supreme Court of Pakistan and the Vice President of the Deobandi Dār al-'Ulūm of Karachi Muhammad Taqī 'Uthmāni. The following essay, *When Disputes Turn Public: Heresy, the Common Good, and the State in South India* by Brian J. Didier, examines how a religious conflict between an emerging brotherhood and the 'ulamā in the Muslim community of Androth Island in the Indian Union Territory of Lakshadweep became transformed as it was propelled in the public sphere.

The last part, *Ambivalence in the Practice and Public Staging of Islam* contains a chapter by Paulo G. Pinto on *The Limits of the Public: Sufism and the Religious Debate in Syria*, which explains how Sufism has contributed to the production of the public sphere in authoritarian Syria, and the constraints and possibilities for public debate in a group that is dominated by the persona of the *shaykh*. The chapter of Benjamin F. Soares on *Islam and Public Piety in Mali* presents the Islamic presence in the West African state and the debates on doctrine and "correct" ritual practice there; lastly, the chapter *Framing the Public Sphere: Iranian Women in the Islamic Republic* by Fariba Adelhkhah

analyzes the social and political participation of women in Iranian society in the years of Mohammad Khatami.

Despite the fact that there are two essays on the Ottoman Empire and both the introduction and the first chapter frequently quote examples taken from contemporary Turkey, the absence of a specific contribution on “Public Islam” in Turkey is strongly felt. The clashes between secularism and Islam, as well as the long debate on the role of religion, may have provided interesting examples. Also the absence of a specific work on Egypt, probably the most important Arab state, is noticeable. Nevertheless, this volume represents an innovative contribution to the growing literature on the public sphere and particularly that on the study of public Islam in Muslim majority societies. This book can be inspiring for researchers and students both in Islamic studies and the sociology of religion.

Michelangelo Guida

Fatih University

**The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire
1839-1908 Islamization, Autocracy and Discipline**

Selçuk Akşın Somel

Leiden: Brill, 2001. xviii+414 pp.

The challenge of modernism during the nineteenth century was not only experienced in the Ottomans or in Asian countries such as Japan, but also in industrialized nations like North America as well. We can read in a plethora of resources how Americans faced profound challenges in their confrontation with modernity, and how they negotiated these challenges. Lawrence A. Cremon convincingly wrote how American Protestantism intellectually had to make its peace with modernism in culture, especially with modern science, and how it had to socially determine its position toward industrial capitalism and the class inequities that capitalism itself triggered.

Selçuk Akşın Somel has written a substantial work on how Turkish Ottomans faced the challenges of modernization, and how and why they have engaged with all these dramatic changes in the realm of public education during the final phase of the Empire. When we look at the reforms during the Tanzimat period, the program of public education seems, perhaps, the most important one compared to others in terms of establishing regularity, discipline

and efficiency in many aspects of society, as well as in the state structure, ranging from military to finance, as Somel argues. This should not surprise anyone since education was perceived at that time, and in fact it still is, to be the most critical medium through which all the characteristics of the modern world are created and achieved.

It is important to illustrate the socio-political context through which Somel has researched the process of the educational modernization of the Empire. When the treaty to end the Crimean War was signed in Paris in 1856, the Ottomans faced two great challenges, one internally and the other externally: the external challenge was the superior and dominating European modernity and power, while the formidable internal question was the evolving separatist nationalism of various Ottoman subjects in certain geographies. Surely, Ottoman statesmen were not there to watch silently the process of dismantling of their Empire; on the contrary, they were determined to engage enthusiastically in a series of reforms – military, economic, socio-cultural, educational, legal and political – to hold all the communities and geographies together and to revitalize the Empire. Their surest solution was the creation of common, public education for all Ottoman subjects under one unifying ideal.

In his book Selçuk A. Somel aims to examine the socio-political and cultural objectives of the Ottomans in developing a public education system during the *Tanzimat*-Reorganization period and the Hamidian era (1878-1908). He specifically focuses on the advancement of provincial education, i.e. the beginnings and the process of the institutionalization of government schools in the provinces, legal steps, educational councils, curricular issues, and the question of the integration of tribal, non-Sunni and non-Muslim populations under one common schooling system. The Ottomans made the necessary arrangements in this matter after the reform edict of 1856, in addition to opening the Office of Public Education (*Dâire-i Maârif-i Umûmiye*) in 1864 to coordinate all educational subjects regarding Muslims and non-Muslims. The officials appointed at the time consisted of six Muslims, two Greek Orthodox members, two Gregorian Armenian, two Catholic, one Protestant and one Jewish person (p.46).

If we wonder what the inspiration for this book is, it should be mentioned that Somel has successfully turned his doctoral dissertation into a readable book. After discussing “the myth of Westernization” in the introduction, where the author reveals the theoretical framework of the study, certain points of which I will later examine, he goes on to discuss the emergence of public education in Istanbul between the years of 1838 and 1869 in the first chapter,

and the development of provincial education in the second chapter, along with the socio-political and ideological aspects of this new epoch in the Ottoman Empire. In the passages concerned with the stages of development in public primary education which are concerned with the aforementioned dates, we stumble on some striking snapshots of events and remarkable stories of individuals who pioneered this whole process with their personal endeavors and sacrifices. Certainly Kemal Efendi is one of these individuals. He should be considered, as Somel rightly suggests, as one of the pioneers of the modern Ottoman-Turkish educational model. After his attempt to reform the Qur'an schools to improve the quality of education in the Empire were blocked by the Ministry of Pious Foundations, Kemal Efendi personally undertook a new step to establish two *rüşdiyye* schools in Istanbul in early 1847, using his own financial resources. He used innovative teaching methods in these schools to teach the basics of Arabic, Persian, arithmetic and geography – the last two added by himself – in a relatively short period of time. Students in these two schools learned all these subjects in a short period compared to other traditional schools, and this drew the attention of the Sublime Porte, the Ministry of Public Education (*Maârif-i Umûmiye Nezâreti*) would not be established until 1857 – and the Porte immediately agreed to establish five additional *rüşdiyye* schools in Istanbul in 1848. In addition, Kemal Efendi became very effective also in the establishment of *Dârülmualimîn* – the teachers' college for the *Rüşdiyye* Schools in the same year. Kemal Efendi's educational reform reminds one of the similar attempt by Gaspıralı İsmail Bey in Bahçeşaray in 1884 when he claimed to a crowd that he could teach children how to read and write Turkish in forty days, a much shorter period than the usual. Both the teacher and his students were very successful and the new teaching methods were adopted in many places in Caucasus.

In the first chapter, however, there are some matters to which I feel a few points should be added. One of these is the paragraph on the "monitorial system" in schools, which is discussed under the theme of Western influence on the organization of educational institutions (p.54). This system, Somel says, benefiting from Western sources, emerged in Britain and in British India at the turn of nineteenth century as a way of mass education for the children of poor families. In fact, the monitorial system of education was not a new idea for Turkish Ottomans; furthermore, we can observe similar methods applied in certain circles of teaching in the Muslim geography if we look at closely at the history of Muslim education in earlier periods, particularly at the classical age of Islamic civilization. This teaching system is essentially based on the level of knowledge and experience of the students; according to the students' capacity

and capability, the instructor appoints some of the best students to be instructors for those at the lower levels. Abu Bakr ar-Razi, the prominent physician-philosopher, who Sigrid Hunke claims was originally Turkish (İskit), used to separate his students into three circles, with levels going from beginners to advanced; each circle, except for the beginners circle, was expected to teach and answer the questions of those in the lower circles (see İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, p.416; İbn Nedim, *el-Fihrist*, pp.355-356).

In Chapter Three, Somel analyzes the process of institutionalization of public education in the provinces, how Ottoman educational modernization was shaped and implemented with a top-down approach and without significant participation from below, and examines some of the other legal and educational challenges, such as a shortage of qualified teachers or adequate school buildings and the disharmony between the curricula of the teachers' seminaries and the socio-cultural context of the diverse geographies of the Empire. Some of the intriguing points that this chapter uncovers are the differences between the memorandum of 1839 and the Regulation of Public Education of 1869; the latter clearly affirmed that natural sciences (*fünûn*) and education (*maârif*) are the basic originator of welfare in the world. The memorandum of 1839 considered education to be a process that intertwined both religion and the world, but the document of 1869 gives us a new definition of education, establishing the process of the transmission of worldly natural knowledge to be virtually the only goal of education. Thus, the latter document condescendingly modifies the control of education by placing the supervision of teaching religious subjects under the government, and with this act, naturally, the document diminishes the power of the *ulemâ* over the process of Ottoman education (p.88). In the same chapter Somel discusses how primary education spread throughout the provinces using the "new method" (*usûl-i cedîd*) of Selim Sâbit Efendi, in connection with which the Ministry of Public Education ended up transforming all *sıbyân* schools into *ibtidâî-primary* schools. The decision to transform the schools was important, but the implementation was another matter altogether. We learn from *Hüdâvendigâr Salnâmesi* in 1907 that in one of the most developed provincial districts and the first capital of the Empire, the *kazâ* of Bursa of the *vilâyet-i Hüdâvendigâr*, that only 11 primary schools out of a total of 155 village schools implemented the new modern methods of education (p.110).

Chapter Four probes the financial difficulties, i.e. taxation measures, local resistance to taxation, local resources and salaries between 1869 and 1908. Chapter Five tackles one of the most important dimensions of education, ex-

ploring the issues of the curricula in public education and how deep the need for professional schools was in the last period of the Ottoman Empire. In this chapter the author explores the Hamidian policy of social disciplining, how the period became caught up in the dilemma of practical education vs. education for training civil servants, the impact of the Hamidian ideology on school textbooks, and foreign schools. The chapter also sheds light on how some of the important maxims, which dominated thinking in later periods, emerged in the process of establishing new schools, such as the conviction that “Islamic civilization is not an obstacle for material progress, but rather is perhaps the most convenient religion” and how these were taught in schools and promulgated everywhere to achieve excellence in agricultural, industrial and commercial situations in the Empire.

Chapter Six basically examines the varieties of issues and problems that such a diverse Empire as the Ottomans encountered when they tried to implement a common system of public education and curricula without closely or attentively examining the local conditions and peculiarities. There is no doubt that the initiation of modern public education in the Ottoman Empire started a new phase between the authorities and their subjects, an intriguing relationship between the ruling elite and the heterogeneous common people in the vast geography of the Empire. This was something new in the Empire, where to date almost all educational enterprises had been carried out independently by private institutions, such as foundations, charities or religious communities.

Even though the Ottoman elite was aware of this situation and tried to create new schools, such as the *Aşiret Mektebi* (Tribal Schools) to deal with the individual needs of the local people, the policy of uniformity did sometimes cause grievances; sometimes awkward situations occurred when the appointed instructors from Istanbul taught Arabic Grammar to native Arab students who knew the language better than the teacher (p.205). In this chapter, the author surveys the obstacles and pitfalls that the Ottoman Empire experienced when it implemented the policy of uniformity in public education as the central authority tried to integrate all its subjects; using Somel’s classification, even though it might need some revisions, these were non-Turkish Sunni Muslims like Albanian Tosks, Pomaks, Muslim Wlachs, and Sunni Arabs, non-Sunni populations like Alevis, Crypto-Christians, twelver Shiites, Yezidis, Zaydis, and tribal populations such as Albanian Ghegs, Bedouins, Kurds and Circassians. The integration of such a diverse population under one unifying

ideal was carried out in an atmosphere where the rising spirit of the time was nationalism.

The final chapter adds an interesting dimension to the discussion of the topic: what did this new modern educational encounter mean for the students? How did this new process affect their early socialization? To do this, Somel examines several memoirs to assess children's impressions of public school system. It seems that the Hamidian generation did not like the school system. Instruction accompanied by physical punishment and the memorization of fixed texts all contributed to this antagonism. On the other hand, the memoirs show that the system did not trust the new generation. Therefore, it is not surprising that the atmosphere at that time was not ideal for any educational model. But the problem in education always starts from the top, i.e. either from administration, or the teacher or even the textbooks, not from children. The famous Ottoman proverb from the nineteenth century is fitting here: "The fish begins to stink at the head."

On the other hand, if we were to ask whether we can find a good, working modern Turkish school in the period or not, the answer would be yes. Based on the memoirs of different students who attended the school, we can say that the *Nümûne-i Terakki* was one of the successful modern schools that had an efficient curriculum and administration as well as gentle and patient instructors. Successful schools like this one, however, cannot change the general image of the failure of the Hamidian educational policy. Somel concludes that the Hamidian educational strategy basically did not work in terms of producing loyal, pious and obedient individuals, but rather it accelerated ethnic and national disturbances and upheavals in the Empire with inadequate and incorrect socio-educational policies that were inculcated in the public schooling system.

The author adds some valuable appendices at the end, such as copies of the Memorandum of the Council of Public Works (1839), the official justification for the Regulation of Public Education (1869), the curriculum of town and village *ibtidâî* schools, the curriculum of *rüşdiyye* schools and so on, with a total of 16 appendixes.

Overall, Somel attempts to theorize the process of modernization of public education in the Ottoman Empire using certain concepts such as the Neo-Stoic concept of "social discipline," the "enlightened despotism" of central Europe, in which the "enlightened" leaders attempted to rebuild their societies based on rational principles, and Bentham's formulation of "panopticon" to control and discipline people in public institutions such as prisons, schools, hospitals

etc. In fact, here and there, there are some resemblances, but I personally am not convinced that all these concepts can explain the entire process, i.e. the state, the people and the modernization of Ottoman education. It is true that late Ottoman rulers aimed to establish social discipline through education, and tried to control what was going on in this vast geography. In fact they desired to empower the state and its apparatuses. This control/surveillance or uniformity, however, does not remind one of Bentham's panopticon or enlightened despotism; there were many other educational institutions, such as *medreses* or foreign schools which were not associated with the Ministry of Public Education, and thus not controlled by the state. These institutions were associated with private foundations. This twofold nature of Ottoman education created a well-known dualism in the society; and for this reason the Unification of Education Act in 1924 ended up by connecting all educational institutions to the Ministry of Public Education, and thus eradicating the educational dualism in the country.

In addition, as Somel meticulously reveals some of the important statistics of the period, it is questionable how efficient the public schooling was, given the shortage of professionally trained instructors, the lack of schools outside of Istanbul that could fully implement the curricula and the new style of teaching designed by the Ministry of Education, and finally, perhaps most importantly of all, the lack of financial resources. There is no doubt that a new model of education with a new purpose was designed in the center, but clearly its influence was diffused to the periphery for many reasons.

Moreover, I should mention that it is tempting to use Michel Foucault's concept of knowledge and power, or Pierre Bourdieu's formulation of education in modern states, such as education as domination and so on, in connection with the topic of this book; however, in any event, it is important to be mindful of the complete picture in the late period of the Ottoman Empire and to accept that the raw power of the modern state was not yet there.

Let me write a few more sentences about the format of the book. First of all, I must congratulate the author for the excellent job that is evident in his English translation of long sentences, words and socio-cultural concepts from nineteenth century Ottoman Turkish such as *usûl-i infirâdiyye*-the method of tutorial instruction, *ilâhiciler*-hymn singers, *âminciler*-amen chanters, *âmin alayı*-amen procession and so on, but I am not sure about the word *keramet*, which Somel chose to translate as "wonder"; however, I was unable to find a better word. In addition, I am aware that Brill is very meticulous in publishing well-edited and corrected books, but there are a few words that the publisher

should correct in this book, for instance “Magna Charta” on page 1 should be spelled as Magna Carta, I believe, and “responsibility” on page 125 should be responsibility.

And finally, the study of the modernization period of the nineteenth century Ottoman Empire “is still in its infancy,” as Roderic H. Davison wrote in 1962 in the preface to his monumental work, *Reform in the Ottoman Empire*. Davison justifiably argues that numbers of monographs and a great deal of research, with the full use of the Turkish archives and the wide range of resources that are available in several languages waiting to be uncovered, must be carried out in order to reach a definitive history of the period. After his successful preliminary attempt to analyze the paramount reforms in the Empire that focus on the period between 1856 and 1876, there are many new monographs and research papers that have appeared in various fields of specialization in the following years. There is no doubt that Selçuk A. Somel’s book is one of the works which will help to raise the period from its infancy to childhood, perhaps to puberty, on the path of arriving at a well-defined Turkish history.

Seyfi Kenan
İSAM

Religious Freedom, Multiculturalism, Islam (Cross-Reading Finland and Ireland)

Tuula Sakaranaho

Leiden-Boston: Brill, 2006, XVI+468 pp.

In today’s world it is well known that the increasing social role of religion in society in the global and local context has made multiculturalism and religious plurality ever more important. Growing multiculturalism and multireligiosity forces the international and national communities to find some sort of minimum criteria for religious freedom. This book gives precedence to the social perspective due to the sociological nature of religion and consists of three parts. In the first part, the author discusses religious freedom and multiculturalism from a conceptual point of view within the context of Western Europe. In the second part, she explores the establishment of Muslim communities in Europe, Finland and Ireland. In the third part she analyzes Islam and education in Europe.

In this book the author aims to describe the social status of Muslims (especially concerning religious freedom) in Europe in general, and in Finland and Ireland in particular. She also inquires how Muslims in Europe have organized themselves as a religious community. This book is an example of country-specific studies on Muslims in Europe. The author states why she has chosen Finland and Ireland as the subject of the book as follows:

“When referring to multiculturalism, or multi-faith character of Western Europe these two countries would hardly come to mind first. Both countries are gradually moving away from the homogeneity and old certainties and are rapidly becoming multicultural societies. Thus Finland and Ireland, in addition to countries in southern Europe, have joined the new immigration countries of Europe. However, the reversal from emigration to immigration took place in Finland and Ireland later than, for instance, in Italy”.

Islam, at present, is the second largest religion in Europe and the number of Muslims is growing rapidly. Beginning from the middle of the 20th century people coming from different cultural and religious traditions have migrated from Islamic countries to Europe. Today, migration to Europe is seen as a problem for the European Union. The emergence of second and third generation Muslims in Europe makes it vital to study different generations of Muslims. It is necessary to study the role of religion in the process of migration and the process of integration of Muslims into the wider European societies.

According to the author, the main challenge for the first Muslim generation is how to maintain their religious traditions and values, and how to transfer these traditions and values to the next generation. The author points out that the transfer of these traditions and values is one of the daunting challenges faced by contemporary Muslim communities in Europe. The problem of how European countries have responded to this issue is another important matter. Within a secular state system of education, the distinction between confessional and non-confessional religious education is very important. While confessional religious education fosters commitment to a faith, non-confessional religious education merely provides information about different religions. From the point of the role of religion within the secular public sphere of a society, positive and negative freedom of religion should be taken into consideration. The author stresses that in the secularized West the significance of religion is closely intertwined with multiculturalism in Europe.

In the book the author asks important questions concerning communal identities in Europe. These questions involve how religious communities are constituted and run, and how much autonomy they are given in internal

matters. For religious freedom in a multicultural society, the most important question is to what extent the state recognizes negative religious freedom as a positive right of religious minorities in the public sphere. For Muslims an important question is how far one can go in the emphasis of one's cultural difference without being too provocative in the eyes of the broader society. How are Muslims supported in the process of integration into the wider European society? What is the message that European countries give to religious minorities, such as Muslims, regarding the place of their religious traditions in society? With respect to differences in religious education, two main questions are intertwined with each other: First, should the state provide religious education in schools, or should it leave this task to religious communities? Second, if provided by schools, should religious education be confessional or should it be the more general education of philosophy and ethics? Concerning religious education an important question arises with respect to the authority to administer religious instruction: Is it rendered only to the states or should Muslim organizations also be involved in it and, if so, to what extent? Whether religious minorities should follow the national law in all matters or have laws of their own is an issue which has been under consideration in some European countries. While religious freedom is accepted as one of the basic human rights, there is very little consensus about its actual content and scope. On the other hand, the effects of secularization and globalization on religious traditions are important. In the face of globalization, religion is an important frame of reference for both collective and individual identity.

The author draws attention to the importance of identification and states that, from the Western point of view, Islam is often identified with violence and warfare. However, from the Islamic point of view, Islam is often identified with peace and compassion. That means Islam is invested with contradictory meanings, depending on the cultural lenses that are employed in different discourses of identification. The author also draws attention to the views of different scholars who use different concepts to explain the situation. To overcome prejudices the author develops a method of analysis, termed as "cross-reading". According to the author, cross-reading refers to a method of analysis where a case is interpreted in the light of another, but this is not comparison in the sense that is generally understood in sociological studies. Cross-reading, as an interpretation of a case in the light of another, is a method which constantly aims at creating new conceptual lenses for the next stage of analysis. An interaction will be created between theories and cases, between geographical locations and also between religious traditions and social actors, which otherwise would not share the same scene. "In sum, the method of

cross-reading brings together different sides as parts of the same story, which creates a narrative tension for the changing scenes”.

The author correctly states that while, on the one hand, religions in contemporary times play an important part in struggle for liberation, justice and democracy throughout the world, on the other hand, there are several political and ethnic conflicts in different parts of the world that derive their motivation from religion. The author claims that religion can be used as a vehicle for terror and violence, threatening the security of people. Very often religion is exploited for different political purposes and is made into a source or an instrument of conflict. But these explanations can be made for every ideology and political or social system. Therefore, the limitations on the practice of religious freedom cannot be justified because of this danger. A danger of intolerance can be seen in every system or ideology. The duty of the modern state is to balance the rights of majority and minority religions in that society.

The author makes a distinction between positive and negative freedom of religion. Positive freedom of religion includes the right to believe and act according to one's faith. Negative freedom of religion includes the right not to be religious, or take part in religious activities. The main problems today include the freedom to build places of worships, to display religious symbols, to observe holidays and days of rest, the observance of dietary regulations, the wearing of head coverings, following rituals associated with certain stages of life, the use of a particular language, the choice of religious leaders, and the establishment of religious schools. The author says that the “Irish solution” of segregated education according to religion works very well for the Muslims in Ireland. But this system is not the solution for most other European countries, because there is a fear that private Muslim schools would work as a breeding ground for Islamic fundamentalism and political terrorism. The author agrees that

“This fear is understandable after the attacks of 11 September 2001 on twin towers and on Madrid in 2004. But against the claims that these attacks have been committed by Muslims, no clear evidence has been put forward. Such strong identification of Islam with terrorism is only a prejudice of Western countries and a vehicle to make their secret intention real as in the example of America in Iraq. In short there is an Islamophobia among the European states”.

The author agrees with those who claim the existence of Islamophobia in Europe. She rightly states that the complex history of Christian-Muslim relations and the one-sided negative media coverage of Islam have put an extra burden on Muslims living in Europe. Moreover, some international courts have issued decisions restricting freedoms. These restrictions are justified by

the principles of secularism and equality. This type of judicial interpretation is the main obstacle in front of religious freedoms, because it is a political rather than a legal decision.

Generally European legislation guarantees fundamental rights concerning religious freedom. But principles, despite being so appealing, do not always translate into practice. On the one hand, Islam is seen as a threat in Europe; on the other hand, Muslims constitute a religious minority in Europe, whose rights as such should be protected according to European national legislation. The author gives a detailed explanation about the development of legal regulations of religious freedoms in Finland. The Finnish constitution of 2000 explicates the negative religious freedom as the right to not be a member of a religious community. On the other hand the Church Act gives autonomy to the Lutheran Church and puts the Church to a higher position than other religious communities. The Lutheran and Orthodox Churches are in a privileged position before the law. Under this type of regulation it is possible to ask whether it is right to put these churches in such a privileged position. The acts recognize the equality of religious communities in appearance only. The Muslim communities do not enjoy the same benefits. Finnish legislation concerning the freedom of religion and conscience, most recently articulated in the Freedom of Religion Act (2003), grants the right of children belonging to different religious communities to receive instruction in their own religion as a part of the school curriculum. The new Freedom of Religion Act in Finland treats different religions more or less equally with respect to religious education in class, but the same cannot be said about school life in general. To put it differently, religious freedom might be enjoyed by members of religious minorities in the privacy of a classroom but definitely not in the public sphere of the school. Unlike religious education, the new law forbids practice of different religions in class, and in practice, religious communities are denied autonomy in organizing religious education parallel with their own understanding.

Irrespective of differences, in Finland and Ireland the majority churches (i.e. the Evangelical Lutheran Church in Finland and the Catholic Church in Ireland) enjoy legal and social advantages as well as greater autonomy in comparison with other religious communities. In Finland, different religions are not equal before the law. According to the author

“Lutheran traditions are in many ways a part of Finnish school life. For instance the Finnish calendar is shaped by the Lutheran-Christian year and hence the main holidays coincide with Christmas and Easter. The new law does not bring any change with regard to these school traditions. On the other hand, while the Curriculum of

Islam speaks of “acceptance” and “respect”, the curricula of other religions simply refer to the “familiarization with” other religions and outlooks on life.”

The author criticizes the decisions given by the European Court of Human Rights and High Court in Ireland. The European Court of Human Rights has used the concept of religion as a “voluntary club”. According to the High Court due to social reasons individuals do not possess complete freedom of choice and, because of this, decisions favoring public institutions have placed individuals in a vulnerable position. However, the heavy emphasis on the Catholic ethos in schools and hospitals does not leave room for the negative religious freedom of non-Catholic religions in Ireland. But the religious references in the Irish Constitutional text can no longer claim to reflect a shared sense of national identity. In a multicultural, secularized Ireland, people do not share a singular religious-cultural identity.

The other side of the problem rises from some religious practice of Muslims. It is commonly known that within the modernization thesis there is no room for religion as a public factor, rather it is viewed only as a private matter. To have a sufficient religious infrastructure is the basic right of religious communities for the practice of their religion, for the socialization of their children, and for the religious education of their members. The author clearly states that the arrangements for the practice of Islam in Europe do not evoke any opposition in the host societies as long as it they occur quietly and remain unobtrusive. But when Muslims began pursuing the construction of purpose-built mosques, then some problems started. In most European countries, there were objections to building mosques. Islamic schools have been objected to by governments in many countries for the reason that it is feared they would become breeding grounds for “fundamentalism”. In recent decades the debates have culminated in the right of Muslim women and girls to wear hijab in the public sphere, such as schools and work places. Hijab is almost invariably an obstacle to being employed in European countries. According to the regulations in Finland everyone has the right to join or to leave a religious community, whereas parents together are to decide on the religious position of their child. If the parents cannot reach a consensus on this matter within a year after the child’s birth, it is the mother, as the guardian of the child, who can decide, whether a child is to join a religious community or not. Especially in Finland, two actions, that is, “bodily mutilation” and “polygamy”, which are usually identified with Islam, can be seen to be in violation of fundamental rights.

The author states that in Ireland it is the profession and practice of religion rather than freedom of conscience which has received judicial attention. Both

the High Court and the Supreme Court take a narrow view on the freedom of conscience. In fact, the reinforcement of the Catholic ethos in Irish schools and hospitals has recently come under heavy criticism from bodies working for equality in Ireland. This criticism was, however, rejected by the Supreme Court. In other words, positive religious freedom was used in order to justify the particular position of the Catholic Church in Irish society.

According to the author, Muslims in Ireland are very fortunate compared with other European countries, because the Muslim community in Ireland enjoys the best relations with both the government and the people. But in recent years a visible growth of racism and intolerance in parallel with a growing number of foreigners in Ireland has been seen. The growing numbers of foreigners in Ireland has caused a change in the attitude of the Irish people.

The author states that the main problems of Muslims in Europe are some sort of institutional adaptation and the establishment of a sufficient religious infrastructure for the practice of religion, the socialization of children and the religious education of its members. On the other hand, the intervention of the host society and how far Muslims are prepared to follow the rules, norms, and values that are prevalent in a wider society are other aspects of the problems. For Muslims, the main issue is how well can they function as a religious minority and to what extent are they accepted as members of the wider society. The author implies that for Muslims there are three main options available with respect to school education of Islam in Europe: a) setting up a private Islamic school, b) having Islamic schools supported by the state, c) receiving Islamic instruction as a part of school curriculum in state-supported schools. Generally, most European countries do not yet provide for the teaching of Islam, in any proper sense. However in Finland and Ireland, religious education has been recognized as a fundamental right of Muslims. Legal and institutional structures, which support the religious education of Muslim children and young people, have been established in both of these countries.

Religious education can be taught monoculturally or multiculturally. According to the information given by the author in Finland different religions are taught in state schools, whereas in Ireland schools religious education is denominational. There are at least three matters which are closely intertwined when looking into the issue of religious education in comprehensive schools in different European countries. The first of these is the legal recognition of religious communities and the subsequent right for religious education in state-supported schools; second, the status of religion as a school subject; and third,

determining the authority to establish the aims of religious education and carry the responsibility for its implementation.

Generally, Islamic schools are seen as breeding grounds for religious fundamentalism, but according to the author, teachers of Islam warmly support the present system of religious education in Finland, as this system guarantees the interest of both the religious majority and minorities. Although in both of these countries Muslims are welcomed to function as social actors in the civil society, they also face problems. Neither Finland nor Ireland is shy of public displays of religious symbols attached to Islam. But in Ireland there is a general prejudice against girls wearing an Islamic headscarf, which makes it difficult for them to find a place in a secondary school.

Though the author states that all member states of the European Union are constitutionally committed to religious freedom and non-discrimination, Europe is at the beginning of its development towards becoming a multicultural society and is still far from reaching that aim. With the purpose of being accepted in Europe, which is a multireligious community, Muslims should create a religious infrastructure in the existing legal and social framework. This is because presently the Christian religious communities, which represent the majority, enjoy legal and social advantages as well as a larger autonomy, than other religious communities. The author asserts that religious freedoms of minorities are the litmus test for Europe.

Consequently, it is possible to say that the author has a positive approach to the matter in consideration and she is quite objective in explaining the problems of Muslims in these countries.

M.Macit Kenanoğlu
Fatih University/Istanbul

An Ottoman Mentality - The World of Evliya Çelebi

Robert Dankoff

with an afterword by Gottfried Hagen, revised second edition, Leiden-Boston: Brill, 2006. XXI+279 sayfa.

Evliya elebi'nin *Seyahatname*'si üzerinde tartişmasız en yetkin isimlerden biri olan Robert Dankoff, bu kitabında okuyucuya *Seyahatname* üzerinde yıllarca yaptığı çalışmaların âdeta damıtılarak zenginleştirilmiş bir derlemesini sunmaktadır. Gerçekten de Dankoff, kitabın telif surucine katkıda bulunan

kişi ve kurumları saymak amacıyla kaleme aldığı teşekkür yazısında (s. xix), kitap bölümlerinin her birinin aslında farklı amaçlarla ve farklı tarihlerde tertip edilmiş olduğunu ifade eder. Bu durum Suraiya Faroqhi tarafından yazılan kitabın önsöz (Foreword) kısmında da belirtilmektedir. Yazısına bir yandan Evliya Çelebi *Seyahatname*'sini daha iyi anlamının yollarını irdelemekle başlayan Faroqhi, öte taraftan bu amaçla şu ana değin girilen çalışmaların bir dökümünü verir. *Seyahatname* üzerine yapılan araştırmaların tarihi seyrini takip eden okuyucu, Dankoff'un bu son eserinin bir anlamda "Evliya Çelebi çalışmaları"nda geldiği son noktayı temsil ettiğini rahatlıkla fark edebilir. *Seyahatname*'nin muhtelif bölümlerinin neşri, *Seyahatname*'de yer alan bilgilere istinaden oluşturulan monografiler ve yine bu eserden hareketle Osmanlı dünyasına dair yaptığı değerlendirmelerden sonra Dankoff, artık Evliya Çelebi'yi bizatihi Evliya'nın kendi kaleminden yazmayı denemiştir.

An Ottoman Mentality, okuyucunun kitapta anlatılanları kolayca takip edebilmesini sağlayan, ustalıkla inşa edilmiş bir çatıya sahiptir. Dankoff, giriş (Introduction) bölümünde *Seyahatname*'nin muhtevasına göre Evliya Çelebi'nin yaptığı yolculukların kronolojik bir sıralamasını verir. Bu sayede on ciltlik devasa bir eserden seçilen alıntılarının sıkça kullanıldığı kitaptaki olayların ve anlatıların tarihî seyri daha iyi kavranabilmektedir. Bu bölüm Dankoff tarafından daha önceki bir tarihte hazırlanan *A Guide to Seyâhât-nâme of Evliya Çelebi* adlı çalışmaya dayanmaktadır. Bundan sonra kitabın bölümleri kısa içerikleriyle beraber teker teker sıralanır s. 7-8). Böylece Dankoff, bir anlamda kitabının tanıtımını giriş kısmında bizzat yaparak okuyucunun kitaptan azami ölçüde faydalanabilmesinin yolunu açar.

Evliya Çelebi İstanbul'da (Haliç) doğmuş ve yetişmiştir. Çocukluğunun ve ilk gençliğinin, *Seyahatname*'de sıkça bahsettiği babası Mehmed Zilli'nin mesleği icabı Unkapanı civarında geçtiği bilinmektedir. Evliya Çelebi, sarayda baş kuyumcu olarak hizmet veren babası vasıtasıyla sarayla tanışmış ve Ayasofya'da Kur'an okurken IV. Murat'ın gözüne girerek sarayda kendine daimi bir yer edinmiştir. Bu kısa hayat hikâyesi, Dankoff'un kitabında dayandığı iki temel varsayımın zeminini teşkil eder. Dankoff'a göre, Evliya Çelebi'nin dünyasının merkezi "İslâmbol"dur. Evliya ziyaret ettiği yerleri tarif ederken sıkça İstanbul'la kıyaslamalar yapar. Hatta *Seyahatname*'nin ilk cildinin bütünüyle Osmanlı başkentine tahsis edilmiş olması bir hayli manidardır. Evliya Çelebi'nin iyi bir Sünnî İslâm eğitimi aldığıının altını çizen Robert Dankoff, yukarıdaki saptamaların ardından ortaya birbiriyle bağlantılı iki varsayım atar. İlkin, meselelerin belirli bir Osmanlı algısına özgü değerlendirme ve yorumlanması esasına dayanan ve "Osmanlı zihniyeti" olarak adlandırılabilir bir

olgudan söz edilebilir. İkincisi Evliya Çelebi, Osmanlı zihniyetini örneklemek amacıyla kullanılabilir "tipik" bir Osmanlıdır.

Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer husus, *Seyahatname*'nin belirgin biçimde İstanbul-Kahire eksenini etrafında inşa edilmiş olduğudur. Dankoff, giriş bölümü ile "Man of Istanbul" adını taşıyan birinci bölümün ilk yirmi bir sayfasında, Evliya Çelebi'nin eserini hangi iç kıstaslara göre tertip ettiğini inceler. Buna göre, İstanbul ve Mısır'a ayrılmış ilk ve son ciltlerin karşılaştırılması büyük önem taşır. Evliya Çelebi'nin algısına göre, İstanbul ve Kahire Osmanlı dünyasının iki başkentidir. *Seyahatname*'de bu kentlerin toplumsal yapısına ve iktisadi durumlarına ayrıcalıklı bir yer verilmektedir. Dankoff, ilk ve son ciltlerin özel bir konuma sahip olduklarında ısrarcı olmakla birlikte, diğer ciltlerin de gelişigüzel bir sıralamanın eseri olmadığını, her cildin başlangıç ve bitiş olaylarını birbirleriyle bağlantılı biçimde değerlendirerek sergiler. Bu hâliyle ilk bölümün 21. sayfaya kadar gelen kısmı, giriş yazısının devamı gibi ele alınabilir.

Seyahatname, Evliya Çelebi'nin alegorik bir hayat hikâyesi olarak değerlendirilebilir. Nitekim Dankoff, *Seyahatname*'nin Evliya Çelebi'nin bir "seyyah" olarak doğduğu anla, yani Evliya'nın yirminci yaşında yolculuğa çıkma arzusunu temsil eden ve bu uğurda Hz. Peygamber'in rızasını aldığı bir rüyanın anlatımıyla başlatılmasını anlamlı bulmaktadır (s.25-26). Bu tarihten önceki Evliya'ya dair koca ciltlerde pek az malumat vardır. Evliya Çelebi'nin uzak diyarlara seyahat etme kararını alırken "anne, baba, hoca ve birader" baskısı ile yüz yüze kaldığına bakılırsa (s.22), giriştiği uzun mesafeli yolculuklara meşruiyet kazandıran bu rüyayı *Seyahatname*'nin başına neden koyduğunu anlamak kolaylaşır. *Seyahatname*'nin otobiyografik yapısı, okuyucuda Dankoff'un derlemesinde yer yer Evliya Çelebi'nin hayatının tek taraflı ele alındığı ve kimi zaman inanılması güç hadiselerle çevrili bu yaşam öyküsünün sorgulanmadan kabullenildiği kanaati uyandırabilir. Böyle durumlarda Dankoff, yaptığı alıntılara sonuna kadar sadık kalmış ve *Seyahatnamenin* havasını bozmamaya özen göstererek bölüm sonlarındaki kısa açıklamalarla yetinmiştir.

"Man of Istanbul" (s. 9-47) başlığını taşıyan ilk bölüm, kendi içinde iki konuya ayrılmıştır. Daha önceden belirtildiği gibi, yirmi birinci sayfaya kadar gelen kısımda Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'yi hangi ölçütleri göz önünde tutarak telif ettiğine ve eserin iç yapısının ne tür bir şemaya oturduğuna dair saptamalar yer alır. Bundan sonra gelen sayfalarda Dankoff, *Seyahatname*'de Evliya Çelebi'nin Unkapını civarında geçirdiği çocukluğuna dair kısıtlı ve dağınık vaziyette bulunan bilgileri bir araya getirir. Evliya'nın çocukluğundan

itibaren hayatında belirleyici rol oynayan insanlar ve bunlarla kurduğu ilişkiler bu bölümün konusudur. *Seyahatname* müellifinin küçük yaştan itibaren geniş bir ilim muhitiyle birlikte olduğu ve en azından eğitim alanında ailesinin toplumsal statüsünden faydalandığı anlaşılmaktadır.

İlk bölümde Evliya Çelebi'nin ağzından sarayda geçirdiği günlerin anlatıldığı paragraflar muazzam bir içtenliğe ve sadeliğe sahiptir. Bu sayede IV. Murat dönemi saray hayatı hakkında bir fikir edinmek mümkün görünmektedir. Ayrıca sultanla kurduğu kişisel ilişkiyi nakletmekten son derece hoşnut olduğu anlaşılan Evliya Çelebi, padişahla ilgili anılarını kaydettiği yerlerde IV. Murat'ın kişiliği ve gündelik hayatına dair değerli bilgiler verir. Burada Robert Dankoff'un, Osmanlı yaşayışına ve saray adabına bu denli yakın bir anlatımı, son derece canlı bir üslup ve renkli ifadelerle İngilizce'ye aktarma başarısını gösterdiğinin altı çizilmelidir.

“Man of Istanbul”da Melek Ahmet Paşa ile ilgili olarak anlatılan bir olay, Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'yi tertip ederken başvurduğu kaynaklara dair ipuçları vermektedir. IV. Murat 1638 yılında Bağdat Seferi'ne çıkmadan önce, İstanbul'da faaliyet gösteren bütün dükkânların ve binaların bir müfredat defterinin hazırlanmasını emretmiştir. Bu talep doğrultusunda oluşturulan defter, sefer dönüşünde Melek Ahmet Paşa'ya takdim edilmiştir. Dankoff'un kanaatine göre, *Seyahatname*'nin ilk cildinin sonunda İstanbul'daki zanaatkâr ve tacirlerin teferruatlı şekilde anlatıldığı bölümün kaynağı, Evliya Çelebi'nin Melek Ahmet Paşa'dan bir süreliğine ödünç aldığı bu defter olmalıdır.

Kitabın ikinci bölümü “Man of the World” (s.48-82) başlığını taşır. Robert Dankoff, kitabın bu bölümünde işe Evliya Çelebi'nin dünya algısını şekillendiren etkenlere dikkat çekerek başlar. Evliya Çelebi, sarayda eğitim almış İstanbullu bir Türk olarak Sünnî İslâm inancının temel değerlerini benimsemiştir. Bu durum, onun yolculukları boyunca karşılaştığı yerleşim birimlerine ve şahit olduğu farklı toplumsal, idari ve dinsel uygulamalara bakışını büyük ölçüde belirleyecektir. Söz gelimi Evliya Çelebi, gelişmişlik seviyesi ile kentleşme –bir yerleşim yerindeki mesken, imaret ve kamu binalarının sayı ve mimari kalitesi– arasında doğrudan bağlantı kurma temayülündedir. Ziyaret ettiği her kasaba ve şehri “evsaf” başlığı altında inceler. Bu gözlemlere kent sakinlerinin yaşam standardını ve sosyo-kültürel özelliklerini de katar. Örneğin Evliya Çelebi'nin bir yerleşimi diğerleri arasında bir yere oturtmada başvurduğu ölçütlerden biri bedesten ve hamamların varlığıdır.

Gerçekten de Evliya Çelebi'nin iyi eğitilmiş bir Müslüman olduğunu akıldan çıkarmamak gerekir. Dankoff, Evliya'nın gezdiği bölgelerde inceleme fırsatı bulduğu İslâmî eserlere karşı ilgisinin yüksek olduğunu ve betimlemelerinde

kimi zaman abartmalara kaçmakla birlikte, genellikle kesin ve doğru bilgiler verdiğini söyler. Buna karşılık Evliya Çelebi, Hıristiyan yapıları ve kadim medeniyetlere ait abide ve kalıntılar hakkında üstünkörü gözlemler ve değerlendirmeler yapmaktadır. İslâm eserlerine dair tariflerinin içine bazen kendi kanaatlerini katacak kadar yakın ilgi gösteren Evliya'nın bu tutumu, büyük ihtimalle mensubu olduğu kentli muhitin dünya görüşü ile ilgilidir. Dankoff'a göre kentlerin mimari yapıları ve toplumsal örüntüsü hakkında dikkatli bir gözlemci olan Evliya Çelebi'nin, misafir edildiği zengin çiftlikler dışında, kırsal hayattan neredeyse hiç bahsetmemesinin sebebi yine bu anlayıştır.

Kitabın ikinci bölümü, Evliya Çelebi'nin Osmanlı âleminin sınır boylarında yaptığı gezilere dair ilginç notlarla doludur. Robert Dankoff bu kısımda, Evliya'nın "tuhaf" olarak nitelediği şeylerin Osmanlı dünyasına yabancı uygulama ve kavramlarla örtüştüğüne işaret eder. Bu tespit bilhassa Osmanlı ülkesinin kuzey ve güney hudutları için geçerlidir. Dankoff'a göre, Evliya'nın Osmanlı topraklarının dışına taşıdığı anlarda hayal gücü devreye girmektedir. Bunun dışında Evliya Çelebi, diplomatik görevlerle katıldığı İran gezilerinde –yeri geldiğinde Safevi devletinin idari başarılarını teslim etmekle birlikte– suçlulara işkence edilmesi gibi birtakım devlet uygulamalarını kınamakta ve Şii âdetlerinden duyduğu rahatsızlığı dile getirmektedir.

"Servitor of the Sultan" (s.83-114) ismini taşıyan üçüncü bölüm, bir kez daha Evliya Çelebi'nin mensup olduğu toplumsal tabakanın genel değerlerinin muhakemesini şekillendirmede ne kadar etkili olduğunu anlamamızı sağlar. *Seyahatname*'yi değerlendirirken akılda tutulması gereken hususlardan biri, Evliya Çelebi'nin hem yetiştiriliş tarzı hem de sonradan edindiği sosyal statü bakımından seçkin bir zümrenin değerlerini temsil ettiğiidir. Bu zümre aynı zamanda, günün birinde devlet kademelerinde kendine yer bulan insanlara bir nevi yükselme basamağı olarak hizmet etmektedir. Bu tespit doğrultusunda Evliya Çelebi'nin de, çağdaşı olduğu diğer Osmanlı düşünürleri gibi, güçlü bir devlet idaresinin gerekliliğine duyduğu inanç şaşkırtıcı değildir.

Robert Dankoff, *Seyahatname*'den derlediği örneklerle Evliya'nın Osmanlı idari ve toplumsal yapılanmasında istikrar ve düzenden yana olduğunu sergiler. *Seyahatname*'nin İstanbul'dan bahseden kısmında yer alan esnaf resimleri, bir anlamda Evliya'nın toplumsal düzende önceliğin hangi sınıflara bırakılması gerektiğine dair sahip olduğu fikrin kâğıda yansımasıdır. Keza Evliya Çelebi'nin cami, medrese ve imaret gibi kamu yapılarına ve Osmanlı müdafaa hattını oluşturan müstahkem yapılara duyduğu hayranlık aynı zihniyetin ürünüdür. *Seyahatname* yazarı, kimi durumlarda bir hayli ileri giderek Sapanca Gölü, Sakarya Irmağı ve İzmit Körfezi'nin birleştirilmesi, Süveys'te

bir kanal açılması ve Akabe Körfezi'nde hac kabilelerinin geçişini sağlayacak toprak bir şeridin sağlanması gibi iddialı devlet projeleriyle karşımıza çıkar.

Dankoff, Evliya Çelebi'nin, sistem içinde kalmak kaydıyla, birtakım Osmanlı uygulamalarına eleştiriler yönelttiğini ifade eder. Evliya Çelebi'nin özellikle Celali İsyanları'nı bastırmak amacıyla girilen askerî operasyonlardaki bazı karar ve uygulamaları adaletsizlik olarak nitelediği olmuştur. Bununla birlikte, Evliya bu hususta dönemin diğer Osmanlı münevverlerinin çizgisini izleyerek aksaklık ve adaletsizliklerin kaynağını kişilerde bulur. Dankoff'a göre, *Seyahatname* müellifinin savaş yıllarında taraflarca gerçekleştirilen yağma ve talan hadiselerinde nispeten nesnel bir insancıl tutuma sahip olduğu düşünülebilir. Bilhassa Tatar gruplarının Leh ve Macar yerleşimlerine yaptıkları baskınları anlatırken, buralarda yapılan zulmü tasvip etmediğini –en azından Tatar saldırılarının uygunsuz biçimler taşıdığını– ihsas ettirir.

Kitabın “Gentleman and Dervish” (s.115-152) başlıklı dördüncü bölümünde Dankoff, Evliya Çelebi'nin hayatı boyunca üstlendiği misyonlar ve temsil ettiği değerler bakımından hak ettiğini düşündüğü dört tanımlama üzerinde durur: Çelebi, derviş, müezzin ve seyyah. Kuşkusuz bu kimliklerden en baskını “seyyah”tır. Bununla beraber Robert Dankoff, bu dört sıfatın her birine müstakil alt başlıklar açmak suretiyle *Seyahatname*'den seçtiği örnekleri sıralar.

Robert Dankoff'un altını ısrarla çizdiği gibi, Evliya Çelebi'nin hakikaten Osmanlı İmparatorluğu'nun tüm sathını dolaşmak ve gördüklerini bir çatı altında birleştirdiği bir anlatı yaratmak istediği açıktır. *Seyahatname*'sinin başına yerleştirdiği “rüya” ile, okuyucuya elindeki eserin belirli bir gayeye matuf olduğunu kavratmak istediği düşünülebilir. “Gentleman and Dervish”, Evliya'nın kendisini sabit makamlara bağlayacak devlet görevlerinden bilinçli şekilde uzak durduğunu gösteren örneklerle doludur. Üstelik Dankoff'a göre, Evliya Çelebi seyahatlerinin masraflarını karşılamak için kabul ettiği görevleri asıl mesleği olarak algılamak yerine, kendisini Osmanlı coğrafyasının uzak köşelerine taşıyacak vasıtalar olarak görmüştür. Bu durum ayrıca, Osmanlı idari sisteminin kişisel bağlılık ve himaye esasına dayanan modern öncesi şartlarına dair açıklayıcı örnekler sunar.

Kitabın bu bölümünde Robert Dankoff, Evliya Çelebi'yi birçok farklı karakterle karşımıza çıkarır. *Seyahatname*'deki çok yönlü kişiliği ile Evliya Çelebi, belki de Osmanlı edebiyatının kişisel ayrıntıları en fazla ifşa edilmiş şahsiyetidir. Mesela *Seyahatname* Evliya'yı seyyah denince akla gelen diğer insanlardan ayıran ilginç bir özelliğini açığa vurur. Evliya Çelebi her ne kadar Girit'i, İstanköy ve Rodos gibi Ege adalarını ziyaret etmişse de, deniz yolculuklarını

sevmez ve mümkün olduğunca su yüzeyine çıkılmaz. Genç yaşlarında tecrübe ettiği muhataralı bir Karadeniz seyahatinden sonra deniz yolculuklarına karşı her zaman mesafeli olmuştur (s.146-147).

“Raconteur” (s.153-184) ismini taşıyan beşinci bölüm, Evliya elebi de- nince akla gelen tartışmaya ayrılmış vaziyettedir: *Seyahatname*’deki bil- gilerin ne derece güvenilir ve inanılır olduğu meselesi. Robert Dankoff, bu hususta kıstaslar geliştirme çabasındadır. Evliya elebi’nin olayları anlatım tarzını değerlendirirken Osmanlı edebiyat geleneğinin ikili yapısını göz önün- de bulundurmak gerektiğine dikkat çeker. Bir Osmanlı anlatısında, tıpkı Evliya elebi’nin yaptığı gibi, eğitme ve eğlendirme amaçları uzlaştırılmalıdır.

İki sebepten ötürü *Seyahatname*’de verilen bilgiler temelsiz veya büyük oranda gerçekten uzak olabilir. Dankoff bu iki sebebi, Evliya elebi’nin ken- dince önemli kabul ettiği bir hadisenin veya mekânın uzağında kalmaktan duyduğu rahatsızlık ve anlatımının tekdüzeleşmesini engellemek maksadıyla hikâyelerine kurgusal ögeler katma eğilimi olarak açıklar. Buna göre Evliya Çelebi, *Seyahatname*’sinde yer vermek istemesine rağmen, hakkında pek bir şey bilmediği olay ve yerlerde hayal gücünü devreye sokabilmektedir. Bilhas- sa batı Avrupa’ya yaptığını iddia ettiği hayali yolculuklar böyle bir ihtiyaçtan kaynaklanmışa benzemektedir. Dankoff’un bahsettiği ikinci şıkta ise Evliya okuyucuyu kandırma veya “ikna etme” amacını taşımaz. Dankoff’un iddia- sına bakılırsa, *Seyahatname* yazarı dikkatli okuyucusunun hangi konularda “latife”ye başvurduğunu, hangi konularda ise kalemini ciddi ve gerçek bir olayı nakletmek amacıyla kullandığını ayırt edebildiğini farz etmektedir. Ro- bert Dankoff, son tahlilde Evliya Çelebi *Seyahatname*’sinin güvenilir bir tarihî kaynak olduğu fikrini izhar eder.

Bununla birlikte Robert Dankoff, *Seyahatname*’de verilen rakamların son derece ihtiyatla kullanılması gerektiğinin farkındadır. Evliya elebi, iyi tanıdığı kent ve kasabaların yine iyi bildiği İslâmî eserlerini tarif ederken gerçeğe yakın sayılar kullanır. Fakat bunun dışında çoğu durumda, kitabına kaydettiği sayılar “büyüklüğü” ya da “sıralamayı” niteleyen izafi değerlerdir. Hele iş antik yer- leşimlere geldiğinde, rakamlar sadece kadim devirlerin insan havsalasına sığ- mayan zenginliğini ve canlılığını betimlemek üzere kullanılan abartmalar hâlini alır.

Kitabın son bölümünü oluşturan “Reporter and Entertainer”ın (s.185-214) sorusu, Evliya elebi’nin *Seyahatname* ile hitap etme arzusunda olduğu kit- lenin kimlerden teşekkül ettiğidir. Bu sorunun yanıtı, Evliya elebi’nin dene- yimlerini kâğıda aktarıırken ne gibi önceliklere sahip olduğunu ve üslubunun inceliklerini anlamamıza yardımcı olabilir. Robert Dankoff, Evliya’nın, araların-

da padişah da bulunmak üzere, Osmanlı yönetici tabakasından bazı kişilere seyahatlerini anlatma fırsatı bulduğunu yazdığını söyler. Ayrıca Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'ye hayatının son yıllarını geçirdiği Mısır'da nihai şeklini verdiği akıldaki tutmak gerekir. Buradaki ikameti müddetince kendisine maddi ve manevi destek sağlayan seçkin insanlara ait iki liste veren Evliya Çelebi'nin, bu listelerde neredeyse tek bir Arap isminden bile bahsetmemesi ilginçtir.

Evliya Çelebi yerleşim birimleri ve kaleler gibi bazı konularda verdiği bilgilerin ikna edici olmasına dikkat eder. Bu nedenle bizzat görmediği veya yeterince inceleme fırsatı bulamadığı yerler hakkında okuyucuyu uyararak kısa geçer. Aksine, şahsen gözlemlediği mekânlarda ölçümler yaptığını belirterek rakamlar verir. Robert Dankoff, Evliya Çelebi'nin yaptığı gözlemlerde dürbün kullandığını yazmaktadır. Evliya'nın şehirler hakkında malumat toplarken başvurduğu yöntemlerden birisi de önceden bir örnekte değinildiği gibi, resmî kayıtlardır. Hatta Evliya Çelebi bazen bu kayıtları bile şüpheyile karşılamakta ve resmî evraktaki rakamları kendi hesaplamalarıyla karşılaştırmaktadır. Son olarak, *Seyahatname* müellifinin birçok dildeki yazılı kaynaklardan yararlandığını iddia ettiği ve *Seyahatname*'nin çok sayıda mezar taşı yazısı ve cami kitabesi ihtiva ettiği hatırlatılmalıdır.

İlk başta yukarıda anlatılanlarla tenakuz hâlinde olduğu düşünülse de, *Seyahatname* aynı zamanda "acâib ü garâib" ile dolup taşmaktadır. Burada yer alan sayısız efsane ve inanılması güç anekdot, bir bakıma Evliya Çelebi'nin kalem ustalığının eseridir. Evliya Çelebi'nin folklor ve apokaliptik anlatılar hususunda bir hayli birikimli olduğu söylenebilir. Dankoff'un ifadesine göre, burada ilginç olan gayrimüslimlere ait efsane ve mucizeleri aklen muhakemeye tabi tutmaktan sıkılmayan Evliya'nın, Müslüman halk arasında yaygın olan inanışları pek sorgulamadan kabul edebilmesidir. Bu tutum bir ölçüde İslâm toprakları hakkında değerlendirmeler yapan yabancı seyyahların kuşkuculuğunun hoş bir karşı örneği olarak ele alınabilir.

Sonuç itibarıyla Evliya Çelebi'nin eğitimli Osmanlı zihniyetinin temsilcisi olduğu varsayımına geri dönersek, *Seyahatname*'nin bir ucu ölçülebilir tarif ve gerçeklere dayanan, diğer ucu ise akla sığmayan mucize, keramet ve rüya tabirlerine varan hususlara yer vermesi bu kitabı okuması beklenen kitlenin beklentileriyle uyuşmaktadır. *Seyahatname*'de bir taraftan devrin eğitimli şahsiyetlerinin ilgi duyduğu coğrafi ve teknik bilgiler bulunmakta, öte taraftan yine aynı kitlenin beklediği edebî hüneri sergileyebilmek ve etkileyici bir hayal gücü gösterebilmek adına doğaüstü unsurlara yer açılmaktadır.

An Ottoman Mentality'nin tanıtım yazısında mutlaka zikredilmesi gereken iki isim daha vardır: Suraiya Faroqhi ve Gottfried Hagen. Bu iki araştırmacının

yazılarıyla kitaba katkıları, 17. yüzyıl Osmanlı düşünce tarihi ile ilgilenenler açısından önem taşır. Özellikle Hagen tarafından kaleme alınan “Ottoman Understanding of the World in the Seventeenth Century” (s. 215-256) başlıklı yazı, tek başına bir araştırma eseri olarak ele alınabilir. Bu yazı sayesinde, Osmanlı tarihinin en meşhur müelliflerinden biri olan Evliya Çelebi'yi, 17. yüzyıl Osmanlı fikir hayatı ve cılız biçimde de olsa değişme temayülü gösteren Osmanlı edebî gelenekleri içinde bir yere oturtmak kolaylaşır.

Özgür Kolçak
İstanbul Üniversitesi

Society and Politics in an Ottoman Town Ayntab in the 17th Century

Hülya Canbakal

Leiden: Brill, 2007. XV+213 pp.

One of the favorite research themes in contemporary Turkish historiography is still urban history. Canbakal's study, which is also a part of the genre of this literature, differs from similar ones with its rigorous sociological perspective. Her main purpose is to explore the patterns of politics in everyday life. With this purpose in mind she treats the court registers of Ayntab as a mirror for the local distribution of wealth and power in the seventeenth century. This choice, as expressed very clearly by Canbakal herself, represents the point of view which belongs to one of the leading contemporary sociologists; P. Bourdieu. In Bourdieu's view, the law is a cultural domain that constitutes and consecrates the social reality as it is. Therefore, it is more closely related to the social world and relations of power than other cultural fields.

Canbakal's study consists of three parts. In Part One, geography, population, economy, ethnicity, and several related aspects of Ayntab are discussed in detail to establish a contextual background for later discussions and considerations.

After describing the context, in Part Two the author tries to identify first who were the local elites, and then how they acquired power and wealth. One of the main themes here revolves around the fact that the *askeri* (tax-exempt service nobility) status and wealth are two related sources for becoming a local elite.

According to Canbakal there was an Ottomanization process in the seventeenth and eighteenth centuries under which an integrated elite emerged; it was through this elite that the local people were incorporated into the administrative and distributive networks of the central state. In this process, officials became local by establishing themselves economically where they had been appointed and locals became Ottoman by acquiring stipends (*vazife*), posts or tax-farming (*mukataa*) contracts. One dimension of the Ottomanization process was the expansion of the status of *askeri*. In the Ottoman case, the acquisition of stipends, posts or tax-farming contracts also made one an *askeri*, as did claiming descent from Prophet Muhammad or entering the military. During the second half of the seventeenth century, there were three points of entry to the *askeri*, namely acquisition of revenue grants with or without civil service, claiming descent from Prophet Muhammad or acquiring membership of a military corps. Ayntabis employed all three strategies extensively.

According to Canbakal's estimations *askeris* as a whole made up about 36% of all households in 1697 while they had constituted only about 6% of the population in 1536. Thus, between the early sixteenth century and the end of the seventeenth century, the *askeri* population of Ayntab increased by more than five times. Likewise, the *sadat* (pl. *seyyid*) of Ayntab increased by 50% in the second half of the seventeenth century. This situation was possibly the result of the relative weakness of central control over the distribution of titles. Another equally important factor was population pressure. During the seventeenth century the town continually received peasant and nomadic migrants from the east. Seyyidization was the channel of mobility preferred and controlled by the local elite.

While the state in the seventeenth century recognized a much larger body of people as *askeri*, thus granting them distinction and varying degrees of power, it also tried to selectively tax them. Available *askeri* posts and stipends were limited and therefore competition was stiff. Aside from a few top-paying posts, the income that these positions generated for the claimants seems low. Tax exemptions must have been a major incentive behind the demand for official positions. But the symbolic value of office-holding may have been no less important than its material awards.

After describing the profile of the *askeri* estate in seventeenth century Ayntab, Canbakal examines the distribution of wealth in the same period. She discovers that status was correlated with economic power. 91% of the wealthy (male urbanites with estates exceeding 1,000 *guruş*) had honorific titles in the late seventeenth century, whereas only 10% of the poor (owners

of estates smaller than 100 *guruş*) had such titles. At the end of seventeenth century Ayntab had around 80 *zade* families, while in the early decades of Ottoman rule there had been only three such families.

About two-thirds of the wealthy probates (*tereke*) (those above 1,000 *guruş*) belonged to civilian notables and a third belonged to members of the military. All those who qualified as wealthy among the members of the military were officers of the central army or *prebend*-holding provincial cavalry, and not the rank-and-file.

The control of tax-farms is known to have been one of the major means through which the new elite of the post-classical period amassed great wealth and power. As was the case elsewhere in the empire at this time, and as would be the case later under the *malikane* regime, all the major tax-farms in Ayntab in the late seventeenth century were held by members of the military. Local families and local agents of the state in Ayntab all invested in urban and rural real estate, credit markets, commerce and tax-farming, although, as elsewhere, the biggest investors in tax-farming were officers.

After identifying the structure and the distribution of power and wealth in Ayntab, Canbakal goes on in Part Three to explore the relationship between the local elites and the common people in the light of the town court records. Thus, these records are regarded as a major locus of decision-making in Ayntab.

The author reminds us that as in earlier Islamic practice, there were two kinds of witnesses in Ottoman courts: instrumental witnesses (*şuhudu'l-hal*), who stood witness to the court hearing itself or its legality, and circumstantial witnesses (*udul*), who gave testimony in support of the litigants. A third group of legal agents, informants, are also included in the witness category in this study. These are distinguished from men of cognizance (*ehl-i vukuf*). They were called Muslims or folk (*ahali*), but the three categories recruited from the same pool of trustworthy men.

The trustworthy witnesses knew who had money and who did not, who was harmless and who was not. Whether testifying to actions or to character, they could get people in and out of prison or send them to the hands of the executioner. They testified not only to the truth of allegations but also to the probability of an offense. When there was no eyewitness to a particular offense, the character testimony of the informants was decisive. Honorable Ayntabis (who bore honorific titles such as *seyyid*, *molla*, *el-hac*, *bey*, *çelebi*, *efendi* etc.) were more successful litigants and plaintiffs than ordinary people at court.

Although the concept of *vekalet* in Islamic law did not involve advocacy in the sense of defense, it is possible that the identity of the representative, like the identity of the witness, contributed towards the defense of the person being represented. Therefore, the patterns of legal agency paralleled the patterns of testimony by *udul*. More than 80% of the legal agents who appeared in court between 1689 and 93 also served as witnesses on other occasions. In addition to acting as *vekalet* (agency or representation) the honorables stood in and acted for individuals on a more permanent basis, as in the guardianship of orphans or the mentally ill (*vesayet*), for legal institutions, as in the trusteeship of pious endowments (*tevliyet*), and for collectives, such as the neighborhoods or the town as a whole.

The running of the endowments, handling their relationship with individuals or other institutions, acting on behalf of the townsmen in matters as diverse as moral conformity, security, tax allocation and collection, provisioning, the fixing of weights and measures, and under specific circumstances, even the guardianship of orphans, were all aspects of urban administration. These urban functions imply representation, decision-making and power which were interwoven into the fabric of everyday life. All of these functions allowed the representative legitimate access to the resources of the represented, and the right to make decisions affecting them. That is why urban administration was a political function and predicated on power, although the term urban administration itself implies only a neutralized form.

At the same time, the elite who were involved in decision-making in public matters constituted a political society at the local level, and this translated into a substitution for the people in the political vision of Ottoman officialdom when dealing with the Ayntabis, and possibly, also in the vision of the Ayntabis themselves: the elite not only represented the people of Ayntab, they also constituted the people (*ahali*) of the town in the eyes of the capital.

There were two major means of accessing the resources of others in Ottoman towns. One was to entrust orphans' funds to prominent men (*vesayet*), the other was the administration of religious endowments (*tevliyet*). 80% of the prominent men were from among the righteous witnesses of the court. Likewise, the trustees (*mütevelli*) in seventeenth-century Ayntab were largely from among the same source.

The right to administer the *waqf* in any town meant more or less controlling the town budget allocated for basic public functions. In addition to their involvement in the provision of public services, *waqfs* were also the only institutional participants in the money market. The point to be underlined here

is the range of opportunities for self-interest offered by the ordinary mechanisms of the public domain.

The representation of the local elites was more than mere spokespersonship. The elite were decision-makers over a wide range of issues, ranging from urban political issues to the standardization of weights and measures. They also allocated local posts. Several officials (such as *waqf* employees, trustees, and town wardens) were chosen and appointed with the consensus and intervention of the *ayan* and *eşraf*.

The findings of this study suggest that in most cases office-holders were local people whose families had been residents of Ayntab for a number of generations. The capital's involvement in the daily functioning of the town was also minimal. The main focus of any interaction between the capital and the town was limited to direct taxes, the collection of which allowed a certain degree of negotiation.

Cengiz Şeker
İSAM

Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın: Hıristiyanlık'ta ve İslâmiyet'te Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım

Fatmagül Berktaş

İstanbul, Metis Yayınları, 2000. 240 sayfa.

Metis Kadın Araştırmaları Dizisi'nde yayımlanan bu eser, Fatmagül Berktaş tarafından Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde doktora tezi olarak hazırlanmıştır. Müellif bu kitapta tektanrılı dinler ve kadının statüsünü siyaset merkezli okumaya çalışmaktadır. Eser "Önsöz" ve "Din, Kadınlar ve Direnme" başlıklı "Giriş"ten sonra, "Ana Tanrıça'dan Dölleyici Sözün Kudretine", "Ataerkil Sistemin Ayırt Edici Özelliği: Kadın Bedeninin Toplumsal Denetimi", "İnsanı Kendisine Karşı Bölen Bir Kutuplaşma: Ruh-Beden Karşıtlığı", "Bugünkü Köktenci Yükselişin de Odağı: Kadının Konumu ve Denetimi" adlarını taşıyan dört bölümden ve "Kendi Adını Koymaya Cesaret Etmek" başlıklı "Sonuç", "Notlar" ve "Kaynakça"dan oluşmaktadır. Bölüm başlıkları aslında kitabın hangi kurgu üzerinde inşa edildiği hakkında fikir vermek için önemli ipuçlarıdır.

Kadın konusu bilhassa I. Meşrutiyet'ten (1876) itibaren modernleşme tarihimizdeki temel izlek noktalarından birisi olagelmıştır. Özellikle Cumhuriyet

Döneminde modernleşme ve/veya Batılılaşmanın seyri, kadın üzerinden test edilmiştir. Modernleşme tarihimizin aynı zamanda sekülerleşme sürecini de barındırması, “din”i birinci derecede tartışma konusu yapmıştır ki, bu bağlamda kadın ve din konusundaki tartışmaların bir çakışma içinde olması gayet tabiidir. Bir başka deyişle, Tanzimat’la birlikte modernlikle interaktif biçimde gelişen bütün sosyal pratiklerdeki tartışmalarda din ortak paydayı oluşturmuştur. Bu çerçevede klasik Osmanlı düzeninin önemli bir şemsiyesi olan dinin, kadın ve özgürlük söylemlerinde de bir olumsuzlamanın konusu olarak gündeme geldiğini söyleyebiliriz. Nitekim Cumhuriyet dönemi kadınla ilgili resmî kurguyu besleyen yazınların, kadınların özgürleşmesi sürecini dinden özgürleşmeye eşitlediğini görebiliriz. Bu bakımdan Berktaş’ın bu eseri de dahil olmak üzere, kadını seküler ideolojiler içinde yeniden kurgulamaya çalışan birçok yazının, kadınları “dinle hesaplaşmaya çağırmasını” (s. 13) ortak bir nokta olarak ortaya çıkmaktadır. Bu, hem pozitivist ve Aydınlanmacı düşüncenin bakiyelerden hem de bu tür yazın ürünlerinin temel ittifak noktası olan din ve kadın konusundaki ezberlerden beslenmektedir.

“Ezber” ifadesini biraz açıklamamız gerekirse, bunu iki düzeyde dillendirebiliriz: Öncelikle benzer diğer kitaplar gibi Berktaş’ın kitabı da “örtü”, “din-kadının denetimi”, “kadın özgürlüğü”, “köktencilik”, “cinsellik-siyasallaşma”, “Müslüman-Arap” gibi özdeşlik ve karşıtlıkların toplandığı zaman bugünün toplum muhayyilesinde oluşturacağı negativiteden yararlanarak bir inşaya girişmektedir. “İslâm’ın kadını geri bıraktığı” hipotezinden hareket eden bu ve benzeri çalışmaların bu türdeki kelimeleri hep tekrar ettikleri düşünülürse, “ezber”in ne ölçüde fonksiyonel olduğu anlaşılabilir. Diğer yandan kitabın, “ana tanrıça”dan “erkek tanrı”ya geçişe paralel olarak kadının statüsündeki düşüş üzerine kurgulanması (s. 35-51) tarih boyunca doğrulanmamış bir varsayımın genel geçer kabul edilmesi gibi bir zafiyeti beraberinde getirdiği gibi, üzerine inşa edilen düşünceleri de zayıflatmaktadır. Hele bu geçiş sürecinde “ilk özel mülkiyet sahibi cinsin erkekler olduğu” (s. 38-39) repliği Marksist fantezilerden ziyadece etkilenmiş görünmektedir.

Kanaatimizce Berktaş’ın görüşlerini asıl problemlili kılan nokta, genelde din ve özelde İslâm üzerinde odaklanmaktadır. Aydınlanmacı, pozitivist yaklaşımların ağırlığını taşıyan dine bakış, din ve kadın arasındaki ilişkilerde mevcudu veri kabul ederek sorunsala dönüşmektedir. Hıristiyanlığın kutsal/seküler dualizminde yaşadığı serüvenin İslâm’ı anlamada da genel-geçer bir açıklama tarzı kabul edilmesinin bir sonucu olarak Berktaş’ın eserinde din-kadın ilişkisi bir gerilime dönüşür. Ona göre İslâm, “yalnızca kutsal olanı değil, insan yaşamının tümünü kucaklayarak” (s. 19) gerilim üretmekte ve kendi alanını

aşmaktadır. Berktaş, modern zamanların algılayışına uygun olarak kutsal/seküler ayrımından beslenen din anlayışını kabul ederken, “eski Yunan’da ruh-madde, Hıristiyanlıkta ise ruh-beden biçimini alan hiyerarşik ikiliğin derinleşmesi ve kadının bu karşıtlığın aşağı sayılan kutbuyla, yani beden ile özdeşleştirilerek toplumsal denetim uygulanması” (s. 11) söz konusu olduğunda, paradoksal olarak bu düaliteyi olumsuzlamaktadır. Halbuki yazarın kendisini de içinde konumlandığı hâlde, bir türlü farkına varamadığı sorunlu alan, bu düalist ve seküler algılayıştır. Kutsal/seküler, ruh/beden, madde/mana gibi düalitelere içinden varlık ve dünya algılamalarının parçacı ve çatışmacı olması, bunların doğasında mevcuttur. Yazarın paradoksal durumunda da ortaya çıktığı gibi, Hıristiyanlık özelinde ruh/beden düalizminde beden kadına özdeşleştirilerek bir alt hiyerarşiye yerleştirilmesi, sadece Hıristiyanlıkla özdeşleştirilecek bir fenomen değildir. Rönesans ve reformdan itibaren bugüne kadarki süreçte, pozitivist ve Aydınlanmacı düşünceler de dahil olmak üzere, Batı düşüncesi, bu düaliteli keskinleştirip dindışı alanı din aleyhine genişletirken, aynı zamanda özde kadının kutsalla ilintisini kopararak onu bedenle ve maddi olanla tanımlamıştır. Dolayısıyla kadının adım adım salt bir beden olarak cinsel metaya indirgenmesi, bu düşüncenin doğal bir sonucudur. Bu bağlamda yazarın “Câhiliye Dönemi”ndeki evlilik pratiklerinin hem kadınların güçlerinin hem de sahip oldukları cinsel özerkliğin bir göstergesi olduğunu ifade etmesi (s. 119) anlamlıdır. Tarihî süreçte İslâm ve Câhiliye arasındaki tezat konseptinde, cahiliye=beden üzerinde yazarca yapılan bu olumlamanın zaten doğası gereği, din ile çatışmacı ilişkileri besleyeceği beklenmelidir.

Yazarın bu sorunlu din anlayışının bir sonucu olarak kadına bakışı da ister istemez sorunludur. Çünkü kutsal/seküler, ruh/beden düalitelere ve çatışmalarının bir başka görünür olduğu alan erkek/kadındır. Feminist yazınların da çok iyi bir şekilde gösterdiği gibi “erkek ve kadın dünyalarını birbirinden tamamen bağımsızlaştırmaya kadar giden” söylem, kadın-erkek parçalanmışlığı ve çatışmasını beslemektedir. Son kertede kadın dünyası ve bakış açısını ayrı bir ontolojik kategori olarak bağımsızlaştırmaya ve metafizikleştirmeye doğru giden kadın merkezli feminist söylem, konumlandığı yer itibarıyla kadın ve erkek arasında paylaşımcı, tamamlayıcı ve barışçıl değil, çatışmacı ilişkiler geliştirir. Aslında temel sorun yukarıda belirtildiği üzere ontolojiktir. Zeus-Promete söylencesini sosyal muhayyilenin arkaplanında tutan ve sosyal pratiklerine doğru genişleten bir varlık anlayışının tarihinde serf/senyör, burjuva/proleteryadan sonra, kadın-erkek düalizmiyle hayata bakışının yansıması olarak parçacı ve çatışmacı ilişkiler getirmesi ve bunun sonucu olarak bütünsellik ve barışçılıktan mesafe alınması doğal olsa gerektir. Yazarın “Tanrı’nın erkeğin ayrıcalığı olan bilgiyi elde etmeye kalkıştığı için kadını cezalandırmış olması

bir raslantı değildir. Öyleyse, kadınların, yasak meyveyi yeme haklarına sahip çıkmaları ve aynı zamanda ad koyma hakkını, özellikle de kendi adlarını koyma ve kendi kendilerini tanımlama hakkını geri almaları gerekir” ifadesini de bu çerçevede okumak gerekmektedir (s. 216). Bu, insan ortak paydasını ıskalayan ve alt kategorileri (kadın/erkek) ayrı ayrı ontolojik gerçeklik hâline getiren bir okumanın sonucudur. Yazarın düşünceleri bu zafiyetlerle malüldür ve “durduğu yer”den bakmaya devam ettikçe zafiyeti derinleşecektir.

Eserin bu genel perspektif sorunlarıyla bağlantılı olarak yeterince kavramsal ve felsefi temel tartışmalar yapmadan, konuyu belirli önermeleri doğrulamak üzere “ezber”lerle tartışmaya çalıştığı söylenebilir. Her şeyden önce, kadınla ilgili birçok çalışmanın da eksik bıraktığı gibi “kadınların özgürlüğü” gibi bir kavram tartışması yapılmamaktadır. Halbuki kadın özgürlüğünün tanımının yapılmamış olması dolayısıyla çalışma, modern zamanların büyümlü kelimesi olan özgürlüğün açtığı imtiyazlı alandan ilerleyerek “kadın özgürlüğü” kavramına tanımlanmış gibi muamele yapmaktadır. Öte yandan “Giriş” kısmının başlığının “Din, Kadınlar ve Direnme” şeklinde hem kelime hem de içerik olarak dinin baştan mahkûm edilerek özgürlüğün önündeki engel olarak direnme konusu yapılması, bakış tarzındaki ideolojik temayülü göstermektedir.

Diğer yandan konuya girmeden önce İslâm ve Hıristiyanlık dinlerinin genel dünya görüşleri, insan felsefeleri tartışmalarının yeterince yapılmamış olması, bir zafiyet olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü dinlerin insan felsefesi ve dünya görüşleri dikkate alınmadan, verili bir bakış açısından kadın konusunu tartışmak sağlıklı olmasa gerektir. Eser tam da bu zafiyetle malüldür. Batı’da gelişen feminist düşünce ve kavramlar veri kabul edilerek Hıristiyanlık ve İslâm bu zaviyeden eleştiri konusu yapılmaktadır. Halbuki böyle bir çalışmada seküler bir temelde yapılanan feminist düşüncenin de genel hatlarıyla insan felsefesi tartışılmalı ve bu felsefenin perspektifi verilmeliydi.

Bu satırlarda kitabı daha çok genel perspektifi ve yazarın durduğu yer açısından değerlendirmeye çalıştık. Daha detaylarıyla İslâm ve Hıristiyanlıkla ilgili özel tartışma ve iddialarına giremedik. Ancak temel perspektifin sorunlu olması, sonraki iddiaların da ciddi araştırılmasını zorunlu kılmaktadır. Mevlânâ’nın dediği gibi, yay eğri olursa ok da eğri gider.

Mustafa Tekin

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

Doğu-Batı Felsefi Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması,

A. Gülnihâl Küken

İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 1996. X+281 sayfa.

Eser "Giriş", altı bölüm, "Sonuç" ve "Kaynakça"dan oluşmaktadır. Birinci bölüm "Orta Çağ Batısında İslâm Etkili İlk Yüksek Öğretim Kurumları, İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas" başlığını taşımaktadır. Burada İbn Rüşd'ün Batı dünyasında tanınmasını sağlayan okullar, eserlerinin çevrildiği ve okutulduğu yüksek öğretim kurumları, çevirileri yapan mütercimler, bu çevirilerden istifade eden düşünürlerle, Orta Çağ Avrupa'sındaki İbn Rüşdçüler tanıtılmaktadır. Ayrıca İbn Rüşd ile St. Thomas Aquinas'ın biyografileri, bilimsel kimlikleri ve eserleri de ayrıntılı olarak verilmektedir.

İkinci bölüm "Bilgi" konusuna ayrılmaktadır. Burada her iki filozofa göre bilgi ve bilginin türleri ele alınmakta, kısaca duyu ve akıl bilgisiyle, sebep-lilik kavramı üzerinde durulmaktadır. Üçüncü Bölüm "Âlemin Ezeliliği veya Yarattılmışlığı Problemi" başlığını taşımaktadır. Burada da her iki filozofun âlem anlayışları karşılaştırılmalı bir biçimde incelenip Aristo'nun etkilerinden söz edilmekte, "imkân", "irâde", "fil", "hareket", "zaman" ve "yeter sebep" kavramları üzerinde durulmaktadır.

Dördüncü bölüm, Tanrı'nın varlığıyla ilgili kanıtları ve Tanrı'nın niteliklerini ele almaktadır. Kanıt probleminin tarihî boyutları verildikten sonra, yazara göre her iki filozofun üzerinde durduğu "ilk hareket ettirici", "etkin sebep" ve "imkân" kavramları işlenmekte; ayrıca söz konusu fikirlerin bir mukayesesi yapılmaktadır. Yine her iki filozof açısından Tanrı'nın "basitlik", "sonsuzluk", "değişmezlik", "birlik", "aklîlik" ve "cüziyyat bilgisi" gibi nitelikler de sırayla tartışılmakta ve değerlendirilmektedir.

Beşinci bölüm "ruh" konusuna ayrılmıştır. Ruh ve akıl ilişkisi, ruhun mertebeleri ve ruhun ölümsüzlüğü bu bölümün önemli konularındandır. Eserin son bölümü "Felsefe İle Dinin Uzlaştırılması" başlığını taşımaktadır. Her iki filozofun düşünceleri, iddiaları ve konuyla ilgili önerileri detaylı bir şekilde ele alınmakta ve uzlaşıyla ilgili günümüze ışık tutan açıklamalarına yer verilmektedir.

Konular işlenirken, öncelikle İbn Rüşd'ün daha sonra Thomas Aquinas'ın düşünceleri verilmekte, bölüm sonlarında ise her iki filozofun mukayesesi yapılmakta; örtüştükleri ya da ayrıldıkları noktalar ana hatlarıyla belirtilmeye çalışılmaktadır. Eserde biri İslâm dünyasından diğeri de Batı'dan olmak üzere, sadece iki filozof ele alınmakla kalınmamakta, ayrıca iki farklı

dünyanın birbiriyle olan ilişkisine ve etkileşimine de değinilmektedir. Diğer bir deyişle sınırları İspanya'ya kadar uzanan ve altın çağını yaşayan bir medeniyetle, kilise otoritesi altında ezilen ve engizisyon tehdidiyle yaşayan bir kültür karşılaştırılmakta, bu vesileyle İslâm düşüncesinin Orta Çağ Avrupa'sı üzerindeki fikrî, dinî ve ahlakî katkıları anlatılmaktadır.

Yazara göre Batı düşüncesiyle İslâm düşüncesinin birbirine yakınlaşması 999'da II. Sylvestre adıyla papa olan Gerbert'in teşvikleri ile başlamıştır. Latin dünyası bu sayede İslâm bilim, düşünce ve kurumlarını tanımış, onları örnek alarak yeni müesseseler kurmuştur (s. 6). Katedral okulları ve özellikle XIII. yüzyıldaki Aristoteles'in Arapça tercümeleri de bu yakınlaşmayı devam ettirmiş ve zirveye taşımıştır. İslâm bilim ve düşüncesinin Batı'ya ilk olarak İtalya ve Güney Fransa'dan pek çok kişinin Endülüs İslâm medreselerinde okumaya gelmesi; matematik, felsefe, tıp ve astronomi okuyan bu öğrencilerin daha sonra tekrar Batı üniversitelerine profesör olarak dönüp edindikleri bilgileri aktarmasıyla geçtiği görülmektedir. XIII. yüzyılda ortaya çıkan ve yüksek öğrenim veren Batı'daki kurumların mimarisi, ders programı ve eğitim metotları bakımından da Doğu'daki medreselerin birer kopyası oldukları gözükmemektedir (s. 7).

İslâm düşünce ve biliminin Batı'da yayılmasına Tuleytula (Toledo), Kurtuba (Cordova), Palermo, Paris, Napoli, Bolonya ve Padua Okulları katkıda bulunmuşlardır. Bu okullarda, başta İbn Rüşd olmak üzere Müslüman düşünürlerin eserleri İbranice ve Latince'ye tercüme edilmiş ve okutulmaya başlanmıştır. İlk mütercimler arasında A. Sareshel, Michael Scot, Guillaume D'Auvergne, Hermann Allemanus, Samuel İbn Tibbon ve Jacob Anotoli bulunmaktadır (s. 24). Yapılan bu tercümelerden İbn Meymun (Maimonides) ve Thomas Aquinas yararlanmış, neticede Boetius of Dacia ve Siger de Brabant gibi meşhur İbn Rüşçüler ortaya çıkmıştır.

Yazara göre İbn Rüşd felsefe, tıp, hukuk, din ve siyaset gibi toplumun her bakımından gelişmesi için gerekli tüm bilgileri kuşatmış bir düşünür ve ilim adamıdır (s. 54). Ayrıca küfür ve zındıklıkla itham edilmesine rağmen, gerçekten dindar bir insan olup imanlı (teist) bir düşünürdür. Nitekim kendisi de "Teşrih (anatomi) ilmi ile meşgul olan kimsenin Allah'a inancı artar" demektedir (s. 55). İbn Rüşd, Aristoteles'i İslâm düşüncesine dayanarak yorumlamış ve Batı düşüncesine geçmesinde büyük katkılarda bulunmuştur. Aristoteles'in eserlerine şerhler yazmış, İslâm felsefesini eleştiren Gazzâli'nin *Tehafütü'l-Felasife* adlı eserine karşı *Tehafütü't-Tehafüt*'ü kaleme almış, zihinlerde oluşan kuşku-ları gidermek ve bir anlamda dinle felsefe arasındaki uygunluğu göstermek için de *Faslu'l-Makâl* ve *El-Keşf an Menâhici'l-Edille* adlı eserleri telif etmiştir.

Thomas Aquinas ise Orta Çağ'ın en büyük İtalyan filozofu ve ilâhiyatçısıdır. Aquinas, II. Frederic'in Napoli'de kurduğu üniversitede öğrenim görmüş, Grekçe ve Arapça'dan tercüme edilmiş ilmî eserleri okumuştur. Albertus Magnus'tan dersler almış, Dominiken tarikatının önde gelenlerinin arasında bulunmuş, antik bilim ve felsefesini kilisenin âlem anlayışına bağlamış, Aristoteles'in eserlerini şerh etmiştir. Aquinas'ın sayesinde kabul gören Aristoteles, İbn Rüşçülüğü de isnat ve ithamlardan uzak bir şekilde peşi sıra sürüklemiştir (s. 88). Yazara göre Thomas Aquinas, Müslüman filozoflardan özellikle de Gazzâlî ve İbn Rüşd'den etkilenmiştir. Her ne kadar İbn Rüşçülüğe karşı olsa da, şerhlerinden ve fikirlerinden istifade etmiştir. Eserleri arasında Aristo'nun eserlerine yazmış olduğu şerhlerin yanında *Summa Theologica* ve *Summa Contra Gentiles* önemli bir yer tutmaktadır.

Filozoflar hakkında yararlı bilgiler veren yazar, eserinin devam eden bölümlerinde her iki düşünürün fikirlerini derli toplu bir biçimde mukayeseye çalışmıştır. Ona göre bilginin kaynağı ve değeri konusunda her iki filozof arasında bariz bir fark bulunmamaktadır. Çünkü her ikisi de gerçek ve tutarlı bilginin, ilkeler ve sebeplerin araştırılmasıyla ortaya çıkabileceğini ve amacın da ilk ilkelerle ilk sebeplere ulaşmak olduğunu benimsemişlerdir. Âlemin ezeliği ve yaratılmışlığı konusunda ise filozoflar farklı düşünmektedir. İbn Rüşd'e göre âlem ezeli bir imkândan meydana gelmiştir. Çünkü âlem bir fiili göstermektedir. Fiilin karşıtı da "adem" yani "yokluk" değil "imkân"dır. Fiil ile imkân aynı anda bulunamayacağı için, imkânın fiilden önce gelmesi mantıkî bir zorunluluktur. İmkân sadece zihni bir kavram değil, ayrıca ezeli bir realitedir. Bu da âlemin nüvesini teşkil eden şekilsiz "ilk madde"dir (heyula). St. Thomas'a göre ise âlem, Tanrı'nın irade ve gücünün bir sonucu olarak yoktan yaratılmıştır. Âlemin yaratılmadan önce, imkân hâlinde bulunması doğru olmakla birlikte, bu durum edilgin bir gücü yani maddeyi değil, Tanrı'nın gücünü ifade etmektedir. İbn Rüşd'e göre âlemin sonradanlığı kabul edilecek olursa, Tanrı'nın irade, kudret ve fiilinde bir değişikliğin olma ihtimali bulunmaktadır (s. 152). St. Thomas'a göre, değişiklik insanların cüzî iradeleri için geçerlidir. Sonlu ve sınırlı bir madde olan âlem ise sadece Tanrı tarafından yaratılmıştır.

Yazara göre Tanrı'nın varlığı konusunda her iki filozof "ilk muharrik", "etkin sebep" ve "imkân" kanıtlarını ileri sürmüşlerdir. Aristoteles'in etkisiyle filozoflar, evrendeki hareketin varlığından, kendisi hareket etmeyen; ancak varlıklara hareket kazandıran bir ilk varlığa ulaşmışlardır. Bu bölümde İbn Rüşd'ün *Kitâbü'l-Kesf an-Menâhici'l-edille* adlı eserinde üzerinde önemle durduğu "inayet" ve "ihtira" kanıtlarına, diğer bir deyişle âlemden gördüğümüz düzen ve gaye kavramlarına yeterince yer verilse daha iyi olur-

du. Ayrıca St. Thomas Aquinas'ın ileri sürdüğü kanıtların -ki bunlara kısaca "beş yol" denmektedir- çok kısa bir şekilde özetlendiği, dördüncü ve beşinci kanıtların ise ele alınmadığı görülmektedir. St. Thomas'ın "ontolojik kanıt" yönelttiği eleştirilerle birlikte beş yolun detaylı açıklanması yapılabilir; bunun yanında sadece İbn Rüşd'le değil, İbn Sina ve dolayısıyla Fârâbî'yle de ilgi kurulabilirdi. Yine eserde İbn Rüşd'ün "etken neden" ve "imkân" kanıtlarını ileri sürdüğü zikredilmiştir. Halbuki söz konusu filozof, kozmolojik kanıt çerçevesinde sadece hareket kanıtını benimsemiştir. Tanrı'yı bir yaratıcı (Sâni) olarak kabul etmiş olsa da, sonuç itibariyle "imkân" ve "sebeplilik" kavramlarına eleştiride bulunmuş ve Eş'arî düşünürlerinin yaptığı gibi bu kavramlarla Tanrı'nın varlığına gitmenin sonuç getirmeyeceğini ileri sürmüştür. Nitekim İbn Rüşd bu konudaki itirazlarını gerek kendisinden önceki filozofları ve gerekse kelâmcıların "hudûs kanıtını" tenkit ederken dile getirmiştir. Bu önemli ayrıntılara kitabın sonraki baskılarında girileceğini ümit etmekteyiz.

Her iki filozof, Tanrı'nın "basit" bir varlık olduğunu, ayrıca "ezelîlik", "değişmezlik", "tek"lik ve "aklîlik" gibi nitelikleri bulunduğunu ifade ederler. Yazara göre İbn Rüşd'ün nefis (ruh) anlayışı, insan fizyolojisi ve psikolojisiyle sıkı bir ilişki içindedir. Nefsin en üstün gücü olan nefis-i nâtıkaya, yani akıl ve düşünce yetisine sahip olması dolayısıyla, insan canlıların en üstünü ve en yetkinidir. İbn Rüşd'e göre "nefis-i nâtika" diye adlandırılan akıl, nefis güçlerinin en üstüne konulmuş olup ilk varlığa da en yakın olanıdır (s. 218). Dolayısıyla canlılar içerisinde sadece insan nefsi ve aklının ölümsüzlüğünden söz edilebilir. Ölümsüz olan tek tek insanların kendileri değil, sadece insan türüdür. Maddedeki her form maddîdir; dolayısıyla ölümsüz bir ruh muhtemelen bedende olamaz, böylece ferdî ölümsüzlükten söz etmek imkânsızdır. Nefis, bedenden ayrıldıktan sonra, ferdiyetini kaybederek ancak küllî nefse katılmak suretiyle varlığını sürdürebilir. Ancak bu görüşlerine rağmen İbn Rüşd, yazara göre, ileri sürdüğü kanıtların yeterli olmadığını farkındadır. Ona göre bu sorun felsefedeki en güç sorunlardan biridir. Çünkü bu konuda akıl yetersiz kalmaktadır. Aklın yetersiz kaldığı konularda da vahiy tamamlayıcı bilgidir. Yazara göre İbn Rüşd ferdî nefislerin ölümlü olduğu şeklindeki spekülasyonlara dayanan görüşlerinden geri dönmüş ve son sözü vahye bırakmıştır (s. 222).

Ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili tartışmalar Orta Çağ skolastikleri arasında "akılların ölümsüzlüğü" veya "akılların birliği" başlıkları altında tartışılmıştır. Bu çerçevede İbn Rüşd "Double Truth" (çifte gerçeklik) öğretisiyle, başta St. Thomas olmak üzere, Batı'da haksız olarak suçlanmıştır. Yazara göre İbn Rüşd'ün eserleri St. Thomas Aquinas zamanında Latince'ye tercüme edilmiş

olsaydı, onun “Akıl ve vahiy bilgisi ayrı olmalıdır” şeklinde çifte gerçeklikten söz etmediğini göreceğ ve eleştirilmeyecekti. Nefs konusunda St. Thomas, Hıristiyanlığın inançlarını savunmaktadır. Ona göre nefis beden, beden de nefsin bir parçası değildir. Dolayısıyla madde olan beden eriyip yok olduğunda, nefis varlığını sürdürmeye devam eder. St. Thomas nefislerin ittisalini kabul etmediği gibi, aynı zamanda ruh göçü fikrini de benimsemez. Ona göre Tanrı, doğan her insan için ayrı ve farklı bir nefis yaratır (s. 225).

Felsefe ile dinin uzlaştırılması çabaları, düşünce tarihinin en köklü problemlerinden biridir. Bu konuda İbn Rüşd’ün ileri sürdüğü düşünceler ise en dikkat çekici olanlardır. Yazara göre sistematik ve rasyonel bir filozof olmasının yanında, köklü bir hukukçu aileden gelmesi, iyi eğitim alması ve kendisinin de fakih olması İbn Rüşd’ün başarısının arkasında yatan temel etmenlerdir. İbn Rüşd’e göre din, insanları varlıkları tetkik ederek bunlar hakkında bilgi sahibi olmaya davet eder. Felsefenin yaptığı iş de varlıkları tetkik ederek bu varlıkların Allah’a nasıl işaret ettiklerini araştırmak olduğuna göre, felsefe ile din birbiriyle uzlaşır (s. 255). St. Thomas Aquinas da felsefe ile dinin konularının aynı olduğunu belirtir ve felsefeyi doğal aklın Tanrı’yı idrak etmeye çalıştığı kutsal bir ilim olarak görür. Her iki filozof da iman ile aklın birbirlerine zıt olmadığını, gerçek bir iman ile gerçek bir bilgi arasında çatışma değil, kendiliğinden bir uygunluk bulunduğunu belirtir.

İbn Rüşd ve Thomas Aquinas’ın fikirlerinin karşılaştırılması olarak incelendiği bu eserde yazar anlaşılır, akıcı ve açık bir dil kullanmıştır. Gerek İbn Rüşd’ün ve gerekse St. Thomas Aquinas’ın yazar tarafından iyice özümsemiği ve okuyucuyu da güzel bir şekilde bilgilendirdiği görülmektedir. Eserin mukayeseli İslâm felsefesi çalışmaları alanında yararlı olacağı ve bir boşluğu dolduracağından kuşku yoktur.

Aydın Topaloğlu
İSAM

İslâm Felsefesine Giriş

drl. Peter Adamson ve Richard C. Taylor

çev. M. Cüneyt Kaya

İstanbul: Küre Yayınları, 2007. 489 sayfa.

1990’lı yıllardan sonra İngiltere’de iki önemli İslâm felsefesi tarihi kitabı yayımlanmıştır. Bunlardan birincisi Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman’ın

editörlüğünde yayımlanan *History of Islamic Philosophy* (I/1-2, London 1996) adlı eserdir. H. Tuncay Başoğlu ve Şamil Öçal tarafından Türkçe'ye kazandırılan (*İslâm Felsefesi Tarihi*, I-III, İstanbul: Açılım Kitap, 2007) bu eser, İbn Sînâ ile başlayan ve onun da içinde yer aldığı süreci "irfan merkezli bir gelenek" olarak okumasıyla öne çıkmaktadır. İkincisi ise burada tanıtımı yapılan *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* adlı eserdir. Cambridge Üniversitesi tarafından 2005 yılında yayımlanan, giriş ve on sekiz bölümden oluşan bu kitabın İslâm felsefesi literatüründeki yeri birkaç madde de özetlenebilir:

Birincisi: Kitabın orijinal adında kendini gösteren, İslâm felsefesi algısıdır. Editörler İslâm felsefesini en iyi ifade eden terimin "Arapça yazılan felsefe" anlamında "Arabic philosophy" tabiri olduğunu düşünmektedir. Editörlerin de belirttiği gibi "Arapça yazılan felsefe" ifadesi, İslâm dünyasındaki felsefî geleneğin, kaynaklarını tercüme hareketinden aldığını vurgulamayı amaçlamaktadır (bk. s. 4). Dolayısıyla bu vurgu, dinin yerini asla yadsımamakla birlikte, sözü edilen felsefî hareketin herhangi bir dinî kaygının ürünü olmadığını, bilâkis aklî bir çaba olarak felsefenin Müslüman dünyaya intikaliyle varlığını sürdürdüğünü dile getirmektedir. Bu anlamıyla söz konusu terim, mezhepler tarihi kitaplarında geçen "felâsifetü'l-İslâm" tabirinden kastedilen anlamla örtüşmektedir. Çünkü en açık şekilde Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*'inde gördüğümüz bu ifadedeki "İslâm" kelimesi, felsefenin herhangi bir dine mensubiyetini dile getirmez; aksine "bir medeniyet olarak İslâm" vurgusu taşır ve bunun içine İslâm dünyasında yetiştiği hâlde, Müslüman olmayanlar da girebilir. Bu nedenle Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar, Şehristânî tarafından müteahhirün (geç dönem) filozoflar olarak nitelendirilmiş ve İslâm öncesi Meşşâî geleneğin bir devamı olarak görülmüştür. Diğer bir deyişle felsefe, mutlak aklın çabası olarak her medeniyetin kendi şartlarında dile getireceği ortak bir hakikat alanı şeklinde görülmüş ve İslâm filozofları da bu bağlamda değerlendirilmiştir. Fakat her ne kadar kabul edilebilir bir anlamı olsa bile, "Arabic philosophy" tabirinin Türkçe'de kulak tırmaladığı aşikârdır ve İslâm felsefesinin bir Arap felsefesi olduğu iddiasını hissettirmektedir. Bu sebeple olsa gerek, mütercim de "Arabic philosophy" ifadesini kitapta "Arapça yazılan felsefe" şeklinde tercüme ettiği hâlde, kitabın adını "Arapça Yazılan Felsefeye Giriş" şeklinde değil "İslâm Felsefesine Giriş" olarak tercüme etmiştir.

İkincisi: Bu eser ortak bir çalışmanın ürünü olduğundan, İslâm felsefesi tarihine ilişkin mevcut ilgi ve birikimi önemli ölçüde yansıtmaktadır. Esere katkıda bulunan yazarların belli bir çevreyi temsil etmesinin bu durumu değiştirmedeği, diğer İslâm felsefesi kitaplarıyla karşılaştırıldığında açıkça görülebi-

lir. Bu durum, kitabın önceki çalışmalarla irtibatının en güçlü olduğu taraftır ve bu nedenle de kitabın hem güçlü hem de zayıf yanını teşkil eder. Güçlü yanı olmasının nedeni, aynı sorunlar hakkında daha derli toplu analizleri içeren kimi çalışmaları barındırmasıdır. Zayıf yanı olmasının nedeni ise katkıda bulunan yazarların ilgilerinin öteden beri Batılı akademik çevrelerde hâkim olan ilgi alanlarıyla sınırlı olmasıdır. Öyle ki bu ilgi darlığı kimi bölümlerde açıkça sığığa dönüşmektedir. Bunun en tipik örneklerinden birisi, İslâm dünyasındaki tercüme hareketlerinin incelendiği bölümdür. Bu bölümde tercüme hareketleri adına yalnızca İslâm dünyasına yapılan ilk tercüme incelenmiş ve İslâm felsefesinin kendi klasiklerini oluşturma süreciyle tercüme hareketleri arasında herhangi bir bağ kurulmamıştır. Gerçekte anlatılanlar, daha önce de dile getirilen bilgilerin başka bir üslupta ve biraz daha derli toplu ifadesinden ibarettir. Oysa bizzat tercüme sürecinin izi sürüldüğünde, tercüme faaliyetlerinin hicri 7. yüzyılda (miladi 13. yüzyıl) Tûsî ve çevresiyle birlikte yeniden canlandığı görülür. Bunun nedeni, İbn Sînâ ile birlikte özellikle mantık, metafizik, tıp ve musiki alanında önceki klasiklerin yerini İbn Sînâ ve takipçilerinin eserlerine bırakmasıdır. Ancak geometri, astronomi ve aritmetik gibi riyazî ilimlerde İslâm öncesi metinler hâlâ klasik olma özelliğini koruduğundan, bunlar yeniden tercüme edilmiş ve bunların tenkit ve tenkihleri yapılmıştır. Kısaca, tercüme ancak İslâm dünyasının kendi klasiklerini oluşturma süreciyle birlikte değerlendirildiği takdirde tam olarak anlaşılabilir bir çerçeveye oturabilir. Bu sorun farklı açılardan kitabın birçok bölümünde bulunmaktadır. Tarihsel girişlerde dile getirilmeyen kimi sorunları, konusal girişlerde bulmayı bekleyen okurlar, önemli ölçüde hayal kırıklığına uğrayacaktır. Kitabın genel akademik birikimi yansıttığını dikkate aldığımızda, bu durumun kitabın yazarlarını da aşan genel bir sorun olup İslâm felsefesine yönelik ilgilerin hâlâ önemli ölçüde başlangıç seviyesinde bulunduğu düşünülebilir. Sözgelimi kipli önermelerle ilgili dikkate değer bir tartışma içermesine rağmen, mantıkla ilgili bölümün zayıflığının nedeni, İslâm mantık tarihi çalışmalarının çok yetersiz olmasıdır. Ancak mesele İbnü'l-Arabî'yle ilgili bölüm ile ahlâk ve siyaset felsefesinin incelendiği bölümün zayıflığının nedenini yalnızca mevcut çalışmaların yetersiz oluşuyla açıklamak ikna edici olamaz. Özellikle ahlâk ve siyaset felsefesi bölümü, yalnızca kitap özetlerinden ibarettir ve yazarın Fârâbî ve İbn Sînâ'nın konuyla ilgili görüşlerini sorun seviyesinde kavrayamadığını hissettirmektedir.

Üçüncüsü: Önceki İslâm felsefesi tarihi eserlerinden farklı olarak bu kitapta İbn Sînâ merkeze alınmıştır. Gerçekte İbn Sînâ'nın son yüzyılda önemli ölçüde ihmal edilen bu konumu, İslâm felsefesinin klasik metinlerinde çok barizdir. Meşşâî geleneğe mensup yazarların kaleme aldığı metinlerde herhangi bir isim verilmeden “eş-Şeyhü'r-Reîs” veya sadece “eş-Şeyh” denildiğinde,

tartışmasız İbn Sînâ'nın kastedilmesi, onun bu konumunu gösterir. Bu nedenle kitapta en geniş yer İbn Sînâ'ya ayrılmıştır ve bütün kitabın en önemli bölümü de Wisnovsky tarafından kaleme alınan bu bölümdür. Wisnovsky doğru bir tercihle İbn Sînâ'yı bir mantıkçı ve metafizikçi olarak dikkate almış ve onun mantık ve metafiziğinin ana kavramları arasındaki ilişkiyi ortaya koyarak felsefe tarihindeki yerini anlatmıştır. Bu bölüm varlık ve mahiyet kavramları ile zorunlu varlık ve mümkün varlık kavramlarının İbn Sînâ metafiziğinin çatısını oluşturma niteliğini ortaya koymakta başarılı görünmektedir. Yazar, varlık ve mahiyet kavramlarının, metafiziğin temel sorunlarının çözümündeki araçsallığı üzerine yoğunlaşarak İbn Sînâ'nın bu kavramları kullanımıyla ilgili sorunları belirginleştirmeye çalışmıştır. İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımını mantıktan metafiziğe taşıyarak Meşşâî geleneğe yeni bir yön verdiği doğrudur. Fakat varlık-mahiyet ikilisinin gerek İbn Sînâ gerekse sonraki filozoflardaki kullanımı, Wisnovsky'nin görebildiğinden daha sorunludur. Gerçekte varlık-mahiyet ayrımı, mahiyetin işleviyle tam olarak uyuşmamaktadır. Hem İbn Sînâ'nın hem de bu ayrımı dikkate alarak metafizikten hareket eden sonraki düşünürlerin kullanımında mahiyet, aslında hem dış dünyada sübutu bulunan aklî varlığı hem de dış dünyada sübuttan yoksun aklî anlamı ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu nedenle madde-suret ayrımını barındıran duyulur varlıklar mahiyetleriyle tasavvur edilirken, salt aklî olan varlıklar zatlarıyla tasavvur edilmektedir. Bu açıdan bakıldığında mahiyet kavramının kimi zaman bir "anlam" ve "itibar" kimi zaman da bir "şey" olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu durum gerçekte söz konusu ayrımın, metafizik sorunların çözümünde kimi zaman tıkandığını veya en azından ilave araçlar kullanmak zorunda kaldığını göstermektedir. İbn Sînâ sonrası düşünürlerin de meselenin bu yönünü açıkça değerlendirmemiş olması, sorunun derinliğini görmeyi engellemektedir. İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sının mantık ve ilâhiyât kısmı ile *el-İşârât*'ının ilgili kısımları karşılaştırmalı bir incelemeye tabi tutulduğunda görülecektir ki, varlığın aklî ve duyulur olmak üzere ikiye ayrılarak mahiyet kavramı ile aklî varlık kavramının özdeşleştirilmesi ve mahiyetin dış dünyada sübutunun dışındaki seviyelerinin aklî anlam seviyeleri olarak ortaya konulması gerekmektedir. Kısaca İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımındaki temel sorun, Wisnovsky'nin düşündüğü gibi, bu ayrımın kullanımındaki tutarsızlık değil, bizzat ayrımın kendisinin metafizik seviyede sorun teşkil etmesidir. Çünkü İbn Sînâ metafiziği, Mu'tezile'de olduğu gibi "yok"u (ma'dûm) metafizik bir kavram olarak dikkate almaz.

Dördüncüsü: Özellikle İbn Sînâ ve tabiat felsefesinin anlatıldığı bölümde felsefe ve kelâm arasındaki ilişkiye dikkat çekilmesi, İslâm düşünce tarihi açısından son derece önemlidir. Ancak yine de bu konudaki araştırmaların yeter-

sizliği açıktır. İslâm düşünce tarihçileri genellikle filozofların kelâmcılara tesirini varsaymaya eğilimlidirler. Wisnovsky'nin özellikle “mahiyet” ve “şey” kavramları ekseninde kelâmcıların İbn Sînâ'ya tesirinden söz etmesi, hâkim tavrının aksine bir durum olarak dikkate değerdir. Ancak İbn Sînâ'nın kelâmcılarla ilişkisinin daha derinden sorgulanması gerekir. Gerçekte dikkatli bir karşılaştırma, geleneksel tasnifte İbn Sînâ'nın son eseri olan *el-İşârât*'ın tertibinin kelâm eserlerindeki tertibin felsefeye uyarlanması olduğunu gösterecektir. Zira kelâm kitaplarının bilgi ve nazar bahisleri (bilgi ve istidlâl teorisi) *el-İşârât*'ın mantık kısmına, cevher ve araz bahisleri tabiat felsefesi kısmına; Tanrı'nın zâtı ve sıfatları, nübüvvet ve meâd bahisleri ise ilâhiyat kısmına denk düşmektedir. Bu haliyle *el-İşârât*'ın tertibi, kelâm kitaplarının Mu'tezile kelâmcılarınca geliştirilen tertibinin felsefi ilimlere taşınmasından ibarettir. Buna ilaveten İbn Sînâ'nın kelâma ait pek çok sorunu özellikle *eş-Şifâ*'nın metafiziğine taşıdığını belirtmek gerekir. Dolayısıyla İslâm dünyasındaki metafizik gelenekler arasındaki ilişkinin tesisinde İbn Sînâ'nın ve kelâmcılar kanadında Cüveynî ve Gazâlî'nin rolü üzerinde daha ayrıntılı durmak gerekmektedir. Çünkü bu, sadece tarihsel olarak disiplinlerin birbirinden sorun taşıması anlamında değil, metafiziğin ana sorunlarının gerçek birer sorun olarak kazanılması anlamında da önemlidir. Ayrıca kelâmın İbn Sînâ üzerinden Meşşâî felsefeye tesiri, mantık ve metafiziğin İslâm dünyasındaki sürecine de önemli bir etken olmuştur. Daha sonra Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-Meşrûkiyye*'siyle birlikte metafiziğin İbn Sînâ tarafından belirlenen içeriği, kelâmın içeriğini etkileyecektir.

Beşincisi: Kitabın önemli yönlerinden birisi de gerek İslâm dünyasında gerekse Batı'da artık doğruluğundan kuşku duyulan bir kabulü en azından prensipte reddetmiş olmasıdır. Bu kabul, İslâm felsefesinin Gazâlî sonrasında İbn Rüşd'le birlikte yaratıcı kimliğini bir tarafa bıraktığı hatta bir felsefi gelenek olarak varlığını sürdürmediği iddiasıdır. Her ne kadar kitabın “İslâm Felsefesi ve Yahudi Felsefesi” başlığını taşıyan 17. bölümü, sözünü ettiğimiz tespitin tam tersine bir tutum sergileyerek İbn Rüşd'den sonra “Fârâbî tarafından başlatılan büyük İslâm felsefe geleneğinin ani bir sona veya en azından bir sessizliğe büründüğünü” (bk. s. 386) ileri sürüyorsa da, kitabın ilke olarak böyle bir iddianın yanlışlığını tespiti önemlidir. İlke olarak diyoruz, çünkü felsefi sorunların felsefi geleneklerde nasıl devam ettiği, kitapta ortaya konulmamıştır. Doğrusu, böylesi genel iddialar sadece İslâm felsefesi değil, kelâm ve tasavvuf için de ileri sürülmüştür. Ancak şimdiye dek hiç kimse felsefenin Gazâlî'den sonra nasıl olup da tükendiğini metinlere dayalı bir sorun takibiyle ortaya koyabilmiş değildir. Bu türlü iddialar daha çok İslâm dünyasındaki metafizik geleneklerin günümüzdeki durumunu açıklama ve kötü vaziyete bir başlangıç ve sorumlu arama teşebbüslerinin sonucu olarak ileri sürülmektedir. Gerçekte

Fahreddin er-Râzî sonrası felsefenin sürecini eserlere dayalı olarak izleyenler, İslâm dünyasında felsefenin Gazâlî'nin eleştirileriyle daha da yaygınlaştığını ve felsefî geleneğin şahıslar ve eserler açısından daha da güçlenerek devam ettiğini görebilir. Ancak görülenin yalnızca bu miktarla sınırlı olduğunun farkında olmak gerekir. Ne yazık ki sadece Batı'da değil, İslâm dünyasında da müteahhirûn veya muhakkikûn dönemi dediğimiz Fahreddin er-Râzî sonrası dönemlere dair uzmanlar bulunmamaktadır. Bu nedenle 13. ve 14. yüzyılın birkaç siması hariç, sonraki döneme dair bütün yazılar, gerçekte isimlerin ve eserlerin sayılmasından ibarettir ki, şu anda tanıtımını yaptığımız kitapta da durum bundan farklı değildir. Hatta kitabın bu hususa tahsis edilen son bölümü, mütercimim de belirttiği gibi neredeyse Şîf dünyasındaki gelişmelerle sınırlıdır. Ancak her halükârda bu tespitin akademik çevrelerde dile getirilmesi olumlu bir gelişmedir ve müstakbel çalışmalar için umut vaat etmektedir.

Altıncısı: Mütercimim de “Önsöz”de belirttiği üzere, İslâm felsefesine dair giriş niteliğindeki bir eserde İhvân-ı Safâ'nın bulunmaması büyük bir eksikliklerdir. İhmal edilmesinin özel bir sebebi bulunduğu değinilmeyen bu konunun kitabın sonraki baskılarında eklenmesi düşünülebilir. Ayrıca kitabın İslâm felsefesinin Latin dünyasında kabulünü inceleyen bölümü kapsamlı bir tercüme listesi sunmakta ve “İslâm Felsefesi ve Yahudi Felsefesi” başlıklı bölüm Türkçe'deki İslâm felsefesi tarihine dair eserlere güzel bir ek olarak görünmektedir. Çünkü Yahudi felsefesinin İslâm felsefesiyle ilişkisi, Hüseyin Atay'ın Musa b. Meymûn'a ait *Delâletü'l-hâirîn*'i tahkikinin dışında, Türkçe'de henüz hiçbir ciddi ilgiye konu olmamıştır ve ilgili bölüm buna vesile olabilir.

Son olarak *İslâm Felsefesine Giriş* kitabı bütün eksikliklerine rağmen temel akademik ilgileri yansıtmakta ve çoğu bölümlerinde bu ilgileri sorun seviyesinde takip edebilmektedir. Ayrıca kitabın tercümesinde İslâm felsefesinin temel terimlerinin ve eser isimlerinin tercümesi ile ilgili sorunların bulunmaması ve tercümede akıcı ve anlaşılır bir dilin kullanılması okumayı kolaylaştırmaktadır. Bu sebeple İslâm felsefesine tarihsel ve konusal girişleri içeren dikkate değer bir kitabı Türkçe'ye kazandıran M. Cüneyt Kaya'nın emeği takdire şayandır.

Ömer Türker

İSAM

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 düşüncesine ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki, özgün makale telifi ve kitap tanıtımlarının yanı sıra sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmelerini yayımlar.
- Makalelerde daha önce başka bir yerde yayınlanmamış veya başka bir yere söz verilmemiş olma şartı aranır.
- Dergide hangi yazıların yayımlanacağına hakem usulüne göre Dergi Yayın Kurulu karar verir.
- Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte Arapça, Farsça, İngilizce, Fransızca ve Almanca makalelere de yer verilir.
- Makaleler A4 kağıdının bir yüzü kullanılmak suretiyle çift aralıklı olarak yazılmalıdır. Mümkünse makaleler 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar ise 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Ayrıca makalelere 100-200 kelime arasında 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 ilmi bir araştırma merkezidir. İSAM ulusal ve uluslararası bilimsel araştırma projelerini desteklemek, ansiklopedi, dergi, telif, tercüme ve tahkik eserler yayımlamak ve ilmi toplantılar düzenlemek suretiyle doğru ve nitelikli bilgiler üretilmesine ve bu bilginin daha geniş kitlelere ulaştırılmasına imkân sağlamaktadır.

Bir taraftan Türk ve İslâm dünyasının tarihsel mirasını modern bilimsel yöntemlerle araştırarak günümüz insanının dikkatine sunan diğer taraftan da Müslüman coğrafyadaki dinî, sosyal, kültürel ve entelektüel değişim ve gelişmeleri izleyerek araştırmacı, bilim adamı ve yöneticiler için bilgi birikimi sağlayan ve halen *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ni yayınlamakta olan İSAM, sadece Türk kültür hayatına değil Orta Doğu, Orta Asya, Balkanlar ve Kuzey Afrika'yı kapsayan çalışmalarıyla da İslâmî araştırmalara önemli katkıda bulunmaktadır.

TDV Center for Islamic Studies

İSAM 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.



