

Sayı: 29 ◆ Yıl: 2013

ISSN 1301-3289

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Sayı 29 • Yıl 2013

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

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

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

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

© İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2013
ISSN 1301-3289

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı 29 • Yıl 2013

Makaleler / Articles

- Bir Hakkın Teslimi: Ebû Azbe'nin *er-Ravzatü'l-behiyye'sine*
Yansıyan İntihal Olgusu 1
MEHMET KALAYCI
- İbn Rüşd'ün Seçkinciliği Bağlamında Felsefenin Siyasal İşlevi 35
MUSTAFA YILDIZ
- Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar 65
MURTEZA BEDİR
- Önermedeki Zât – Unvân (Vasıf) Ayırımının Bilgi Açısından Önemi 99
NECMİ DERİN

Kitâbiyat / Book Reviews

- J. M. Roberts, *Dünya Tarihi* (çev. İdem Erman – Tansu Akgün)
TAHSİN GÖRGÜN 115
- Tony Street, “Arabic Logic”, *Handbook of the History of Logic*,
ed. Dov M. Gabbay – John Woods
HARUN KUŞLU 125
- C. Christine Fair, *The Madrassah Challenge: Militancy and
Religious Education in Pakistan*
ÜMMÜGÜL BETÜL KANBUROĞLU 135
- Kecia Ali, *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur’an,
Hadith, and Jurisprudence*
TUBA ERKOÇ 140
- Necmettin Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslâm Hukukunda
Küllî Kaideler*
SELMA ÇAKMAK 144
- Fatih Erkoçoğlu, *Emevî Devleti’nin Dönüm Noktası ve Abdülmelik
b. Mervân (65-86/685-705)*
ABDULKADİR MACİT 150
- Ian Richard Netton, *Fârâbî ve Okulu* (çev. Mehmet Vural)
BURCU BAYER 154
- ## Vefeyât / Obituary
- Salim Öğüt (1956-2012)
ABDURRAHMAN ÖZDEMİR 159

Bir Hakkın Teslimi: Ebû Azbe'nin *er-Ravzatü'l-behiyye*'sine Yansıyan İntihal Olgusu*

Mehmet Kalaycı**

Giving Credit Where Credit is Due: A Case of Plagiarism in Abû 'Udhba's *al-Rawḍa al-Bahiyya*

One of the first works that comes to mind regarding the disagreements between the Asharīs and the Mâturīdis is Abû 'Udhba's *al-Rawḍa al-Bahiyya*. However, the fame that Abû 'Udhba and his work gained over a period of one hundred years is unfortunately a product of an injustice. *Al-Rawḍa al-Bahiyya* is an abridged and modified copy of Nūr al-Shīrāzī's commentary on Tāj al-Dīn al-Subkī's *al-Qaṣīda al-Nūniyya*. Abû 'Udhba seems to have prepared his work by simply omitting the parts of al-Shīrāzī's commentary that appeared unnecessary to him; where needed Abû 'Udhba used almost verbatim quotations from other sources, that remained mostly unnamed. Although appropriating nearly an entire work, Abû 'Udhba never gives credit to the original author. This is undoubtedly one of the most striking examples of what today is called plagiarism. In this article, the plagiarism of Abû 'Udhba in his *al-Rawḍa al-Bahiyya*, noticed for the first time by the French orientalist Jean Spiro, was further clarified by using a rare manuscript copy of Nūr al-Shīrāzī's work housed in Çorum Hasan Paşa Provincial Public Library in Turkey. In this context, reference frames of both works and their authors have been discussed, and the overlap between the works has been presented comparatively through selected examples.

Key words: Abû 'Udhba, Nūr al-Shīrāzī, *Nūniyya*, Tāj al-Dīn al-Subkī, *al-Rawḍa al-Bahiyya*, plagiarism.

Çok az sayıda metin kendi hikâyesini beraberinde taşır. Günümüze ulaşma imkânı bulmuş metinlerin hangi üretim aşamalarından geçtiğini, içeriklerinin nasıl şekillendiğini, niçin yazıldıklarını, yazım sürecinin hangi muhataplık

* Nürü'sh-Şirâzî'nin eserinin temininde yardımını esirgemeyen Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yazma ve Nadir Eserler Dairesi Başkanı Ayda Perçin'e, makalenin ilk halini okuyarak önemli eleştirisi ve katkılarda bulunan değerli meslektaşlarım Muzafer Tan, Ali H. Çavuşoğlu, Recep G. Gökteş, İsmail Akkoyunlu, Nuran Üçok, Betül Yurtalan ve Nürü'sh-Şirâzî'nin yazma metninin çevirisinde zaman zaman katkılarına başvurduğum Duran Ekizer'e bu vesileyle teşekkür ediyorum.

** Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

ilişkileri üzerinden geliştiğini ve daha sonraki ilim geleneğinde ne türden işlevler gördüğünü çoğu kez bilmeyiz veya bu süreçle ilgilenmeyiz. Metnin kendisini hareket noktası kılar, onun bize taşıdığı içeriği kendinde bir gerçeklik olarak görür ve hakikati sadece o metinden damıtmaya çalışırız. Bu sebeple metinlerle yazarları arasındaki ilişkiyi ve metin dışı bağlamı çoğu kez ihmal ederiz. Metinlerin kendi tarihî bağlamından koparılmaları, onları farklı okumalara açık hale getirir. Böyle olunca da genellikle metinden hareketle tarih inşa edilmeye çalışılır. Halbuki yapılması gereken, metinleri anlaşılır kılabilecek tarihî bir çerçeve ortaya koymaktır.

İslâm düşünce tarihi boyunca çeşitli alanlarda üretilmiş çok sayıda metin bulunmaktadır. Bu metinlerden çoğunun özgün olduğu muhakkaktır; ancak bazen özgün olduğunu düşündüğümüz metinler arasında bile şaşırtıcı ölçüde paralelliklere ve tekrarlara rastlamak mümkündür. Günümüzde intihal olarak görülen ve karşı çıkılan olguya geçmişte aynı şekilde yaklaşılmadığı açıktır. Geçmişte yaşayan insanlar açısından bir bilginin yazıya dökülmesi, muhtemelen onu yazarından koparmakta ve herkese ait hale getirmektedir. Böyle olunca da metinleşmiş bilgiler, başka metinlerin içerisinde doğrudan ve rahatlıkla kullanılabilirdi. Bilginin “birikim”e dayandığı dikkate alındığında, metinler arasında çeşitli tedâhüllerin olması normal karşılanabilir; fakat bir metnin başka bir yazar tarafından olduğu gibi alınıp sahiplenilmesi anlaşılabilir olmaktan uzaktır.

Eş’arilik – Mâtürîdilik ihtilâfi bağlamında kaleme alınmış metinler incelendiğinde, birbirleriyle önemli ölçüde benzeştiği ve hem ihtilâf konularının kavramsallaştırılmasında hem de bunların ele alınış biçimlerinde ciddi paralellikler bulunduğu görülmektedir. Örneğin, Şeyhülislâm Mehmed Es’ad Efendi’nin bu konuda yazdığı risâle,¹ Şeyhzâde’nin *Nazmü’l-ferâid* adlı Arapça yazılmış eserinin² Osmanlı Türkçesiyle yapılmış bir özeti niteliği taşımaktadır. Mehmed Emîn İzzî’nin *Erbeûne mesâil* adlı risâlesi³ ise Es’ad Efendi’nin risâlesinin bire bir Arapça’ya çevrilmiş halidir. Bu durum hem söz konusu metinlere hem de genel anlamda geleneğe mal olmuş kimi metinlere daha ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini göstermektedir. Ebû Azbe’nin *er-Ravzatü’l-behiyye* adlı eseri bu metinler içerisinde en dikkat çeken ve üzerinde durulması gerekenidir. Eş’arilik ile Mâtürîdilik arasındaki görüş ayrılıklarından bahsedildiğinde ilk

1 Ebû İshakzâde Mehmed Es’ad Efendi, *Risâle fi’htilâfati’l-Mâtürîdi ve’l-Eş’ari* (İstanbul: y.y., 1287), Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1686; Tâhir Ağa Tekke, nr. 310, s. 279-87.

2 Şeyhzâde Abdürrahîm el-Amâsî (ö. 1133/1721), *Nazmü’l-ferâid ve cem’u’l-fevâid* (Kahire: Matbaatü’l-edebiyeye, 1317).

3 Mehmed Emin İzzî, *Eş’ariye ve Mâtürîdiye Arasındaki Görüş Farklılıkları (Erbeûne mesâil)*, çev. Adnan Bülent Baloğlu (y.y. t.y.).

akla gelen eserlerden birisi olan Ebû Azbe'nin bu eserinin akademik çevrelerde kazandığı şöhretin sorgulanması icap etmektedir. Çünkü bu eser özgün bir eser olmayıp Tâceddin es-Sübki'nin *en-Nûniyye* adlı kasidesine öğrencisi Nûrüş-Şîrâzî tarafından yazılan şerhin kısaltılmış bir kopyasıdır.

***er-Ravzatü'l-behiyye*'nin Bir Asırlık Hikâyesi**

er-Ravzatü'l-behiyye ilk defa 1322 (1904) yılında el-Maârifü'n-Nizâmiye kurumunca Haydarabad'da basıldı. Bu baskısının yanı sıra, eserin aynı yayınevinden aralarında Ebû Hanîfe'nin *el-Fikhü'l-ekber*'ine ve *el-Vasiyye*'sine yazılan şerhlerle baskıları da söz konusudur. Eser, Abdurrahman Umeyre tarafından 1409 (1989) yılında Beyrut'ta Âlemü'l-Kütüb yayınları arasında ikinci kez yayımlandı. Eser son olarak Edward Badeen tarafından 2008 yılında *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit* adlı eser içerisinde, Eş'arilik – Mâtürîdilik ihtilâfına dair farklı metinlerle birlikte yeniden yayımlandı.⁴ Badeen, çalışmasında yer verdiği eserlere dair Almanca hazırladığı değerlendirme kısmında Ebû Azbe'nin metnine dair çekincelere dikkat çekti ve eserin içeriğini kısaca özetledi.⁵

Eş'arilik – Mâtürîdilik ihtilâfı bağlamında Ebû Azbe'nin bu eserine akademik çevrelerde ilk dikkat çeken isim Alman Şarkiyatçı Wilhelm Spitta (ö. 1876) oldu. Onun, eser basılmadan önce yazma bir nüshadan hareketle yaptığı değerlendirmeler daha çok tasvirî nitelikteydi ve Ebû Azbe'nin eserinin içeriğini tanıtmak ve iki grup arasındaki ihtilâf noktalarını –kimi eksiklik ve yanlışlıklarla– listelemekten öteye gitmedi.⁶ Bu süreçte Eş'arilik ile Mâtürîdilik arasındaki ihtilâf konularına oryantalistlerin gösterdiği ilginin büyük olması, gözlerin *er-Ravzatü'l-behiyye*'ye çevrilmesine neden oldu. Fransız Şarkiyatçı Jean Spiro önce bu eseri Batı dillerine tercüme etmek istedi. Ancak içerisindeki ifade bozuklukları, eksik anlatımlar ve gramer hataları dolayısıyla metnin Arapça tahkikli neşrini yapmaya karar verdi. Ebû Azbe, eserinin kimi yerlerinde Sübki'nin *Nûniyye*'sinden beyitlere yer vermekte ve bunların hemen akabinde “şârih Şîrâzî der ki” şeklinde ifadeler kullanmaktaydı.⁷ Spiro söz konusu Şîrâzî'nin, Sübki'nin, Ebû Hanîfe ve Ebû'l-Hasan el-Eş'arî üzerinden iki kesimin görüşlerinin mukayesesini yaptığı *Nûniyye* adlı kasideye şerh yazan Nûrüş-Şîrâzî olabileceğini düşündü. *Nûniyye* şerhinin muhtemelen kendi eli altında bulunan bir nüshasıyla *er-Ravzatü'l-behiyye*'yi karşılaştırdı. Gördüğü

4 Edward Badeen, *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit* (Würzburg: Ergon Verlag, 2008), Arapça kısım, s. 133-209.

5 Badeen, *Sunnitische Theologie*, Almanca kısım, s. 61-65.

6 Wilhelm Spitta, *Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-Aş'arî's* (Leipzig: y.y., 1876), s. 112.

7 Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 62, 64.

manzara oldukça dikkat çekiciydi: Ebû Azbe, Nûrûş-Şîrâzî'nin metninden yaptığı alıntılarla kendi metnini oluşturmuştu. Spiro, 1902 yılında Hamburg'da düzenlenen 13. Uluslararası Oryantalistler Kongresi'nde konuya ilişkin tespitlerini, ayrıntılarına girmeden ve her iki metin arasındaki örtüşmelere dair örnekler sunmadan paylaştı. Ebû Azbe'nin, Nûrûş-Şîrâzî'nin *Nûniyye* kaside-sine yazdığı şerhten fazlaca aktarımda bulunduğunu belirtti ve Ebû Azbe'yi intihalde bulunmakla itham etti.⁸ Spiro, Nûrûş-Şîrâzî'nin hangi nüshasını kullandığı konusunda suskun kalmayı tercih etti. Bu yüzden esere sonraki literatürde yapılan atıflar ve Ebû Azbe'nin *er-Ravzatü'l-behiyye* adlı eserinin bu eserden yapılmış bir intihal olduğu yönündeki değerlendirmeler, yazma nüshalarından hareketle değil, yalnızca Spiro'nun yaptığı tespit üzerinden temellendirildi.⁹ Öyle anlaşılıyor ki Spiro'dan sonraki süreçte hiç kimse Nûrûş-Şîrâzî'nin metnini görmedi ve Ebû Azbe'ye dair çekincelerde sürekli olarak Spiro'nun tespiti adres gösterildi.

Ebû Azbe ile ilgili olarak Spiro tarafından ortaya konulan çekinceler kimi araştırmacılar tarafından dikkate alınmakla birlikte, sonraki süreçte hem Batı'da hem de ülkemizde yapılan pek çok araştırmada *er-Ravzatü'l-behiyye* kullanıldı.¹⁰ Yüz yıllık bir zaman diliminde eserin ilmî çevrelerde oluşturduğu

8 Jean Spiro, "La Theologie d'Aboû Mansoûr al-Mâtouridy", *Verhandlungen des XIII. Internationalen Orientalisten-Kongresses* (Leiden: Brill, 1904), s. 292-95.

9 Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur Supplementband* (Leiden: Brill, 1996), I, 346; W. Montgomery Watt, "Maturidi Problemi", çev. İbrahim Hakkı İnal, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitabiyat, 2003), s. 150; Watt, *İslâm'in İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, çev. Arif AYTEKİN (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1996), s. 18-19; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998), s. 387; Wilferd Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", çev. Muzaffer Tan, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitabiyat, 2003), s. 359; Ulrich Rudolph, *al-Mâturîdî und die sunnitische Theologie in Samarkand* (Leiden: Brill, 1997), s. 10, 13; Badeen, *Sunnitische Theologie*, Almanca kısım, s. 62; Philipp Brückmayr, "Maturidi Kelamının Yayılması, Kalcılaşması ve Temel Dinamikleri", çev. Sönmez Kutlu – Muzaffer Tan, *İmâm Mâturîdî ve Maturidilik*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto Yayınları, 2011), s. 414, 416-17, 419.

10 Badeen'in de dikkat çektiği gibi bu eser, aralarında Max Horten, Duncan B. MacDonald, Walter C. Klein, Arthur S. Tritton, Louis Gardet, M. M. Anawati gibi kişilerin bulunduğu çok sayıda kişi tarafından ilgili konu bağlamında kullanılmıştır. Bk. Badeen, *Sunnitische Theologie*, Almanca kısım, s. 62, dn. 254. Ebû Azbe'nin eseri Türkçe yazılan veya Türkçeye çevrilen literatürde de konu bağlamında kullanılan temel eserdir. Bunlardan bazıları için bk. İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem (İstanbul: Marifet Yayınları, 1994), s. 151; Henry Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı – Sabri Hizmetli (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999), s. 292; Ethem R. Fiğlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2004), s. 78; Süleyman Uludağ, "Giriş: Akâid-Kelâm Tarihi, Taftazânî ve Şerhu'l-Akâid", *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi: Şerhu'l-akâid*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), s. 40; Emrullah Yüksel, *Maturidilerle Eşariler Arasındaki Görüş*

kelebek etkisi sanılanın ötesindeydi. Eserin yayımından sonra akademik çevrelerde kazandığı şöhrete dikkat çeken Watt, Spiro'nun eserin intihal olduğu yönündeki bulgusuna rağmen aralarında Goldziher gibi isimlerin de bulunduğu çok sayıda kişi tarafından *er-Ravzatü'l-behiyye*'nin kullanıldığını belirtmektedir.¹¹ Üstelik bu kullanım sadece Eş'arilik – Mâtürîdilik ihtilâfıyla da sınırlı değildi; Eş'ariliğin veya Mâtürîdiliğin kelâmî görüşlerine atıfta bulunulmak istendiğinde, Ebû Azbe'nin eseri bir kelâm eseri gibi doğrudan kullanıldı ve ilgili görüşler zaman zaman bu eserden hareketle temellendirilmek istendi.

İntihal olduğu yönündeki değerlendirmelere karşın, *er-Ravzatü'l-behiyye*'nin niçin bu kadar geniş ilgi gördüğü, üzerinde durulması gereken bir konudur. Bunda Nûrûş-Şîrâzî'nin metnini Spiro'dan başka kimsenin görmemiş olmasının büyük etkisi olsa gerektir. Batılı araştırmacılar, Ebû Azbe ile ilgili çekincelerde ve onun Nûrûş-Şîrâzî'den intihalde bulunduğu yönündeki değerlendirmelerde Spiro'nun tespitleriyle yetindiler. Ancak hiçbirisi Nûrûş-Şîrâzî'nin asıl metnini görme çabası içerisinde olmadı. Spiro'nun yaptığı, hakkı verilmesi gereken önemli bir iştir; bununla birlikte onun çabasının Nûrûş-Şîrâzî'nin metninin gün ışığına çıkarılması noktasında yetersiz kaldığı; bu yüzden de sonraki araştırmacıların Eş'arilik ve Mâtürîdilik arasındaki ihtilâflar bağlamındaki içeriğe Ebû Azbe üzerinden vâkıf olmaya çalıştıkları ortadadır. Nûrûş-Şîrâzî'nin metni konusunda şanslı olduğumuzu belirtmek gerekir. Eserin, biri Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye Koleksiyonu'nda diğeri de Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi'nde olmak üzere iki yazma nüshası bulunmaktadır.¹² Bu makalede Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi'ndeki nüsha kullanılmış ve Spiro'nun intihal olgusuna dair kısa ve yalın tespiti daha da netleştirilmiştir. Bu çerçevede her iki metin baştan sona karşılaştırılmış ve *er-Ravzatü'l-behiyye*'nin Nûrûş-Şîrâzî'nin metni ile çakışan kısımları tespit edilmiştir. Her iki metnin ait olduğu referans çerçevesi tartışılmış ve iki metin arasındaki örtüşmelerden bazıları tablolara dökülerek karşılaştırmalı bir şekilde gösterilmiştir.

Nûrûş-Şîrâzî ve Şerhu'l-Kasideti'n-nûniyye

Nûrûş-Şîrâzî hakkında tabakat türü eserlerde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. *Nûniyye*'ye yazdığı şerhin girişinde verdiği bilgiler ve hocası

Ayrıllıkları (İstanbul: Düşün Yayınları, 2011); Kemal Işık, *Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı* (Ankara: Fütüvvet Yayınları, 1980), s. 30; M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî* (İstanbul: Şamil Yayınları, 1980), s. 266; Halil Taşpınar, "Mâtürîdiyye ile Eş'ariyye Mezhepleri Arasında İhtilaf mı? Suni Dalgalanma mı?", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (2006): 220.

11 Watt, *Teşekkül Devri*, s. 387.

12 Nûrûş-Şîrâzî Muhammed b. Ebû't-Tayyib, *Şerhu'l-kasideti'n-nûniyye li's-Sübki*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 765, 46 vr.; *Şerhu'l-Kaside fi'l-hilâf beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, nr. 1030-2, 56 vr.

Tâcüddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) *Nûniyye* kasidesi bağlamındaki değerlendirmeleri Nûrûş-Şîrâzî ile ilgili yegâne bilgi kaynağı-mızdır. Şerhteki bilgilerde asıl adının Nûruddîn Muhammed b. Ebû't-Tayyib eş-Şîrâzî olduğunu, ancak kendisinin daha çok Nûrûş-Şîrâzî olarak bilindiğini kaydetmektedir. 757 (1356) yılında Rebûlevvel ayının ortalarında Dımaşk'a gelmiş ve muhaddislerin önderi ve müçtehitlerin rehberi olarak nitelediği Tâceddin es-Sübkî'nin öğrencisi olmuştur.¹³ Oğul Sübkî'ye öğrenci olmak istemesinin, baba Sübkî'nin şöhretiyle doğrudan ilişkisi olduğu anlaşılmaktadır. Hocasıyla ilgili değerlendirmeleri sırasında sözü, onun babası Ebû'l-Hasan Takıyyüddîn Ali b. Abdilkâfi es-Sübkî'ye (ö. 756/1355) getirmekte ve onu "bütün ilimleri kendisinde toplayan, zamanının biricigi" olarak nitelemektedir.¹⁴ Tâceddin es-Sübkî, *Nûniyye*'nin girişinde Nûrûş-Şîrâzî'nin Gilân'da yaşadığını ve 757 (1356) yılında Dımaşk'a gelip yaklaşık bir buçuk yıl kadar kendi ders halkasına devam ettiğini belirtmektedir.¹⁵ Sübkî'nin verdiği bu bilgi dikkate alındığında Nûrûş-Şîrâzî'nin şerhini 757'den (1356) sonra, ancak 759'dan (1358) önce kaleme aldığı anlaşılmaktadır.

Nûrûş-Şîrâzî'nin, giriş kısmında verdiği bilgilerde eserin yazılış sürecine ışık tutacak noktalar vardır. Nûrûş-Şîrâzî, hocası Tâceddin es-Sübkî'nin, Ebû Amr Cemâleddin Osman b. Ömer İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249), *Muhtasar*'ına yazdığı hacimli şerhi incelediğini ve eserin kıyıda köşede kalmış noktalarını tespit ettiğini belirtmektedir. Ona göre Sübkî'nin kendi gücü ve imkânı ölçüsünde ve herhangi bir taraf lehine taassupta bulunmadan ve haklarında ortaya atılan iftiralar ve suçlamalara cephe alarak Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve Ebû Hanîfe gibi iki büyük imam arasındaki başlıca ihtilâf konularını ele aldığı *Nûniyye* adlı kaside, söz konusu şerhin hakkı verilmemiş kısımlarından birisidir. Nûrûş-Şîrâzî, kasidenin çeşitli anlamlara lafız yoluyla işaret eden nüktelerle dolu olduğunu, bununla birlikte gerçekte neyi kastettiğinin gizli ve ibarelerin de ilk bakışta fikir yönünden eksik kaldığını belirtmektedir. Kasideye yazılacak bir şerh, konuya yabancı olan kimseler için kolaylık sağlayacaktır. Hocası bu iş için çeşitli vesilelerle kendisini ima etmiştir. Nûrûş-Şîrâzî, hocasının bu talebini bir görev bildiğini ve şerhi yazmaya koyulduğunu, aslında planladığı şekilde tamamlanmadığı halde, yazdığı şerhi hocasına takdim ettiğini belirtmektedir.¹⁶

Nûrûş-Şîrâzî'nin verdiği bu bilgilerden ilk bakışta *Nûniyye* kasidesini gerçek anlamda keşfeden ve onu öne çıkaran kimsenin sanki Nûrûş-Şîrâzî'nin

13 Nûrûş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Kaside*, vr. 1^b-2^a.

14 Nûrûş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Kaside*, vr. 2^a.

15 Tâceddin es-Sübkî, *Nûniyyetü's-Sübkî*, ed. Edward Badeen, *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit* içinde (Würzburg: Ergon Verlag, 2008), Arapça kısım, s. 4.

16 Nûrûş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Kaside*, vr. 2^{a-b}.

kendisi olduğu izlenimi uyanmaktadır. Ancak Sübkî, bu kasidenin kısa sürede geniş kabul gördüğünü ve aralarında Hanefiler'in de bulunduğu pek çok kimse tarafından ezberlendiğini, öğrencisi Nürü'-Şîrâzî tarafından buna kendisinin de beğendiği güzel bir şerh yazıldığını belirtmektedir.¹⁷ Sübkî'nin bu ifadelerine bakılırsa, *Nûniyye*'nin kısa bir zaman zarfında kazandığı şöret, Nürü'-Şîrâzî'nin kasideye yazdığı şerhin bir sonucu değil, muhtemelen sebebidir. Kasidenin toplumun tüm kesimlerinin takdirine mazhar olması, muhtemelen konuya olan ilgiyi de artırmıştır. Ne var ki Eş'arî ile Ebû Hanîfe arasındaki görüş ayrılıklarının olabildiğince kısa ve sembolik bir şekilde kasidede yer alması, konuya yeni başlayanların zihinlerinin daha da karışmasına yol açmış olmalıdır. Bu yüzden Nürü'-Şîrâzî, *Nûniyye*'ye yazılacak bir şerhin konuya yabancı olan kimseler için kolaylık sağlayacağına dikkat çekmiştir.

Nürü'-Şîrâzî, hocası Sübkî'de olduğu gibi iki mezhebin temsilcileri arasındaki karşılaştırmayı Ebû Hanîfe ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî üzerinden yapmıştır. Yaşadığı dönem merkeze alındığında "Mâtürîdiyye" kavramı, henüz Hanefiler'in itikattaki üst kimliği haline gelmemiştir ve söz konusu kesimi tanımlamak için hâlâ "Hanefiyye" kavramı kullanılmaktaydı.¹⁸ Sübkî'nin İbnü'l-Hâcib'in *Akîde*'sine yazdığı şerhte, İmâm Mâtürîdî'ye "Hanefiler'in şeyhi" olarak atıfta bulunması¹⁹ ve ona nispet edilen bir akideyi şerh etmesi,²⁰ Mâtürîdî'nin isminin bu süreçte ön plana çıkmaya başladığının bir göstergesi kabul edilebilir. Bununla birlikte Mâtürîdî'nin içinde bulunduğu kesim, "Mâtürîdiyye" olarak değil, "Hanefiyye" olarak nitelenmeye devam etmiş ve iki kesim arasında itikada müteallik konularda yaşanan görüş ayrılıkları Ebû Hanîfe ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî üzerinden mukayese edilmiş, her iki metnin Hanefilik açısından merkezine ise Ebû Hanîfe yerleştirilmiştir.

Sübkî'nin *Nûniyye* kasidesi, yalnızca iki mezhebin kurucu isimleri arasındaki görüş ayrılıklarını ortaya koymaya hasredilmiş bir çaba değildi; bununla amaçlanan örtük hedef, iki kesim arasındaki görüş ayrılıklarının ne kadar yüzeysel olduğunun ve yanlış anlamalara dayandığının ortaya konması, bu

17 Tâceddîn es-Sübkî, *Nûniyye*, s. 4.

18 Mâtürîdî'nin içinde bulunduğu bu geleneğin kendilerini Ebû Hanîfe'ye nispetlerini veya Hanefilik tanımlamalarını salt bir fikhî aidiyet olarak görmemek gerekmektedir. Onlar için Hanefî olmak, aynı zamanda kelâmî ve itikadî bir duruş gerektiren genel bir kimlikti. Bk. Aron Zysow, "Mutazilism and Mâtürîdîsm in Hanafi Legal Theory", *Studies in Islamic Legal Theory*, ed. Bernard G. Weiss (Leiden: Brill, 2002), s. 263; Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdiyye", *DİA*, XXVIII, 165; Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâtürîdî", *İmâm Mâtürîdî ve Maturîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto Yayınları, 2011), s. 27-28.

19 Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî (ö. 1205/1790), *İthâfû's-sâdeti'l-muttekin bi-şerhi esrâri İhyâi ulûmi'd-dîn* (Kahire: Matbaatü'l-Meymeniyye, t.y.), II, 6.

20 Saim Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akaid Risalesi ve Şerhi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1989).

sayede iki mezhep arasında bir uzlaşma kapısının açılabilmesiydi. Bu çerçevede o, Ebû Hanîfe'nin veya Eş'arî'nin bidatçı olduğunu söylemenin ya hezeyandan ya da art niyetten kaynaklandığının altını çizmiş ve her iki kesimin mutaassıp söylemlerini devre dışı bırakmaya çalışmıştır. Bu uzlaştırmacı tutum, Nürü'-Şîrâzî'nin şerhine de yansımıştır. O *Nûniyye* kasidesinin yazılış gerekçesine açıklık getirmiş ve kasidede öz olarak ele alınan hususların şerhte ayrıntılı olarak tartışılacağını belirtmiştir. Ona göre *Nûniyye*'nin yazılış gerekçesi, Ehl-i sünnet ve'l-cemaatin akidesi konusunda Eş'arî'nin Ebû Hanîfe'ye muvafık olduğunun ortaya konulmasıydı. Kimi konularda yaşanan görüş ayrılığı ise, üzerinde düşünüldüğünde ve objektif yaklaşıldığında taraflardan birinin diğerini bidatçı olarak nitelemesini gerektirmeyecek türdendi. Zira bu ihtilâflar ya akaidin temel konularına nispetle son derece cüzi ve fer'î konularda yaşanmakta –tarafların kelimelere yükledikleri anlamların farklı oluşundan kaynaklamaktaydı– ya da taraflardan herhangi birinin ne söylediğinin tam tespit edilemediği veya ihtilâf iddiasında bulunan kişinin meselenin iç yüzüne hakkıyla vâkıf olamadığı hususlarda vâki olmaktaydı. Nürü'-Şîrâzî, bunların Eş'arî'nin kendi ashabı veya Ebû Hanîfe'nin kendi ashabı arasında gerçekleşen ihtilâflardan farklı olmadığını belirtti ve her iki imamın temsilcilerinin diğerlerinin imamını tekfir etmediğini ve onun hakkında incitici beyanlarda bulunmadığını kaydetti.²¹

Nürü'-Şîrâzî'nin bu son değerlendirmede iki mezhebin temsilcileri arasında tarihî süreçte yaşanan gerilimli ilişki biçimini göz ardı ettiği veya etmek istediği açıktır. Şâfiîler arasında köklerini ehl-i re'y–ehl-i hadis kütuplaşmasında bulan; ancak Mihne sonrası süreçte iyice belirginleşen Ebû Hanîfe karşıtlığı, Eş'arîliğin Şâfiîlik'le eklemlendiği süreçte, özellikle V. (XI.) ve VI. (XII.) asırlarda en yüksek ifade biçimine ulaşmıştı. İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullâh el-Cüveynî (ö. 478/1085), Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî (ö. 606/1209) gibi Eş'arî-Şâfiî geleneğin önemli isimleri tarafından yazılan ve Şâfiîliğin Hanefiliğe üstünlüğünün temellendirilmek istendiği eserlerde Ebû Hanîfe ve Hanefilik eleştiri konusu yapılmıştı.²² Gazne Hükümdarı Sultan Mahmûd b. Sebüktekin'in (ö. 421/1030) huzurunda gerçekleştiği öne sürülen ve Ebû Bekir Abdullah b. Ahmed el-Kaffâl el-Mervezî'nin (ö. 417/1027) başını çektiği bir olay Şâfiîler'ce yazılan eserlerin temel zeminini oluşturmuştu.²³ Ancak bu şahıslar içerisinde Ebû Hanîfe'ye

21 Nürü'-Şîrâzî, *Şerhu'l-Kasîde*, vr. 2^b, 6^a.

22 Bu konuda geniş bilgi için bk. Mehmet Kalaycı, "Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi" (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), s. 123-37.

23 Mervezî'nin kendisinin *Fetâvâ* adlı eserinde ilk defa değindiği bu olay, daha sonraki süreçte Şâfiîler tarafından Hanefiliğe yöneltilen eleştirilerin temel zeminini

dair en ağır eleştiriyi yönelten isim Ebû Hâmid el-Gazzâlî idi. O, hocasının ölümünden kısa bir süre önce kaleme aldığı ve onun övgüsüne mazhar olan *el-Menhûl* adlı eserinin sonunda hocası Cüveynî'nin Hanefilik aleyhindeki görüşlerini özetlemişti. Dahası Ebû Hanîfe'yi "dinin bătını uğruna zâhirini bozan ve yozlaştıran bir kimse" olarak tasvir etmişti.²⁴ Her ne kadar Gazzâlî doğrudan dile getirmese de, Hanefiler bunu Ebû Hanîfe'nin "mülhid bir kimse gibi sunulması" olarak algıladılar.²⁵ Daha sonra *İhyâ*'sında Ebû Hanîfe ile ilgili kanaatini revize etmesine rağmen²⁶ Gazzâlî, Hanefî çevrelerde Ebû Hanîfe karşıtı birisi olarak algılanmaya devam etti.²⁷

Doğudaki Eş'arî-Şâfiî literatürde kendisine yer bulan el-Kaffâl el-Mervezî hadisesi ve Gazzâlî'nin Ebû Hanîfe aleyhindeki sözleri ortadayken, üstelik bunun Hanefî muhitteki yansımaları sonraki asırlarda bile varlığını korumak-tayken, Nûrûş-Şîrâzî'nin her iki imamın taraftarlarının diğerlerinin imamı hakkında incitici beyanlarda bulunmadığını dile getirmesi, tarihî vakıyyla örtüşmemektedir. Ancak eserinin sonunda dile getirdiği bir husus dikkat çekicidir. Nûrûş-Şîrâzî, Eş'arîler'in, Hanefiler'in ve ehl-i hadisin hepsini de Ehl-i sünnet ve'l-cemaat kapsamına almakta, bunlardan hiçbirinin diğerini küfürle veya bidatçılıkla itham etmediğini ifade etmektedir. Ona göre bu üç kesimin diğerleri hakkında incitici beyanlarda bulunduğu dair aktarılagelenlerin

oluşturdu. Bu olaya dair bilgi ve Hanefilik aleyhindeki değerlendirmeler için bk. İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 486/1096), *Muğsü'l-halk fi tercihi'l-kavli'l-hak*, haz. Heysem Tuaymî (Sayda: el-Mektebetü'l-asriyye, 1424/2003), s. 84; Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), *Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfiî*, haz. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1406/1986), s. 375-86. Olayda bahsi geçen temel konular Râzî'nin Bâmiyân emirine yazdığı *et-Tarikatü'l-Bahâiyye* adlı Farsça eserin de özünü oluşturmuştur. Râzî'nin 170 konuda Şâfilik'le Hanefiliği kıyasladığı ve Şâfililiğin Hanefiliğe tercihini temellendirmeye çalıştığı bu eser, Hanefî Sirâceddin Ömer b. İshak el-Gaznevî el-Hindî'nin onu Arapça'ya çevirdiği ve Râzî'nin suçlamalarına cevaplar verdiği eseri vasıtasıyla günümüze gelebilmiştir. Bk. Ömer b. İshak el-Gaznevî (ö. 773/1372), *el-Gurretü'l-münife fi tahkiki ba'zî'l-mesâilü'l-İmâm Ebî Hanîfe*, haz. M. Zâhid el-Kevserî (Kahire: Matbaatü's-saâde, 1950).

24 Gazzâlî (ö. 505/1111), *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, haz. M. Hasan Heyto (Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1980), s. 494-504, 500.

25 Şemsüleimme el-Kerderî (ö. 652/1254), *Risâle fir-red ale'l-Gazzâlî ve'l-Cüveynî*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2424, vr. 3^a.

26 Gazzâlî'nin *İhyâ*'da Ebû Hanîfe'yle ilgili olumsuz bir beyandan kaçındığı, onun âbid ve zâhid kimliğini vurguladığı görülmektedir. Bk. Gazzâlî, *İhyâü ulümü'd-dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974), I, 74-75.

27 Gazzâlî'den bir asır sonra yaşamış olan Şemsüleimme el-Kerderî (ö. 652/1254) Gazzâlî'ye en sert eleştirileri yönelten kimselerin başındaydı. Bk. *Risâle fir-red*, vr. 3^a vd.; İmâdüddin Mes'ûd b. Şeybe es-Sindî, *Kitâbü't-Ta'lim fir-red ale'l-Gazzâlî ve'l-Cüveynî*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 839, vr. 13^a; Şeyh Sadr İbn Abdülkuddus tarafından *Risâle fir-red alâ ta'ni'l-Kaffâl el-Mervezî ale'l-İmâm Ebî Hanîfe* adıyla Mervezî'ye reddiye amaçlı bir eser yazılmıştır. Bk. Cengiz Kallek, "Kaffâl, Abdullah b. Ahmed", *DİA*, XXIV, 146.

gerçeklik payı yoktur. Üstelik bu türden aktarımlar, söz konusu mezheplerin önde gelen isimlerinden değil, sözleri ve rivayetleri değerlendirmeye alınmaması gereken taassup sahibi temsilcilerinden gelmiştir.²⁸ Bu ifadelerden onun aslında daha önce yaşananların farkında olduğu, buna rağmen iki kesim arasındaki ilişkilerde yeni bir sayfa açmak istediği anlaşılmaktadır. Onun bu girişimi, Şam ve Mısır bölgesinde Sünnilik eksenli siyaset arayışlarının bir sonucu olarak gerçekleştirilmek istenen; ancak en yüksek ifade biçimine baba ve oğul Sübkî'de ulaşan uzlaşma arayışlarının bir uzantısıdır.

Nürü'-Şîrâzî, *Nûniyye*'ye yazdığı şerhte, hocasına olan sadakatini sürdürdü ve onun bir kaside vasıtasıyla iki mezhep arasındaki buzları eritme girişimini teorik olarak anlamlı kılacak bir çerçeve oluşturmaya çalıştı. Bu amaçla kasidenin tertibine sadık kalarak sırasıyla tüm beyitlerini şerh etti. Onun yaptığı işi iki kısımda mütalaa etmek mümkündür. O bir taraftan kasidenin beyitlerini gramatik açıdan tahlil etmeye ve anlamı müphem kelimelere dilsel açıklamalar getirmeye çalışırken, bir taraftan da Sübkî'nin dikkat çektiği ihtilâf konularını oldukça geniş bir düzlemde tahlile tâbi tuttu. O, pek çok kimse tarafından ezberlenen bir metni gramatik açıdan da tahlil etmek ve âdeta kanonik hale gelmiş olan metnin dilsel çözümlemesini yapmak istemiş olmalıdır. Fakat bundan daha önemlisi, ihtilâf konuları ve bunların içeriklerine dair sunduğu geniş izahatların ve aktarımların kendi yaşadığı dönem açısından bir ilk olmasıdır.

Nürü'-Şîrâzî, ihtilâf konularının içerik analizlerini gerçekleştirirken her iki geleneğin de klasik kaynaklarına indi ve söz konusu problemlerin gerçekliğini sorguladı. Zaman zaman Kerrâmîler gibi üçüncü taraflar üzerinden taşınan ve gerçeği yansıtmayan bilgiler yüzünden Eş'arîler'le Hanefîler arasında ihtilâf yaşanmasına yol açan hususları irdeledi ve bu türden yanlış anlamaları olabildiğince ortadan kaldırmaya çalıştı. Metnin genel akışına uymayan, fakat dikkat çekilmesi gereken hususları ise bazen müstakil başlıklar altında tartıştı. Verdiği bilgiler ve kullandığı kaynaklar göz önünde bulundurulduğunda, onun problemleri ele alırken Eş'arîliği merkeze aldığı görülmektedir. Zaten "ashâbunâ el-Eş'ariyye"²⁹ ve "ashâbunâ eş-Şâfi'iyye"³⁰ gibi kullanımlarda bulunması, onun Eş'arî-Şâfiî geleneğe mensubiyetini ortaya koymaktadır. Bu çerçevede o, Eş'arî geleneğin çok sayıda temsilcisinin eserlerine ve görüşlerine müracaat etti. Bu isimler arasında Ebû'l-Hasan İbn Ebî Bişr Ali b. İsmail el-Eş'arî (ö. 324/936), Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî (ö. 403/1013), Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek (ö. 406/1015), Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed

28 Nürü'-Şîrâzî, *Şerhu'l-Kaside*, vr. 50^b-51^a.

29 Nürü'-Şîrâzî, *Şerhu'l-Kaside*, vr. 9^b.

30 Nürü'-Şîrâzî, *Şerhu'l-Kaside*, vr. 32^b.

el-İsferâyîni (ö. 406/1015), Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed el-İsferâyîni (ö. 418/1027), Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), Ebû'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, Ebû Hâmid el-Gazzâlî, Kâdî İyâz Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ (ö. 544/1149), Ebû'l-Feth Tâceddin Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî (ö. 548/1153), Fahreddin er-Râzî, Ebû'l-Feth Takıyyüddin Muhammed b. Ali İbn Dakîkul'îd (ö. 702/1302) bulunmaktadır. Nûrûş-Şîrâzî, ilgili konuları ele aldığı kısımlarda ayrı bir başlık açarak görüşlerine başvurduğu bu isimlerin kısa hayat hikâyelerini sunmuştur.³¹

Nûrûş-Şîrâzî'nin ihtilâf konuları bağlamında Eş'arî geleneği ve bu geleneğin kelâmî birikimini eserine olabildiğince taşımaya çalıştığı açıktır. Söz konusu geleneğin temel isimlerine ait eserleri kullanırken ve bunlardan aktarımlar yaparken kaynaklarını gizlememiştir. Buna karşın onun, ihtilâf konularının Hanefî gelenekteki izinin sürülmesinde aynı titizliği göstermediği görülmektedir. Şerhte, Ebû Hanîfe'nin ve Hanefiler'in yaklaşımlarının tespiti noktasında atıfta bulunulan tek eser Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber*'idir.³² Ne var ki bu konuda sunduğu içeriğin söz konusu eserin çerçevesini aşan bir görüntü vermesi, onun Hanefî geleneğe ait başka eserleri de kullandığı izlenimini uyandırmaktadır. Özellikle “Hanefiyye” ve “Ashâbu Ebî Hanîfe” tabirlerini kullanarak gerçekleştirdiği atıflar,³³ iz sürebilmek için kayda değerdir. Bu atıfların tamamının tahlili bu makalenin sınırlarını fazlasıyla aşmakla birlikte, yine de en dikkat çekenlerden birkaçı üzerinde durmak gerekir.

Sübkî, *Nûniyye*'de Mâtürîdî'ye bir kez atıfta bulunurken, Nûrûş-Şîrâzî şerhte iki kez atıfta bulunmakta ve “Hanefiler'den Ebû Mansûr el-Mâtürîdî veya Hanefiler'den Ebû Mansûr” nitelemesini kullanmaktadır.³⁴ Bunlardan birisi tıpkı hocası gibi imanda “istisna” konusunda, diğeri ise peygamberlerin “ismet” sıfatı konusundadır. Sübkî, imanda istisnâ konusunda Mâtürîdî'ye satır arasında değinmekte ve Bâkîllânî'nin kâfire nimetin verilmesi konusunda Ebû Hanîfe'nin görüşlerine uyduğunu, aynı şekilde Mâtürîdî'nin de imanda istisnayı kabul ettiğini belirtmektedir.³⁵ Sübkî, Hanefiler'in imanda istisnaya

31 Ebû Azbe'nin yalnızca Fahreddin er-Râzî kısmını alıntıladığı şerhte Nûrûş-Şîrâzî, metin içerisinde sıralandığı şekliyle Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî, Ebû Hâmid el-İsferâyîni, Ebû Hâmid el-Gazzâlî, İbn Dakîkul'îd, Ebû İshâk el-İsferâyîni, Kâdî İyâz, Takıyyüddin es-Sübkî, Kâdî Ebû Bekir el-Bâkîllânî, İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, Ebû Bekir İbn Fûrek, Fahreddin er-Râzî, Abdülkâhir el-Bağdâdî, İmam Şâfiî, İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel'e dair müstakil başlıklar altında bilgiler vermektedir. Bk. Nûrûş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Kasîde*, vr. 15^b-16^b, 33^{a-b}, 35^a, 39^b, 40^a, 43^b, 44^a, 47^a, 49^a, 51^b, 52^b, 53^b, 54^a.

32 Nûrûş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Kasîde*, vr. 7^a, 8^a, 12^b, 14^a, 23^a, 25^{a-b}, 36^a, 38^a, 43^a.

33 Nûrûş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Kasîde*, vr. 8^a, 12^b, 14^b, 15^a, 22^{a-b}, 23^a, 26^a, 31^{a-b}, 36^b.

34 Nûrûş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Kasîde*, vr. 6^b-7^a, 37^a.

35 Tâceddin es-Sübkî, *Nûniyye*, s. 12.

karşı çıktıklarını kabul etmekte ve istisna konusunu Ebû Hanîfe ile Ebü'l-Hasan el-Eş'arî arasındaki ihtilâflı noktalardan birisi olarak sunmaktadır. Bununla birlikte Mâtürîdî'nin Hanefî geleneğinin genel değerlendirmesinin dışında bir yaklaşım gösterdiğini ve imanda istisnayı kabul ettiğini belirtmektedir. Ancak Mâtürîdî'nin eserlerine yansıyan içerikte onun bu değerlendirmesini haklı kılacak bir husus bulunmamakta, aksine Mâtürîdî'nin imanda istisnayı açık bir şekilde reddettiği görülmektedir.³⁶ Aynı husus Mâtürîdî-Hanefî kesimin Mâtürîdî'den sonraki kaynakları açısından da geçerlidir. İmanda istisnaya karşı çıkan bir yaklaşım, sonraki kaynakların çoğunda yer almıştır.³⁷ Hocası gibi Nûrûş-Şîrâzî de Hanefîler'den Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin imanda istisna yapılması gerektiğini ileri süren ashâbü'l-hadîsin görüşlerini paylaştığını kaydetmektedir.³⁸ Bu husus dikkat çekicidir ve Eş'arî kesimin Mâtürîdî algısındaki probleme bir örnektir. Ancak bu algının ne tür kanallar üzerinden şekillendiğiyle ilgili olarak mevcut kaynaklardan hareketle doğrudan bir kestirimde bulunmak mümkün görünmemektedir.

Nûrûş-Şîrâzî'nin Hz. Peygamber'in ismet sıfatı konusunda Mâtürîdî'ye nispet ettiği görüş ise imanda istisna konusunun aksine, daha gerçekçidir. Buna göre:

Mâtürîdî ismet sıfatının sorumluluğu ortadan kaldırmayacağını söylemiştir. Bunun anlamı şudur: Böyle bir sığata sahip olması, Peygamber'i taate zorlamadığı gibi mâsiyet işlemeye de zorlamaz. Bilakis böyle bir sığata sahip olması, Peygamber'i iyilik yapmaya yönlendiren ve kötülük yapmaktan sakındıran Allah'tan bir lütuftur. Bununla birlikte sınanmanın gerçekleşebilmesi için irade hürriyeti bâkîdir.³⁹

36 Mâtürîdî (ö. 333/945), *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, 2005), s. 505.

37 Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1114), *Tebşîratü'l-edille fi usûlî'd-dîn*, haz. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), II, 423-24; *Bahrü'l-keîâm*, haz. Veliyyüddin M. Sâlih el-Ferfûr (Dımaşk: Mektebetü dârü'l-Farfûr, 2000), s. 153-54; *Tevhîdin Esasları: Kitâbü't-Temhîd li-kavâidi ehli't-tevhîd*, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), s. 149; Ebû İshak es-Saffâr (ö. 534/1139), *Telhîsü'l-edille li-kavâidi't-tevhîd*, haz. H. İbrâhim Mahmûd (Kahire: Dârü's-selâm, 2010), s. 510-11; Üsmendî (ö. 552/1157), *Lübâbü'l-keîâm*, haz. M. Sait Özervarlı (İstanbul: İSAM Yayınları, 2005), s. 163; Habbâzî (ö. 691/1292), *el-Hâdî fi usûlî'd-dîn*, haz. Adil Bebek, *Habbâzî Kelâmî Görüşleri ve el-Hadî Adh Eseri* içinde (İstanbul: İFAV Yayınları, 2006), Arapça kısım, s. 268-69.

38 Nûrûş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Kasîde*, vr. 6^b-7^a.

39 Nûrûş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Kasîde*, vr. 37^a.

”قال أبو منصور من الحنفية العصمة لا تزيل المحنة يعني لا تجبره على الطاعة ولا تجبره عن المعصية بل هي لطف من الله تعالى تحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الإختيار تحقيقاً للإبتلاء والإمتحان.“

Mâtürîdî'nin, *Te'vilât*'ında "ismet sıfatının sorumluluğu ortadan kaldırmayacağı" söylediği tespit edilebilmektedir.⁴⁰ Buna karşın, Nûrûş-Şîrâzî'nin açıklama sadedinde sunduğu diğer değerlendirmeler Mâtürîdî'de yer almamaktadır. Bu husus, Nûrûş-Şîrâzî'nin doğrudan Mâtürîdî'nin eserini kullanmadığını, ona ait bu bilgiyi sonraki Hanefiler'in eserlerinden naklettiğini ortaya koymaktadır. Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî (ö. 508/1114) ve Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî (ö. 493/1100) gibi erken dönem Hanefî kelâmcılarının eserlerinde ve Ebû Bekir Alâeddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî'nin (ö. 539/1144) Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ına yazdığı şerhte, bu yönde bir kayıt söz konusu değildir. Nûreddin Ebû Muhammed Ahmed b. Mahmûd es-Sâbûnî (ö. 580/1184) bu noktada bize somut bir veri sunmaktadır. O *el-Bidâye*'sinde konuya değinmiş ve Mâtürîdî'nin "ismet sıfatının, sorumluluğu ortadan kaldırmayacağı" şeklindeki görüşüne yer vermiştir. Bunun ne anlama geldiğine dair açıklamalar ve değerlendirmeler muhtemelen Sâbûnî'ye aittir.⁴¹

Nûrûş-Şîrâzî'nin şerhinde geçen metin ile Sâbûnî'nin *el-Bidâye*'sindeki ilgili metnin içerikte örtüşmesi ve Sâbûnî'nin Mâtürîdî'nin görüşünü açıklamak üzere serdettiği değerlendirmelerin Nûrûş-Şîrâzî'nin şerhinde de yer alması dikkat çekicidir. Ancak Nûrûş-Şîrâzî'nin Sâbûnî'ye ait bu ifadeleri doğrudan onun eserinden değil, Celâleddin Ömer b. Muhammed el-Habbâzî el-Hocendî'nin (ö. 691/1291) *el-Hâdî* adlı eserinden almış olması da ihtimal dâhilindedir.⁴² Her iki metin arasındaki tek fark, Habbâzî'nin Mâtürîdî'ye "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî" şeklinde, Nûrûş-Şîrâzî'nin ise "Hanefiler'den Ebû Mansûr" şeklinde atıfta bulunmuş olmasıdır. Habbâzî, doğudan (Mâverâünnehir) batıya göç eden Hanefiler'den birisiydi ve Dımaşk'ta İzzîyye ve Hâtûniyye medreselerinde ders vermişti.⁴³ Bu durum, muhtemelen onu ölümünden yaklaşık 65 yıl sonra Dımaşk'a gelen Nûrûş-Şîrâzî'nin kaynaklarından biri yapmış olmalıdır.

Benzer bir duruma mukallidin imanı konusunda da tesadüf etmek mümkündür. Nûrûş-Şîrâzî, konu bağlamında Hanefiler'den şu şekilde bir aktarımda bulunur:

40 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, haz. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), I, 224.

41 Nûreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184), *el-Bidâye fî usûli'd-dîn: Mâtürîdiyye Akaidi*, haz. ve çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1416/1995), Arapça kısım, s. 54.

"قال الشيخ أبو منصور الماتريدي بيض الله غرته العصمة لا تزيل المحنة ومعناها لا تجبره على الطاعة ولا تعجزه عن المعصية بل هي لطف من الله تعالى تحمله على فعل الخير وتجره عن الشر مع بقاء الإختيار تحقيقاً للإبتلاء والإمتحان."

42 Habbâzî, *el-Hâdî*, s. 220.

43 Kureşî (ö. 775/1373), *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, haz. Abdülfettâh M. el-Hulv (Kahire: Mektebetü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1978), II, 668.

Mukallidin imanı noktasındaki tartışma, bir dağ başında doğup yetişen ve kâinatın yaratılışı ile onun yaratıcısı hakkında hiç düşünmediği halde, bundan haberdar edilmesi üzerine [onu] tasdik eden kimseyle ilgilidir; buna karşın Müslüman beldelerde yaşayan ve yüce Allah'ın eserlerini müşahede edip de onu yücelten kimse taklid sınırının ötesindedir. Bu konuda bizimle "Eş'ariyye" arasında bir görüş ayrılığı söz konusu değildir; asıl görüş ayrılığı bizimle "Mu'tezile" arasındadır.⁴⁴

Bu alıntıyı ikiye ayırmak gerekmektedir. Problemin mahiyetine ilişkin bilgilerin sunulduğu ilk kısım, Sâbûnî'nin *el-Bidâye*'sinde aynı ifadelerle yer almaktadır.⁴⁵ Ancak kendileriyle ihtilâf yaşanan kesimin "Eş'ariyye" değil de "Mu'tezile" olduğunu belirten ikinci kısım Sâbûnî'de bulunmamaktadır. Bu kısım, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tebşiratü'l-edille*'sinde aynen geçmektedir.⁴⁶ Bu değerlendirmenin sahibi de muhtemelen Nesefî'nin kendisidir. Buna karşın ilk kısımdaki bilgiler Nesefî'de yer almamaktadır. Bu durumda Nürüş-Şîrâzî'nin ilkin Sâbûnî'nin, ardından da Nesefî'nin değerlendirmesine yer verdiği düşünülebilir. Fakat Habbâzî'nin *el-Hâdî*'sine bakıldığında, Sâbûnî ile Nesefî'nin ifadelerinin birleştirildiği görülmektedir.⁴⁷ Nürüş-Şîrâzî'nin bu değerlendirmeyi Habbâzî'den almış olması daha yakın bir ihtimaldir.

Aslen Gilânlı olması sebebiyle Doğu'daki kelâmî geleneğe oldukça vâkıf olması beklenen Nürüş-Şîrâzî'nin Eş'arîlik'le ilgili konulardaki yetkinliğine karşın, Hanefî gelenek söz konusu olduğunda, bulabildikleriyle yetindiği görülmektedir. Ancak yine de onun ihtilâf konularının ayrıntılarına vukufiyet hususunda hocasını geride bıraktığı açıktır. Sübkî'nin "Doğu'dan gelenler içerisinde ondan daha üstün ve dindar birisini görmediği"⁴⁸ şeklindeki ifadelerinin arka planında muhtemelen onun bu şerhte göstermiş olduğu üstün başarı yatmaktaydı. Ancak zamanın, hocası Sübkî'nin küçük hacimli kasidesinden yana işlediği ve Nürüş-Şîrâzî'nin kendi döneminin entelektüel sınırları içerisinde son derece kıymetli olan bu şerhinin zamanla unutulduğu görülmektedir. Sübkî'nin kasidesine sonraki süreçte Eş'arîlik - Mâtürîdîlik arasındaki ihtilâfları ele alan metinlerde doğrudan veya dolaylı olarak atıfta bulunulmuş olmasına karşın,⁴⁹ Nürüş-Şîrâzî'nin şerhinden hiç söz edilmedi. Bu unutulmuşluk muhtemelen Ebû Azbe'nin işini kolaylaştırdı ve küçük

44 Nürüş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Kaside*, vr. 14^b.

45 Nüreddin es-Sâbûnî, *Matüridiyye Akaidi*, s. 173-74.

46 Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 61.

47 Habbâzî, *el-Hâdî*, s. 280.

48 Tâceddin es-Sübkî, *Nûniyye*, s. 4.

49 İbn Kâdî Aclûn (ö. 876/1471), *Bedîu'l-meânî fi şerhi'l-Akidetiş-Şeybânî*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2286/1, vr. 32^a; Mütercim Âsım Efendi (ö. 1235/1819), *Merâhu'l-meâlî fi şerhi'l-Emâlî*, İstanbul 1304, s. 15, 18; Zebîdî, *İthâfü's-sâde*, s. 7-10.

değişiklikler ve ilâvelerde bulunmak, gereksiz gördüğü bazı kısımları atmak suretiyle Nûrüş-Şîrâzî'nin metninden *er-Ravzatü'l-behiyye* adında yeni bir kitap ortaya çıkardı.

Ebû Azbe ve er-Ravzatü'l-behiyye

Asıl adı Hasan b. Abdülmuhsin olan Ebû Azbe, Ebû Uzbe olarak da bilinmektedir. XII. (XVIII.) yüzyılda yaşamış bir kelâmcı olduğu dışında, hayatı hakkında bilgi bulunmamakta, sadece 1172 (1759) yılında öldüğü kaydedilmektedir.⁵⁰ *er-Ravzatü'l-behiyye*'nin girişindeki değerlendirmelerine bakılırsa 1125 (1713) yılında Mekke'de bulunduğu ve bu eseri aynı yıl burada yazdığı anlaşılmaktadır.⁵¹ Bunun dışında aslen nereli olduğu ve hangi coğrafyada yaşadığı belirsizdir. *er-Ravzatü'l-behiyye* dışında kendisine nispet edilen iki eser daha bulunmaktadır. Bunlardan birisi Hanefî fakih ve tarihçi olan Ebü'l-Fazl Muhibbüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'ş-Şihne'nin (ö. 890/1485) Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *Umdetü'l-akâid*'i ile Sirâceddin el-Üşî'nin *Bed'ü'l-emâlî* adlı kasidesini bir araya getirerek yazdığı *el-Manzûme fi'l-akâid* isimli eser üzerine yazdığı *Nüzhetü (Behcetü) Ehli's-sünne* isimli şerhtir.⁵² Diğeri ise Mâlikî ve Eş'arî olan Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'ye ait bir kasideye yazdığı *el-Metâliu's-saîde fi şerhi'l-kasîde li's-Senûsî* adlı şerhtir.⁵³ Üzerine şerh yazdığı eserlerin ortak noktası manzum veya kaside türünde risâleler veya eserler olmasıdır. Buradan Ebû Azbe'nin özellikle manzum türde eserlere karşı özel bir ilgisi olduğu sonucuna varmak mümkündür. Nitekim *er-Ravzatü'l-behiyye*'ye asıl teşkil eden eser de Sübkî'nin *Nûniyye* kasidesi üzerine yazılmış bir şerhtir.

Ebû Azbe bir arkadaşının kendisinden Eş'arîler'in ve Mâtürîdiler'in önde gelenleri arasındaki ihtilâflara dair bir şeyler yazmasını istemesini eserin yazılış gerekçesi olarak sunmaktadır. Bu talep üzerine o, duyduğu mesuliyet gereği bunu bir fırsat bilmiş ve yazdığı eseri *er-Ravzatü'l-behiyye* olarak isimlendirmiştir.⁵⁴ Ebû Azbe'nin yaşadığı ve eserini yazdığı zaman dilimi olan XVIII. yüzyıl, Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik arasındaki ihtilâflara dair çok sayıda eserin kaleme alındığı bir dönemdir. Sübkî'nin *Nûniyye*'si ile birlikte başlayan iki mezhebi uzlaştırma girişimleri, Osmanlı ulemâsı arasında da karşılıklı bulmuş

50 Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim li-eşherî'r-ricâl ve'n-nisâ'* (Beyrut: y.y., 1970), II, 198; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabîyye* (Dımaşk: Matbaatü't-terakkî, 1957), III, 243; İlyas Çelebi, "er-Ravzatü'l-behiyye", *DİA*, XXXIV, 476.

51 Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 2-3.

52 Şükrü Özen, "İbnü'ş-Şihne, Ebü'l-Fazl", *DİA*, XXI, 222.

53 Çelebi, "er-Ravzatü'l-behiyye", XXXIV, 476.

54 Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 3.

ve uzlaşma ekseninde çeşitli metinler kaleme alınmıştı.⁵⁵ Fakat Beyâzîzâde Ahmed Efendi (ö. 1098/1687) ile birlikte ihtilâf edebiyatının gelişim seyri yön değiştirdi; ihtilâf konularının sayısı arttırıldı ve Eş'ariler ile Mâtürîdiler arasındaki ihtilâf noktalarının aslında çok da geçirilecek türden hususlar olmadığına altı çizildi.⁵⁶ Ebû Azbe'nin yaşadığı döneme gelindiğinde, ihtilâfın adresleri de farklılaşmıştı. Artık Sübkî'nin veya Nûrûş-Şîrâzî'nin taraflardan birisi olarak Ebû Hanîfe'yi ve Hanefiliği adres gösteren yaklaşımı değişti ve görüş ayrılıklarının sunumunda Ebû Hanîfe veya Hanefilik yerine, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik kullanılmaya başlandı.

Mâtürîdîlik vurgusunun ön plana çıktığı böyle bir süreçte Ebû Azbe'nin eseri ihtilâf edebiyatının bu gelişim seyriyle paralel bir kavramsal çerçeveye sahip değildir. Eserde hem Ebû Hanîfe hem Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, hem "Hanefiyye" hem de "Mâtürîdiyye" kavramları kullanılmakta,⁵⁷ içerik de bu doğrultuda şekillenmektedir. Öyle ki bu kullanımlardan hareketle Ebû Azbe'nin *Hanefiyye* kavramını XVIII. asırda bile itikadî bir kimlik olarak kullandığı dile getirilmektedir.⁵⁸ Fakat meselenin iç yüzüne inildiğinde durum farklılaşmakta ve resim netleşmektedir. Bu noktada öncelikle Ebû Azbe'nin eserini ikiye ayırmak gerekir. Eserin büyük bir kısmı Nûrûş-Şîrâzî'nin şerhinden alınmış ve asıl metinden bire bir gerçekleştirilen aktarımlar üzerinden şekillendirilmiştir. Bu kısımların dili ve kavramları Nûrûş-Şîrâzî'nin yaşadığı zaman dilimi olan XIV. yüzyıla aittir. Bu açıdan bakıldığında Ebû Azbe'nin yaptığı basit bir intihalin ötesine geçmektedir. O yalnızca başkasına ait bir metni ve bu metnin kavramlarını değil, bu metnin kavramlarının ait olduğu anlam dünyasını da kendi zamanına taşımaktadır. Metnin Nûrûş-Şîrâzî'ye ait olarak okunması ile Ebû Azbe'ye ait olarak okunması metnin bağlamını, anlam dünyasını ve meselelerin ele alınış biçimini önemli ölçüde değiştirmektedir.

er-Ravzatü'l-behiyye'nin Nûrûş-Şîrâzî'nin metni dışındaki kısımlarını da kendi içinde iki kısma ayırmak gerekir. Bunların bir kısmı Eş'ariler'in, ama özellikle de Hanefiler'in eserlerinden yapılmış doğrudan aktarımlar

55 Bunlar arasında Ahmed Şemseddin Kemalpaşazâde (ö. 940/1534), Muhammed b. Pir Ali Birgivi (ö. 981/1573), Nev'izâde Yahyâ b. Pir Ali Malkarâvî (ö. 1007/1597), Dâvûd b. Muhammed el-Karsî (ö. 1169/1756), Çorlulu Kara Halil Paşa (XVIII. asrın ikinci yarısı) gibi isimlere ait kısa hacimli risâleler yer almaktadır. Ayrıca yazarı belli olmayan birkaç tane de anonim ihtilâf metni bulunmaktadır.

56 Beyâzîzâde Ahmed Efendi (ö. 1098/1687), *İşârâtü'l-merâm an ibârâtü'l-imâm*, haz. Yûsuf Abdürrezzâk (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1949), s. 23.

57 *er-Ravzatü'l-behiyye*'de Ebû Hanîfe'nin ismi otuz beş kez, Mâtürîdî'nin ismi ise on sekiz kez kullanılmakta, "Hanefiyye" tabirine on sekiz defa, "Mâtürîdiyye"ye ise on defa yer verilmektedir. Bunlar dışında birer kez de "Ashâbu Nu'mân ve Ashâbu Ebî Hanîfe" tabirleri kullanılmaktadır.

58 Çelebi, "er-Ravzatü'l-behiyye", XXXIV, 476.

şeklindeyken, bir kısmı da kendisine ait değerlendirmelerdir. Kendisine ait olan kısımlara yansıyan içerik ve kavramsal çerçeve, onun yaşadığı zaman dilimiyle örtüşmekte ve kendi zamanının dilini yansıtmaktadır. O, bu kısımda ağırlıklı olarak Mâtürîdî'nin ismine ve “Mâtürîdiyye” kavramına yer vermekte, görüş ayrılıklarını Eş'arî ve Mâtürîdî veya “Eş'ariyye” ve “Mâtürîdiyye” isim ve kavram ikilileri üzerinden dile getirmektedir.⁵⁹

Ebû Azbe'nin mezhebî kimliği konusunda kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Genel kanı onun Eş'arî olduğu yönündedir. Ne var ki *er-Ravzatü'l-behiyye*'nin Ebû Azbe'ye ve Nûrüş-Şîrâzî'ye ait olan kısımları tefrik edildiğinde, aksini ihsas ettirecek hususlar söz konusudur. Nûrüş-Şîrâzî'ye ait olan kısımlarda “şeyhimiz Eş'arî” şeklinde,⁶⁰ yazarın mezhebî kimliğini açığa vuran nitelemeler bulunmasına karşın, Ebû Azbe'ye ait olan kısımlarda Eş'arîliğin Mâtürîdîliğe öncelenmesi dışında, yazarının mezhebî kimliğine işaret edebilecek bir kayıt söz konusu değildir. Bu durumda *er-Ravzatü'l-behiyye*'nin tamamını Ebû Azbe'ye ait görerek aslında Nûrüş-Şîrâzî'ye ait “şeyhimiz Eş'arî” şeklindeki ifade üzerinden Ebû Azbe'nin Eş'arîliğe mensubiyetini temellendirme çabası geçerliliğini yitirmektedir.⁶¹

Ebû Azbe, metnin kendisine ait kısmında Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ile Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye ve bunların kendi gelenekleri içerisindeki konumlarına değinmekte ve bu çerçevede Ehl-i sünnet ve'l-cemaatin akaide dair tüm görüşlerinin her ikisi de birer köşe taşı olan Eş'arî ve Mâtürîdî'nin söylemleri üzere olduğunu ve bu ikisinden herhangi birine tâbi olan kimsenin itikadî açıdan sorun yaşamayacağını dile getirmektedir.⁶² Onun iki imamı bir gerçeğin iki yarısı gibi göstermeye çalışan bu tutumu daha çok Mâtürîdî-Hanefî çevrelere özgü bir yaklaşım biçimidir. “Mâtürîdiyye” kavramını, “Eş'ariyye”nin muadili olarak ilk defa kullanan ve Ehl-i sünnetin Mâverâünnehir bölgesindeki temsilcisi olarak takdim eden kişi Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî'dir (ö. 793/1390). O *Şerhu'l-akâid*'de Ehl-i sünneti “Eş'ariyye” ile özdeşleştirmesine karşın, *Şerhu'l-Makâsid*'de “Mâtürîdiyye”yi de Ehl-i sünnetin kapsamına dahil

59 *er-Ravzatü'l-behiyye*'nin hangi kısımlarının Ebû Azbe'ye veya Nûrüş-Şîrâzî'ye ait olduğu hususunda iki metin arasında içerik karşılaştırmasının yapıldığı son başlığa bakılabilir.

60 Krş. Nûrüş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Kasîde*, vr. 42^b; Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 65.

61 Çelebi, bu ifadeden hareketle Ebû Azbe'nin Eş'arî mezhebine mensup olabileceğini kaydetmektedir. Bk. Çelebi, “er-Ravzatü'l-behiyye”, XXXIV, 476. Yeri gelmişken belirtmek gerekir ki, konuyla ilgili olarak TDV *İslâm Ansiklopedisi*'nde yer alan maddenin içeriğinin, söz konusu metnin tümüyle Ebû Azbe'ye ait olduğu varsayımından hareketle şekillendiği, Spiro'nun ve Batılı araştırmacıların bu noktadaki çekincelerine atıfta bulunulmadığı görülmektedir.

62 Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 3.

etmiştir.⁶³ Onun *Şerhu'l-Makâsıd*'daki bu yaklaşımı, Eş'arî çevrelerde sınırlı ölçüde karşılık bulmuş,⁶⁴ buna karşın Mâtürîdî-Hanefî çevrelerce yazılan çok sayıda eserde bire bir alıntılanmıştır.⁶⁵ Bu alıntının genellikle *Şerhu'l-Akâid* üzerine yazılan hâşiyelere konu olması, aslında Eş'arî çevrelerin Ehl-i sünneti kendileriyle özdeşleştiren veya Mâtürîdîliği Eş'arîliğe tâbi kılarak Ehl-i sünnet kapsamına dahil eden yaklaşımlarına⁶⁶ dolaylı yoldan yapılmış bir

63 Teftâzânî'ye göre Ehl-i sünnetin Horasan, Irak, Dımaşk ve diğer pek çok bölgedeki temsilcileri Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin taraftarları olan Eş'arîler (el-Eşâ'ira) iken, Mâverâünnehir bölgesindeki temsilcisi ise Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin taraftarları olan Mâtürîdîler'di (el-Mâtürîdiyye). Teftâzânî, bu iki topluluk arasında tekvin, imanda istisna ve mukallidin imanı gibi kimi usul konularında ihtilâflar bulunduğunu, ancak her iki mezhebin imamlarından hiçbirinin bir diğerini bidat veya sapma ile suçlamadığını belirtti. Kimi fikhî konularda bile birbirlerini suçlamaktan geri durmayan diğer kesimlerle kıyaslandığında bu iki mezhebin birbirlerine karşı olan yaklaşımı, Peygamber'in sünneti üzereydi. Bk. Teftâzânî (ö. 793/1390), *Şerhu'l-Makâsıd*, haz. Abdurrahman Umeyre (Beirut: Âlemül-kütüb, 1998), V, 231.

64 Makrizî, Teftâzânî'nin bu değerlendirmesini isim vermeden kullanmıştır. Bk. Makrizî (ö. 845/1441), *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hutat ve'l-âsâr* (Kahire 1987), II, 359; Seyfeddin Ahmed b. Yahyâ, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1195, vr. 7^b; İbn Ebû Şerîf, Teftâzânî'nin ifadelerine atıfta bulunmamakla birlikte, "Mâtürîdiyye" kavramını kullanmıştır. Bk. Kemâleddin İbn Ebû Şerîf (ö. 905/1500), *el-Müsâmere şerhu'l-Müsâyere*, haz. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî (Beirut: Darül-kütübî'l-ilmîyye, 2002), s. 85; Lekânî, Mâtürîdî'yi ve Eş'arî'yi Ehl-i sünnetin iki lider imamı olarak takdim etmektedir. Bk. Abdüsselâm b. İbrâhim el-Lekânî (ö. 1078/1668), *Şerhu Cevhereti't-tevhîd* (Kahire: el-Mektebetü't-ticâriyyeti'l-kübrâ, 1375/1955), s. 199.

65 Hayâlî (ö. 870/1465), *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye* (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1279), s. 8; Kestelî (ö. 901/1496), *Hâşiyetü'l-Kestelî alâ Şerhi'l-Akâid* (İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi, 1973), s. 17; Kara Kemal Kemaleddin b. İsmail el-Karamânî (ö. 920/1514), *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye* (Kul Ahmed Hâşiyesi ile birlikte basım) (İstanbul: Arif Efendi Matbaası, 1314), s. 34; Siyâlkütî (ö. 1067/1656), *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye* (İstanbul: Ahmed Cevdet ve Şürekâsı, 1316), s. 6; Hüseyin Paşa el-Erzurumî (ö. 1620/1029), *el-Münciye anî'l-hata' el-vâki' beyne'n-nâciye ve gayri nâciye*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1043, vr. 21^b; Kemalpaşazâde (ö. 940/1534), *Risâletü'l-İhtilâf beyne'l-Eşâira ve'l-Mâtürîdiyye*, ed. E. Badeen, *Sunnitishce Theologie in osmanischer Zeit* içinde (Würzburg: Ergon Verlag, 2008), s. 20-23; Nev'î Yahyâ Efendi Malkarâvî, *Risâle fi'l-fark beyne mezhebi'l-Eşâira ve'l-Mâtürîdiyye*, a.e. içinde, s. 27.

66 Buna göre Ehl-i sünnet, Eş'arîlik demekti ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî Ehl-i sünnetin ilk kelâmcısıydı; Mâtürîdîlik ise itikadî görüşleri bakımından Eş'arîlik'ten uzak olmadığı için Ehl-i sünnet ve kurtuluşa eren fırka kapsamına dahil edilebilirdi. Örneğin Mürşid b. İmam eş-Şîrâzî, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsıd*'da dikkat çektiği ve iki grup arasında ihtilâflı olan üç konunun, Mâtürîdî olan Ömer en-Nesefî'nin aslında Eş'arîler'e muhalefet ettiği hususlar olduğunu belirterek Eş'arîliği merkeze yerleştirmekte ve Mâtürîdîliğin sınırlı sayıda ihtilâfının Ehl-i sünnet dairesine kabulde herhangi bir problem teşkil etmediğini dile getirmekteydi. Bk. Mürşid b. İmam eş-Şîrâzî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2220, vr. 8^a; İsamüddin el-İsferâyîni ise Ehl-i sünnet olarak isimlendirilme noktasında Eş'arîliğin Mâtürîdîliği önceliği bulunduğunu savunmakta ve buna gerekçe olarak da Eş'arî'nin sünneti ilk izhar eden ve ilk defa Müttezile'nin

tepkiydi.⁶⁷ Teftâzânî'nin söz konusu değerlendirmesi Ebû Azbe tarafından da alıntılanmıştır.⁶⁸

Ebû Azbe'nin Teftâzânî'den yaptığı alıntıda dikkat çeken bir husus bulunmadır. Zira Teftâzânî'nin ifadelerinin hemen akabinde “Derim ki...” şeklinde ona itiraz sadedinde metin devam etmekte ve bu bağlamda dile getirilen açıklamaların ardından da alıntının kimi ilâvelerde bulunularak sona erdiği belirtilmektedir.⁶⁹ Öyle ki “Derim ki...” şeklindeki itiraz kaydı, Teftâzânî'de yer almamaktadır. Bu durum, Ebû Azbe'nin, Teftâzânî'nin Eş'arilik ve Mâtürîdîliğe dair söylemini onun kendi eserinden değil, başka birisinin eserinden alıntıladığını açığa çıkarmaktadır. Her ne kadar kendisi ismini vermese de, metin karşılaştırması yapıldığında Ebû Azbe'nin doğrudan alıntıda bulunduğu kişinin, Mestçizâde Abdullah b. Osman b. Mûsâ (ö. 1150/1737) olduğu anlaşılmaktadır.

Mestçizâde, filozofların kelâmcılarla; Mûtezile'nin Eş'ariler'le ve Eş'ariler'in Mâtürîdiler'le ve Mâtürîdiler'in de Eş'ariler'le yaşadığı görüş ayrılıklarını ele aldığı *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât* adlı eserinde Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd*'daki

görüşlerini çürüten kimse olmasını ileri sürmektedir. Bk. İsmâüddin el-İsferâyînî (ö. 945/1538), *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2215, vr. 8^b.

67 Beyâzizâde kurtuluşa eren fırkanın tek bir fırka olarak görülemeyeceğini, aksine akaid konusunda Kitap ve Sünnet'in kesinlik bildiren hükümlerine sıkı sıkıya bağlı kaldığı sürece birden fazla topluluğun kurtuluşa eren fırka olmaya hak kazanacağını belirtmiştir. Bk. Beyâzizâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 52.

68 Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 3-4; Brückmayr, hem Nev'î Efendi hem de Ebû Azbe'nin Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd*'ında geçtiğini söyledikleri bu değerlendirmenin söz konusu eserde yer almadığını, onların bu atıflarının bir yanlışlık eseri olduğunu dile getirmektedir. Ona göre Ebû Azbe bu değerlendirmeyi muhtemelen Nev'î Efendi'den almıştır. Ne var ki Brückmayr'in bu tespitinin doğru olmadığını ve onun Teftâzânî'nin söz konusu eserini yeterince tetkik etmediğini belirtmek gerekir. Nev'î Efendi ve Ebû Azbe'nin Teftâzânî'den gerçekleştirdikleri nakiller, *Şerhu'l-Makâsîd*'da geçmektedir. Bk. 62. Dipnot. Üstelik bu değerlendirmeler 63. ve 64. dipnotlarda da gösterildiği gibi, yalnızca bu iki isim tarafından değil, çok sayıda kişi tarafından alıntılanmış ve ilgili konu bağlamında kullanılmıştır. Bu yüzden Nev'î Efendi'yi söz konusu değerlendirme noktasında Ebû Azbe'nin kaynağı olarak göstermeye çalışmak doğru değildir. Ancak Brückmayr'i bu yönde bir tespit yapmaya iten şey, Badeen'in, Eş'arilik-Mâtürîdilik ihtilâfı bağlamında Tâceddin es-Sübkî, Kemalpaşazâde, Nev'î Efendi, Kadızâde el-Erzurûmî, Hasan Kâfi el-Akhisârî, Abdülganî en-Nablûsî ve Ebû Azbe'ye ait metinleri yayımladığı *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit* adlı eseri olsa gerektir. İhtilâf edebiyatının gelişim seyri konusunda Batılı araştırmacıların zihinlerindeki belirsizlik, Badeen'in bu eserine gereğinden fazla merkezî bir konum atfedilmesine yol açmıştır. Derleme niteliği taşıyan bu çalışma, Eş'arilik ve Mâtürîdilik arasındaki ihtilâfları ele alan metinlerden bazılarının tahkikli neşrini içeriyor olması noktasında önemlidir. Konuyla ilgili mevcut malzemeyle kıyaslandığında, söz konusu eserin oldukça sınırlı bir içerik sunduğunu belirtmek gerekir. Üstelik seçilen metinler arasında tür ve mahiyet itibarıyla paralellik söz konusu olmaması bir yana, ihtilâf edebiyatının gelişim süreci ve bunun oluşumuna yön veren tarihsel ve düşünsel faktörler konusunda çalışmanın eksik kaldığı söylenebilir.

69 “إنتهى كلامه مع زيادة” Bk. Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 4.

söylemine atıfta bulunmakta ve bu söylemin Teftâzânî'nin yaşadığı zaman için geçerli olduğunu, kendi yaşadığı XVIII. asırda ise durumun değiştiğini; zira Horasan bölgesinin Belh'i de kapsayacak şekilde tamamının Râfiziler'in elinde bulunduğunu kaydetmektedir. Dolayısıyla ona göre artık bu bölgede Râfiziler'in görüşleri ve fikirleri hâkimdir. Eş'ariler'in akaidi ise Batı bölgelerinde hâkimdir. Zira bu bölgeler İmam Mâlik'in mezhebine mensuptur. Mâlikiler itikadî konularda Eş'arilik'le örtüşmektedir. Buna karşın Hind bölgesinin ve Anadolu'nun neredeyse tamamında Hanefilik hâkim olmasına karşın, Eş'ariler'e ait kelâm eserleri yaygındır. Hanefiler'e ait kapsamlı veya özet çok sayıda kelâm eseri bulunmakla birlikte, söz konusu bölgelerde bunlardan yalnızca birkaç tanesi yaygınlık kazanmıştır. Bunlar *el-Fıkhü'l-ekber*, Ebû'l-Hasan Sirâceddin Ali b. Osman el-Ûşî'nin (ö. 575/1179) *Lâmiyye'si* ve Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) *Akâid*'idir.⁷⁰

Ebû Azbe hem Teftâzânî'nin açıklamalarını hem de Mestçizâde'nin buna itiraz mahiyetindeki değerlendirmelerini Mestçizâde'nin *Mesâlik*'inden aynen alıntılanmıştır.⁷¹ Mâtürîdî'ye ait eserlere atıfta bulunulan iki satırlık ilâve dışında, bu kısım Mestçizâde'nin metniyle bire bir aynıdır.⁷² Söz konusu ilâveyi de, alıntının sonunda dile getirdiği gibi, muhtemelen kendisi yapmış olmalıdır. Ebû Azbe'nin isim vermeden Mestçizâde'den alıntılanması ve Eş'arilik ve Mâtürîdîliğin XVIII. yüzyıldaki genel görünümüne ışık tutan bu bilgiler, çağdaş araştırmacılar tarafından da *er-Ravzatü'l-behiyye*'nin en özgün kısımlarından sayılmıştır. Öyle ki Spiro'dan sonra eserin içeriğinin kuşkuyla karşılanmasına karşın, bu değerlendirmeler hep Ebû Azbe'ye mal edilerek kullanılmıştır.⁷³ Dolayısıyla Ebû Azbe tarafından hak kaybına uğ-

70 Mestçizâde Abdullah Efendi (ö. 1150/1737), *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hükemâ'*, haz. Seyit Bahçivan (İstanbul: Dârü'l-irşâd, 1428/2007), s. 52.

71 Ebû Azbe'nin Mestçizâde ile çağdaş olduğu göz önünde bulundurulduğunda, onun Mestçizâde'nin *el-Mesâlik*'ini nasıl gördüğü ayrı bir tartışma konusudur. Ebû Azbe'nin Anadolu'da bulunduğu dair elimizde herhangi bir veri bulunmamaktadır. Benzer şekilde Mestçizâde'nin de Hicaz bölgesinde bulunduğu veya yaşadığı konusunda net bir bilgi söz konusu değildir. Bununla birlikte Mestçizâde, eserin yazma nüshalarının bazılarının kenarına düştüğü notlarda, eserinin henüz daha tamamlanmadan ve müsvedde aşamasındayken kısa bir süre içinde yaygınlık kazandığını ve bu durumdan kendisinin rahatsızlık duyduğunu belirtmiştir. Bu bilgilere göre eserin ilk müsveddesinin gerçekleştirildiği tarih 1113 (1701) veya 1114 (1702) yılıdır. Temize çekildiği ve son şeklini verdiği ifade edilen zaman konusunda ise birisi 1118 (1706) diğeri de 1143 (1730) yılı olmak üzere iki tarih söz konusudur. Bk. Seyit Bahçivan, "Mukaddime", Mestçizâde, *el-Mesâlik*, s. 26-27. Bu bilgi, Ebû Azbe'nin, Mestçizâde'nin eserini görmüş olma ihtimalini tarihsel olarak da mümkün hale getirmektedir.

72 Krş. Mestçizâde, *el-Mesâlik*, s. 51-52; Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 3-4.

73 Badeen, *Sunnitische Theologie*, Almanca kısım, s. 62-65.

ratılan yalnızca Sübkî ve Nürü'-Şîrâzî değildir; Mestçizâde de onlarla aynı kaderi paylaşmaktadır.

Ebû Azbe'nin Mestçizâde'den kaynak karartması yaparak gerçekleştirdiği alıntı, *er-Ravzatü'l-behiyye*'de ona ait görünen diğer değerlendirmelere de kuşkuyla yaklaşılmasını gerekli kılmaktadır. Bu sebeple onun farklı kaynaklardan gerçekleştiriliyormuş izlenimi veren nakillerinin, aslında ismini vermediği tek bir kaynaktan aktarılmış olma veya kendisine aitmiş gibi gözükten değerlendirmelerin başka eserlerden gerçekleştirilen bire bir nakiller olma ihtimalini yadsımamak gerekir. Ona ait nakillerin klasik eserlerde bire bir izinin sürülmesi, onun verdiği bu bilgilerin aidiyetinin tespiti konusunda son derece önemli ve gereklidir. Bu çerçevede Mestçizâde'den gerçekleştirdiğine benzer bir nakil, "kelâm-ı nefsi" konusunda vâridir. Ebû Azbe'nin aslı ihtilâf noktalarından dördüncüsü olan kelâm-ı nefsi konusunda verdiği bilgilerin ilk yarısı Nürü'-Şîrâzî'de yer almayan kendisine ait bilgilerken, ikincisi yarısı ise doğrudan onun metninden gerçekleştirilmiş nakillerdir. İlk başta verdiği bilgilerde Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, İbn Fûrek ve Bâkılânî'nin görüşlerini sunmakta; ardından da *Kitâbü't-Tevhîd*'ine atıfta bulunarak Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin konuya dair görüşünü aktarmaktadır.⁷⁴ Hatta bundan dolayı *er-Ravzatü'l-behiyye* ile ilgili değerlendirmelerde Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'i Ebû Azbe'nin kaynakları arasında gösterilmiştir.⁷⁵ Ne var ki onun, Mâtürîdî de dahil olmak üzere, yukarıdaki isimlerden gerçekleştirdiği nakiller gerçekte yine Ebû Azbe'ye ait değildir. Bu bilgiler, takdim ve tehir türünden küçük tasarruflar dışında, Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tebssratü'l-edillesi*'yle bire bir örtüşmektedir.⁷⁶ Eğer Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin *el-İ'timâd*'ı gibi muahhar kaynaklardan doğrudan gerçekleştirilmiş bir nakil değilse, bu aktarımların Ebû Azbe tarafından Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin söz konusu eserinden alınmış olması kuvvetle muhtemeldir.

Mestçizâde'den ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî'den isim vermeden nakilde bulunduğu bu iki örnek, Ebû Azbe'nin kaynak kullanımını konusundaki tavrını ortaya koyması bakımından önemlidir. Bu sebeple onun kendisine ait değerlendirmelerin veya Nürü'-Şîrâzî'nin metninden farklı olarak erken dönem kaynaklarından yaptığı aktarımların ihtiyatla karşılanması gerekir. Bununla birlikte Ebû's-Senâ Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî'nin (ö. 749/1349) *Metâliu'l-enzâr*'ı, Ebû'l-Berekât Hâfızuddin Abdullah b. Ahmed en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *el-İ'timâd*'ı, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) *et-Tahrîr*'i ve

74 Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 44.

75 Badeen, *Sunnitische Theologie*, Almanca kısım, s. 65.

76 Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebssratü'l-edille*, I, 396-98.

*el-Müsâyer*e'si ve Bedreddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Gars el-Mısri el-Hanefî (ö. 932/1525)⁷⁷ gibi muahhar isimlerden ve kaynaklardan isim verilerek yapılan nakillerin Ebû Azbe tarafından gerçekleştirilmiş olması muhtemeldir.

Metin Karşılaştırması: İntihal mi Örtüşme mi?

Ebû Azbe'nin metni ile Nûrûş-Şîrâzî'nin metni benzerlik olarak ifade edilemeyecek kadar birbirinin aynı olan unsurlar içermektedir. Eş'arîler'le Mâtürîdîler arasındaki ihtilâf konularının sözsel formülasyonunda Sübkî'nin etkisi tartışma götürmez bir gerçektir. Öyle ki onun ifadeleri kendisinden sonraki metinlerde bazen aynen kullanılmıştır. Bu durum Eş'arîlik ile Mâtürîdîlik arasındaki ihtilâflı noktaları konu edinen sonraki literatüre de yansımıştır. Beyâzîzâde ve Şeyhzâde gibi meseleye doğrudan eğilen ve konunun klasik kaynaklardaki izdüşümünü ortaya koymayı hedefleyen kişilerin yazdıkları eserler istisna tutulacak olursa, kısa hacimli eserlerin pek çoğunda Sübkî'nin ihtilâf konularına ilişkin ifadeleri bazen bire bir kullanılmıştır. Ebû Azbe'nin de çoğu kez bu geleneğin etkisinde kalarak geçmiş dönemdeki âlimlerin ifadelerine mutabakat gösterdiği düşünülmüştür.⁷⁸ Ancak Nûrûş-Şîrâzî'nin metniyle karşılaştırıldığında onun yaptığı bu türden mâsum bir tekrarın ötesine geçmektedir. Bazen aralara serpiştirdiği bilgiler istisna tutulacak olursa o, Nûrûş-Şîrâzî'nin metninden kelimesi kelimesine aynen alıntılarda bulunarak kendi metnini oluşturmuştur. Üstelik sadece içeriğini değil, hamdele ve salveleden oluşan giriş kısmını bile küçük, ama anlamlı değişiklikler dışında aynen korumuştur. Tablo 1'de görüleceği üzere Ebû Azbe, eserin girişinde Nûrûş-Şîrâzî'nin ismini kendi ismiyle değiştirmekle yetinmiştir.

77 Ebû Azbe, İbnü'l-Gars'tan alıntıda bulunurken, bu alıntıyı onun hangi eserinden yaptığını belirtmemektedir. Ancak söz konusu alıntının tekvin sıfatı konusu bağlamında yapıldığı düşünüldüğünde, bu eserin Tefâtâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'ine yazdığı hâşiye olması ihtimal dahilindedir.

78 Badeen, *Sunnitische Theologie*, Almanca kısım, s. 64.

Tablo 1

<i>er-Ravzati'l-behiyye</i>	<i>Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye</i>
الحمد لله الملك المنان ❀ واضع الميزان لدفع الطغيان ❀ رافع الشكوك والشبه بساطع البرهان ❀ فالق غسق الخلاف بتألؤ لزوم الإيقان من أفق البيان مؤلف قلوب أهل العرفان ❀ بالرجوع إلى الحق بعد الأمعان ❀ والصلاة والسلام الأكملان ❀ على صفوة نوع الإنسان محمد المبعوث من بني عدنان ❀ إلى كافة الخلق ملكا وإنسا وجان ❀ المخصوص بأفضل مواهب الرحمن ❀ المؤلف بين القلوب المتنافرة في سالف الأزمان ❀ وعلى آله وصحبه المتناصرين بتمهيد قواعد الإيمان ❀ وبعد فإن عبد الخاطيء الضعيف حسن بن عبد المحسن أبا عذبة ❀ فيقول لما إمتطيت غوارب الإغتراب و تصديت لمتاب الإكتساب إنتهى الحط والترحال ❀ وتقلب الأمور حالا بعد حال ❀ إلى أن وردت أفضل البقاع وأم القرى مكة المشرفة شرفها الله تعالى تاسع رمضان المبارك سنة خمس وعشرين ومائة بعد الألف من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام فوجدتها كروضة زانتها الأزهار ❀ أو كجنة تجري من تحتها الأنهار فيها الحور والقصور ❀ ... ^{٧٩}	الحمد لله الملك الديان ❀ الواجب المنان ❀ واضع الميزان ❀ لدفع الطغيان ❀ دافع الشكوك والشبه بساطع البرهان ❀ فالق غسق الخلاف بتألؤ لزوم الإيقان من أفق البيان مؤلف قلوب أهل العرفان ❀ بالرجوع إلى الحق بعد الأمعان ❀ والصلاة والسلام على صفوة نوع الإنسان محمد المبعوث من بني عدنان ❀ إلى كافة الإنس والجان ❀ المخصوص بأفضل مواهب الرحمن ❀ المؤلف بين القلوب المتنافرة في سالف الأزمان ❀ وعلى آله وصحبه المتناصرين بتمهيد قواعد الإيمان ❀ أما بعد فإن عبد الخاطيء محمد بن أبي الطيب المشهور بنور الشيرازي روح الله روحه وطيب فوحه ونور ضريحه وكثر فتوحه ❀ فيقول لما إمتطيت غوارب الإغتراب و تصديت متاعب الإكتساب إنتهى الحط والترحال ❀ وتقلب الأمور حالا بعد حال ❀ إلى أن تورت توردت ❀ غوطة دمشق لا زالت محروسة على الطعن والمشق والضرب والرشق ❀ غرة ربيع الأول لسنة سبع وخمسين وسبعمائة ❀ فوجدتها كروضة زانتها الأزهار ❀ أو كجنة تجري من تحتها الأنهار في أقطارها الحور العين والقصور ❀

Metinler arasında, birkaç kelime dışında, önemli bir farklılık bulunmamakta; her iki metin aynı ifadeler üzerinden sürmektedir. Arapça eserlerde “hamdele” ve “salvele” kısımlarının zaman zaman benzerlikler taşıdığı, hatta bazı ifadelerin ilgili alanın sınırları içerisinde zamanla kalıplaştığı görülmektedir. Ancak burada kullanılan dile bakıldığında, metne yansıyan bazı kelimeler ve bunların kullanılış biçimi son derece özgündür. Bu durum metnin aidiyeti bağlamında dikkate değer bir veridir. Nûrûş-Şîrâzî, Şîraz asıllı olup Gilân şehrinde ikamet etmektedir ve muhtemelen aslen Arap olmayan birisidir. Onun açısından Arapça sonradan öğrenilmiş bir dil olmalıdır. Metne yansıyan ifadeler göz önünde bulundurulduğunda, bu durum onun vakıayı tasvir için kullandığı kelimelere de rengini vermiş olmalıdır.

Ebû Azbe ise Nûrûş-Şîrâzî'nin ifadelerini olduğu gibi kullanmış, buna karşın yazarın metinle ilişkisinin kurulduğu kısımda Nûrûş-Şîrâzî'nin ismini silerek kendi adını yazmıştır. Nûrûş-Şîrâzî bu giriş kısmında 757 (1356) yılında Dımaşk'a geldiğini belirterek Dımaşk şehrinin sulak vadisine dair izlenimlerini de paylaşmaktan geri durmamıştır. Bu çerçevede o, söz konusu vadiyi tıpkı rengârenk çiçeklerle bezenmiş ve altından nehirler akan bir cennete benzetmektedir. Aslında bu, gördüğü manzara ile Kur'an'da cennete dair betimleyici bilgiler arasında kurulan bir ilişkinin söze dökülmüş şeklidir. Gördüğü fiziksel manzaranın onu bu türden bir benzetmeye sevk etmesini olağan karşılamak gerekir. Ancak Ebû Azbe, tıpkı isim değişikliğinde yaptığı gibi Nûrûş-Şîrâzî'nin zaman ve mekâna dair verdiği bilgileri de değiştirmiştir. O, Dımaşk yerine Mekke'yi, tarih olarak da 1125 (1713) yılını metne dahil etmiştir. Buna karşın Nûrûş-Şîrâzî'nin Dımaşk'ın yeşil vadisi karşısındaki benzetmelerini Mekke için kullanmaktan çekinmemiştir. Böyle olunca Mekke'yi rengârenk çiçeklerle bezenmiş ve altından nehirler akan bir cennete benzeten anlamsızca bir tasvir ortaya çıkmıştır. Aslında bu husus bile *er-Ravzatü'l-behiyye*'nin ne kadar üstünkörü kaleme alındığını göstermesi bakımından önemlidir.

Daha önce işaret edildiği üzere, Ebû Azbe, kendisinden Eş'ariler'in ve Mâtürîdiler'in önde gelenleri arasındaki ihtilâflara dair bir şeyler yazma talebinde bulunulması üzerine duyduğu mesuliyet gereği *er-Ravzatü'l-behiyye*'yi yazdığını belirtse de eserin yazım sürecinde hiç de sorumluluk duygusuyla hareket etmediği açıktır. Başkasına ait değerlendirmeleri olduğu gibi alıp kullanmaktan ve başkasının ifadelerini kendi ifadeleri gibi takdim etmekten çekinmemiştir. Eserin giriş kısmına yansıyan bu tutum, ihtilâf konularının içerik analizlerinin ele alındığı sonraki kısımlarda da aynen tekrarlanmıştır.

Nûrûş-Şîrâzî, *Nûniyye*'ye ait beyitleri hem dil hem de kelâm açısından analiz etmeye çalışmaktadır. Bu çerçevede, önce Sübkî'nin ele aldığı konuyla ilgili beyitlerine yer vermekte, ardından da bu beyitlerin dil açısından neye tekabül

ettiğine dair açıklamalar sunmaktadır. Daha sonra da bu beyitlere konu olan problemler, her iki geleneğin yaklaşımı doğrultusunda tahlile tâbi tutulmaktadır. Ebû Azbe ise, Tablo 2 ve Tablo 3'te görüldüğü üzere, hem Sübkî'nin beyitlerini hem de Nûrüş-Şîrâzî'nin buna dair dilsel açıklamalarını tamamen devre dışı bırakmıştır. Bunun bir anlamı olmalıdır: Ebû Azbe muhtemelen eserin Sübkî ve Nûrüş-Şîrâzî ile olan bağıını koparmak istemektedir. Bu açıdan bakıldığında Ebû Azbe'nin yaptığı işin bir intihal olduğunun farkında olduğu; fakat bu işi üstünkörü yaptığı söylenebilir. Nitekim bu durum *er-Ravzatü'l-behiyye*'de iki yerde "Şârih Şîrâzî der ki..." şeklinde Nûrüş-Şîrâzî'ye ait satırbaşı ifadelerinin yer almasından anlaşılmaktadır.⁸⁰ Metnin tamamında Nûrüş-Şîrâzî'ye ait izleri yok etmeye çalışan Ebû Azbe'nin, burada vefa duygusuyla hareket ettiğini söylemek pek mümkün değildir. Eserin genelinde üç kez Sübkî'ye atıfta bulunsa da bu atıflar "*Nûniyye* sahibinin de dile getirdiği gibi" şeklindeki ifadelerdir⁸¹ ve Ebû Azbe'nin sanki kendine aitmiş gibi sunduğu ifadelere bir şahit kılınmak istenmiştir.

Tablo 2

<i>er-Ravzatü'l-behiyye</i>	<i>Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye</i>
<p>إعلم أن الأشاعرة والماتريدية متفقون في أصل عقيدة أهل السنة والجماعة والخلاف الظاهر بينهما في بعض المسائل في بادئ الرأي لا يقدح في ذلك ولا يوجب صيرورة واحد منهما مبتدعا ولا كون أحدهما مبدعا للآخر طاعنا في دينه لأنها أمور جزئية فرعية بالنسبة إلى أعدل العقائد الكلية ومسائل مبنية على شبه الألفاظ وتعيين المعنى المراد منها وإما أمور لم يثبت كونها من مقالة أحدهما <u>وما فهم الزاعم كونها مبدعة مقصود القائل بها وهو الآفة الكبرى</u></p> <p>فكم من عائب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم وما هذا الإختلاف إلا كالاختلاف الواقع بين أصحاب الأشعري وبين أصحاب أبي حنيفة ولاشك أن أصحاب كل منهما لا يكفرون إمامه ولا يدعون فيه <u>إن الخلاف فيها غير مضر ولا موجب لفساد عقيدة على تقدير كونه على حاله فكيف والتوفيق ممكن وفي بعض المسائل قولا للأشعري على وفق الماتريدي وقولا على خلافه</u>⁸²</p>	<p>يا صاح إن عقيدة النعمان والأشعري حقيقة الإلتقان الغرض عن نظم القصيدة أن الأشعري موافق لأبي حنيفة رضي الله عنهما في أصول عقيدة أهل السنة والجماعة والخلاف الظاهر في بعض المسائل في بادئ النظر لا يقدح في ذلك ولا يوجب صيرورة واحد منهما مبتدعا ولا كون أحدهما مبدعا للآخر طاعنا في دينه لأنها <u>إما أمور جزئية فرعية بالنسبة إلى أعدل العقائد الكلية ومسائل مبنية على تنبيه الألفاظ وتعيين المعنى المراد منها وإما أمور لم يثبت كونها من مقالة أحدهما أو ما فهم الزاعم كونها مبدعة مقصود القائل بها وهو الآفة الكبرى والبلية العظمى</u></p> <p>فكم من عائب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم وما هذا الإختلاف إلا كالاختلاف الواقع بين أصحاب الأشعري وبين أصحاب أبي حنيفة وبينه ولاشك أن أصحاب كل منهما لا يكفرون إمامه ولا يدعون فهذا مقصود القصيدة على سبيل الإجمال وها نحن نشترع تفصيله...</p>

80 Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 62, 64.

81 Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 5, 35, 66.

82 Krş. Nûrüş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Kasîde*, vr. 2^b; Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 4-5.

Ebû Azbe, yukarıdaki metinde Nûrûş-Şirâzî'nin *Nûniyye* kasidesinin yazılış gerekçesini ortaya koymak için serdettiği cümleleri, aslı bağlamından kopararak konuya giriş babında kullanmıştır. Nûrûş-Şirâzî, Sübkî'de olduğu gibi Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve Ebû Hanîfe'nin isimlerini merkeze alarak bu iki imamın Ehl-i sünnetin akaidi konusunda hemfikir olduklarını dile getirirken, Ebû Azbe, Eş'arî ve Ebû Hanîfe'nin isimlerini Eş'arîler ve Mâtürîdîler şeklinde değiştirmiştir. Küçük değişiklikler dışında iki metin aynı ifadeler üzerinden devam etmektedir.

Tablo 3

<i>er-Ravzatü'l-behiyye</i>	<i>Şerhu'l-Kasidetü'n-nûniyye</i>
<p><u>الفصل الثاني في المسائل المختلف فيها إختلافا معنويا وهي مسائل المسئلة الأولى وهي أنه هل يجوز الله تعالى أن يعذب العبد المطيع أم لا فإتفق الأشعرية والماتريدية على أنه لا يجوز شرعا ولا يقع وإنما الخلاف بين الطائفتين في الجواز العقلي فالشيخ الأشعري جوزه عقلا وإن لم يجوز شرعا لما ورد في الخبر الصادق من وعده الإمام أبو حنيفة لم يجوز مطلقا لعقلا ولا شرعا إذ نقل عنه أنه لا يجوز في بداية العقول تعذيب المطيعين وتقدم الله على المبتدأ وهو تعذيب المطيع ليفيد إختصاص هذا الحكم بالله تعالى لأنه المالك المطلق القدير الذي ليس لأحد أن يعرض عليه قوله ولو جرى أي ولو وقع وحدث تعذيب المطيع منه تعالى لم يكن ذلك منه ظلما ولا عدوانا أي تعديا لما ذكره في البيت وهو أنه متصرف في ملكه ولو هنا بمعنى أن إذ لا يصح لذا تكون لإمتناع الثاني لإمتناع الأول وإلا يلزم ثبوت الظلم والعدوان لانقضاء الجريان وفساده ظاهر... قوله متصرف خير مبتدأ محذوف أي إن الله تعالى متصرف في ملكه بالتعذيب وتركه فله ما يختار منها يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد لكنه جاد في حق العباد بالإحسان بأن أحسن إليهم بترك العقاب والجود إعطاء ما ينبغي لمن يعطي ولا لعوض...⁸³</u></p>	<p>لله تعذيب المطيع ولو جرى ما كان من ظلم ولا عدوان متصرف في ملكه فله الذي يختار لكن جاد بالإحسان فنفي العقاب وقال أبيهم فله بذاك عليهم فضلا هذا مقال الأشعري إمامنا وسواه مأثور عن النعمان قوله لله تعذيب المطيع إشارة إلى المسئلة الأولى من المسائل المختلف فيها إختلافا معنويا وهي أنه هل يجوز الله تعالى أن يعذب العبد المطيع فالشيخ جوزه عقلا وإن لم يجوز شرعا لما ورد في الخبر الصادق من وعده الإمام أبو حنيفة لم يجوز مطلقا لعقلا ولا شرعا إذ نقل عنه أنه لا يجوز في بداية العقول تعذيب المطيعين وتقدم الله على المبتدأ وهو تعذيب المطيع ليفيد إختصاص هذا الحكم بالله تعالى لأنه المالك المطلق القدير الذي ليس لأحد أن يعرض عليه قوله ولو جرى أي ولو وقع وحدث تعذيب المطيع منه تعالى لم يكن ذلك منه ظلما ولا عدوانا أي تعديا لما ذكره في البيت وهو أنه متصرف في ملكه ولو هنا بمعنى أن إذ لا يصح لذا تكون لإمتناع الثاني لإمتناع الأول وإلا يلزم ثبوت الظلم والعدوان لانقضاء الجريان وفساده ظاهر... قوله متصرف خير مبتدأ محذوف أي إن الله تعالى متصرف في ملكه بالتعذيب وتركه فله ما يختار منها يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد لكنه جاد في حق العباد بالإحسان بأن أحسن إليهم بترك العقاب والجود إعطاء ما ينبغي لمن يعطي ولا لعوض...</p>

83 Krş. Nûrûş-Şirâzî, *Şerhu'l-Kaside*, vr. 19^{a-b}; Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 32.

Yukarıdaki metinde görüleceği üzere Nûrüş-Şîrâzî, Sübkî'nin beyitlerini vermekte ve bunları hem dil hem de istilâh bakımından tahlile tâbi tutmaktadır. Ebû Azbe ise Sübkî'nin beyitlerini ve bunlara dair Nûrüş-Şîrâzî'nin dilsel açıklamalarını atmıştır. Aslında dikkatle incelendiğinde bunun bir ayıklama olduğu görülmektedir. Öyle ki Nûrüş-Şîrâzî'nin Sübkî'ye ait beytin bir kelimesine dair getirdiği açıklamayı Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye nispet etmekten çekinmemiştir. Bunun ciddi bir tahrif olduğu kuşku götürmemektedir. Metinde buna benzer örneklere sık sık tesadüf edilmektedir. Aşağıda Tablo 4'te verilen örnek bunlardan birisidir. İradenin rızayı gerektirip gerektirmediği konulu beşinci lafzî problem bağlamında Nûrüş-Şîrâzî, Hanefîler'den bazıları olarak nitelediği kimselerin “iyi ya da kötü her muhdesin Allah'ın iradesi ve kazası ile meydana geldiği” şeklinde bir görüş ileri sürdüklerini belirtmektedir.⁸⁴ Ebû Azbe ise Nûrüş-Şîrâzî'nin “Hanefîler'den bazıları” ifadesini değiştirerek, “Eş'ariyye”nin ve “Mâtürîdiyye”nin “iyi ya da kötü her muhdesin Allah'ın iradesi ve kazası ile meydana geldiği” konusunda ittifak halinde olduğunu belirtmektedir.⁸⁵

Tablo 4

<i>er-Ravzatü'l-behiyye</i>	<i>Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye</i>
..وإتفق الأشعرية والماتريدية على كل محدث فهو بإرادة الله تعالى وقضائه خيرا كان أو شرا... ...الله تعالى وقضائه خيرا كان أو شرا...	...وذكر بعض الحنفية أن كل محدث بإرادة الله وقضائه خيرا كان أو شرا... ...خيرا كان أو شرا...

İçerik Karşılaştırması

İhtilâf konularının kelâmî açıdan ele alındığı noktalarda Ebû Azbe'nin metninin, birkaç problem dışında ve küçük değişikliklerle Nûrüş-Şîrâzî'nin metninde geçen açıklamalarla neredeyse aynı olduğu görülmektedir. Ebû Azbe, Nûrüş-Şîrâzî'nin metninin kendisince gerekli gördüğü kısımlarını almakla yetinmiş, gereksiz bulduğu hususları ise atmıştır. İmanda istisna konulu birinci problemi Ebû Azbe noktası noktasına Nûrüş-Şîrâzî'den almıştır.⁸⁶ Aynı durum saîd ve şâkinin durumlarının konu edildiği ikinci problem⁸⁷ ve kâfire nimetin verilir verilmeyeceği ile ilgili üçüncü problem için de geçerlidir.⁸⁸ Peygamberlerin, öldükten sonra peygamberliklerinin devam edip etmediği ile ilgili dördüncü problem bağlamında dile getirdiği hususların çoğu Nûrüş-

84 Nûrüş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Kasîde*, vr. 12^b-13^a.

85 Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 19.

86 Nûrüş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Kasîde*, vr. 6^a-7^a; Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 6-8.

87 Nûrüş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Kasîde*, vr. 7^a-8^b; Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 8-11

88 Nûrüş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Kasîde*, vr. 8^b-9^a; Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 11-13.

Şîrâzî'den alınmadır;⁸⁹ ancak metnin ortasına ve sonuna Nûrûş-Şîrâzî'de olmayan yeni bilgiler eklenmiştir. Ortasındaki bilgilerde Şeyh Abdülhak adlı birisinin *Şerhu sahih'i*, Sübkî'nin *Tabakâtı* ile Kuşeyrî ve İbn Akîl'den alıntılarda bulunmaktadır.⁹⁰ Ebû Azbe'nin kaynak kullanımı noktasındaki sicili göz önünde bulundurulduğunda, ardışık olarak verilen bu aktarımların ne ölçüde ona ait olduğu tartışmaya açıktır. Problemin son kısmında ise nübüvvetin ve risâletin peygamberin zâtı ve vasfı olmadığını dile getirmekte ve bu konuda Gazzâlî'den bir nakilde bulunmaktadır.⁹¹

İradenin rızayı gerektirip gerektirmediği konulu beşinci lafzî problem bağlamında Ebû Azbe'nin verdiği bilgilerin tamamı, yer yer kimi kelimeler ve cümleler eksiltilerek, Nûrûş-Şîrâzî'den alınmıştır.⁹² Ancak Ebû Azbe'nin Nûrûş-Şîrâzî'nin metninden eksilttiği kısımlar, Sübkî'nin kasidesi ve buna dair Nûrûş-Şîrâzî'nin gramatik tahlilleridir. Nûrûş-Şîrâzî metin içinde konuyu açıklarken bazen “kavluhû” şeklinde Sübkî'nin beyitlerine atıfta bulunmaktadır. Burada bu türden bir kullanım söz konusudur.⁹³ Ebû Azbe bunu *Nûniyye* sahibinin sözü şeklinde vermektedir.⁹⁴

Altıncı mesele olan mukallidin imanı konusunda, Ebû Azbe'nin yer verdiği bilgilerin tamamı Nûrûş-Şîrâzî'den alınmıştır.⁹⁵ Yine, âdet olduğu üzere, Sübkî'nin beyitleri ve Nûrûş-Şîrâzî'nin bunlara dair gramatik açıklamaları atılmıştır. Nûrûş-Şîrâzî mukallidin imanının sahih olmadığı şeklindeki bir görüşün Eş'arî'ye yapılmış bir iftira niteliği taşıdığını belirterek bu konuda Kuşeyrî'ye sıklıkla müracaat etmekte ve onun değerlendirmelerini metne taşımaktadır. Kuşeyrî'ye sıkça atıfta bulunduğu için bu problem esnasında onun hal tercümesini vermektedir.⁹⁶ Bu kısım Ebû Azbe'de yer almamaktadır.

Lafzî problemlerin yedincisi ve sonuncusu olan “kesb” konusunda verdiği bilgilerin ağırlıklı bir kısmı Nûrûş-Şîrâzî'dendir.⁹⁷ Kendisine ait olan bilgilerde ise Mâtürîdiler'in “kesb” konusundaki görüşlerine açıklık getirmek istemekte ve bu bağlamda Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin *el-İ'timâd* adlı eserinden alıntılarda bulunmaktadır.⁹⁸

89 Nûrûş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Kaside*, vr. 9^b-11^a; Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 13-16.

90 Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 14

91 Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 17.

92 Nûrûş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Kaside*, vr. 11^b-13^b; Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 17-21.

93 Nûrûş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Kaside*, vr. 12^b.

94 Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 19.

95 Nûrûş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Kaside*, vr. 13^b-16^b; Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 21-25.

96 Nûrûş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Kaside*, vr. 15^b-16^b.

97 Nûrûş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Kaside*, vr. 16^b-19^a; Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 26-32.

98 Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 26-27.

Aslı problemlerin ilki Allah'ın itaatkâr bir kuluna azap etmesinin câiz olup olmadığı konusudur. Başlangıç kısmında Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'nin görüşlerini kısaca özetlediği bir cümlelik ilâve bilgi istisna tutulursa, Ebû Azbe'nin bu konuya dair verdiği bilgilerin neredeyse tamamı Nûrûş-Şîrâzî'dendir.⁹⁹ Ancak diğer problemlerde olduğu gibi bu problemde de Nûrûş-Şîrâzî'nin kasideye dair gramatik açıklamalarının bilinçli bir şekilde atıldığı görülmektedir. Ebû Azbe'nin Nûrûş-Şîrâzî'nin metninden almadığı kısımlara dair Tablo 3'te sunulan örnek, aslında onun asıl metni gizleme çabasını net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Aslı problemlerden ikincisi "mârifetullah" konusudur. Ebû Azbe, bu konu bağlamında Nûrûş-Şîrâzî'nin metnine çok az yer vermektedir. Nûrûş-Şîrâzî'nin bir şerh olması nedeniyle kendi metninden önce verdiği Sübkî'ye ait beyitleri Ebû Azbe metin içerisine tehir etmekte ve sanki kendisine ait izlenimi verdiği değerlendirmelere *Nûniyye* sahibini şahit tutmaktadır.¹⁰⁰ Ayrıca giriş kısmında problemi formüle ederken, Eş'arî'ye ve Mâtürîdî'ye atıfta bulunmakta ve onların yaklaşımlarını akıl ve nakil ikilisi üzerinden özetlemek istemektedir.¹⁰¹ Nûrûş-Şîrâzî'nin bu problem bağlamında verdiği bilgilere bakıldığında, onun Eş'arî ve Ebû Hanîfe üzerinden konuyu karşılaştırdığı ve mârifetullah konusunun bir diğer izdüşümü olan hüsün-kubuh tartışmasına yer verdiği görülmektedir.¹⁰² Ancak ihtilâf edebiyatının sonraki gelişimi açısından bakıldığında, onun mârifetullah konusuna dair sunduğu tasvir oldukça sınırlıdır. Ebû Azbe muhtemelen onun verdiği bilgileri, meselenin kendi dönemindeki tezahürü açısından yetersiz bulmuş ve meseleye daha ayrıntılı değinmek istemiştir. Onun Nûrûş-Şîrâzî'den farklı olarak verdiği bilgilere bakıldığında Mâtürîdîler'in görüşlerinin daha anlaşılır bir şekilde sunulması amacının ön planda olduğu görülür. Zira Eş'arîler'in görüşleri bu konuda nettir ve Mûtezile'nin bir tür aksülameli gibidir. Buna karşılık Mâtürîdîler ikisi arasında bir noktada durmakta ve her ikisinin yaklaşımına karşı çıkmaktadır. Ebû Azbe'nin bu noktadaki çabası tam da bu hususu merkeze almakta ve Mâtürîdîler'in Eş'arîler'den ziyade Mûtezile ile olan görüş farkını ortaya koymak istemektedir. Bu sebeple bu bölüm altında kendisi tarafından verilen bilgiler "Mâtürîdiyye" ile Mûtezile'nin mârifetullah konusundaki görüşlerinin bir karşılaştırması niteliğindedir.¹⁰³ Mâtürîdîler'in Eş'arîler'le karşılaştırılması ise ilgili problemin son kısmına

99 Krş. Nûrûş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Kasîde*, vr. 19^b-21^a; Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 32-34.

100 Nûrûş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Kasîde*, vr. 21^a; Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 35.

101 Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 34.

102 Nûrûş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Kasîde*, vr. 21^a-22^a.

103 Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 36-37.

birakılmakta ve bu çerçevede İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrîr* adlı eserinden bir nakilde bulunmaktadır.¹⁰⁴

Aslı problemlerin üçüncüsü olan fiilî sıfatlar konusunda da Ebû Azbe'nin yaklaşımı bir önceki problemde olduğu gibidir ve Nûrüş-Şîrâzî'den sınırlı ölçüde aktarımda bulunmuştur. Nûrüş-Şîrâzî bu mesele bağlamında Eş'arîler'in görüşlerini merkeze alarak bir tasvirde bulunmakta ve Eş'arî'nin konuya dair yaklaşımını netleştirmeye çalışmaktadır. Onun bu çerçevede verdiği bilgilere bakıldığında, tekvinin mükevven dışında bir şey olduğu yönündeki bilgilerin Eş'arî'ye yapılmış bir iftira olduğu tespiti söz konusudur. Nûrüş-Şîrâzî Eş'arî'nin bununla temelde neyi kastettiğini irade ve kudret sıfatları üzerinden açıklamaya çalışmakta ve bu haliyle Eş'arî'nin görüşü ile Hanefîler'in görüşü arasında ciddiye alınacak bir ayırım olmadığına dikkat çekmektedir.¹⁰⁵ Ancak Nûrüş-Şîrâzî'nin verdiği bilgilere Mâtürîdî-Hanefî kaynakların sınırlı ölçüde kaynaklık ettiği anlaşılmaktadır. Bu eksiklik Ebû Azbe tarafından da hissedilmiş olmalıdır. O, Nûrüş-Şîrâzî'nin aksine bu konu bağlamında Mâtürîdîler'i merkeze alarak bir karşılaştırma yapmakta ve Mâtürîdîler'in görüşlerine yer vermektedir. Ancak verdiği bilgiler kendisine ait bilgiler olmaktan çok, İbnü'l-Hümâm'ın *el-Müsâyere* adlı eserinden ve öğrencisi İbn Ebî Şerîf'in buna yazdığı şerhten, Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *el-İ'timâd*'ından, Şemseddin el-İsfahânî'nin *Metâliu'l-enzâr*'ından ve Bedreddin İbnü'l-Gars'tan yapılan nakillerdir.¹⁰⁶ Nûrüş-Şîrâzî'nin bu probleme dair sunduğu içerikle karşılaştırıldığında, Ebû Azbe'nin, nakil şeklinde bile olsa, verdiği bilgilerin çerçevesi oldukça geniştir.

Aslı ihtilâf noktalarından dördüncüsü olan “kelâm-ı nefsi” konusunda Ebû Azbe'nin verdiği bilgileri ikiye ayırmak gerekmektedir. İlk başta verdiği bilgilerin tamamı Nûrüş-Şîrâzî'nin verdiği bilgilerden farklıdır. O, burada konuya dair genel bir çerçeve sunmakta ve bu noktada Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, İbn Fûrek ve Bâkılânî'den aktarımlarda bulunmaktadır. Bu noktada sanki görmüşçesine Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'ine göndermede bulunmaktadır. Yukarıda, Ebû Azbe'nin kaynak kullanımı noktasında da dikkat çekildiği gibi, Mâtürîdî de dahil olmak üzere söz konusu şahıslardan yaptığı aktarımlar, takdim ve tehir türünden tasarruflar dışında, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tebîrâtü'l-edille*'siyle bire bir örtüşmektedir. Ebû Azbe bu bilgileri ya bu eserden almıştır ya da Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *el-İ'timâd*'ı gibi muahhar kaynaklardan olduğu gibi taşımıştır. İkinci kısımda ise “Tenbih” şeklinde bir başlık atmış ve meselenin farklı izdüşümlerine

104 Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 38.

105 Nûrüş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Kaside*, vr. 22^b-23^b.

106 Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 39-43.

dair bilgiler vermiştir. Karşılaştırıldığında, onun burada verdiği bilgilerin büyük bir kısmının Nûrûş-Şîrâzî'den alındığı görülmektedir. Nûrûş-Şîrâzî, diğer problemlerle kıyaslandığında, bu meseleye ayrı bir ilgi göstermekte ve sayfalarca tartışmaktadır.¹⁰⁷ Bu çerçevede Kur'an'ın seslerinin ve yazılarının mahlûk olup olmadığı tartışmasına yer vermekte, Allah'ın kelâm sıfatının mahiyetine dair geniş izahlarda bulunmaktadır. Konuyla ilgili çeşitli mezheplerin görüşlerine müracaat eden Nûrûş-Şîrâzî, aralarında Eş'arî'nin *el-İbâne* adlı eserinin de bulunduğu çok sayıda esere atıfta bulunmaktadır. Onun fiili sıfatlar konusunda olduğu gibi burada da Eş'arîler'i merkeze aldığı ve bu çerçevede diğer kesimlerin görüşlerini tartıştığı anlaşılmaktadır. Ebû Azbe, Nûrûş-Şîrâzî'nin açıklamalarının bir kısmını muhtemelen gereksiz bulmuş olmalıdır. Bu yüzden onun metninden kendince önemli gördüğü noktaları parçalar halinde kendi metnine taşımıştır.¹⁰⁸ Ancak zaman zaman aralara Eş'arîler'in ve Mâtürîdîler'in önde gelen âlimlerinin ittifak ettiğini belirten türde cümleler ilâve etmiştir.¹⁰⁹

Aslı problemlerden beşincisi olan “teklifi mâ lâ yutâk” konusunda Ebû Azbe'nin verdiği bilgilerin tamamı Nûrûş-Şîrâzî'den alınmıştır.¹¹⁰ Ancak Nûrûş-Şîrâzî bu konu bağlamında Ebû Hâmid el-İsferâyînî, Ebû Hâmid el-Gazzâlî ve İbn Dakîkûl'îd'in hal tercümelerine ve görüşlerine ayrı ayrı yer verirken,¹¹¹ Ebû Azbe bu kısımları metnine taşımamıştır. Ebû Azbe'nin bu konu bağlamında asıl metinden almadığı bir başka husus ise Sübkî'nin beyitleri ve Nûrûş-Şîrâzî'nin bunlara dair tahlilleridir.

Altıncı ve son problem olan peygamberlerin büyük veya küçük günahlardan mâsum olmalarının vâcip olup olmadığı konusunda Ebû Azbe'nin verdiği bilgilerin neredeyse tamamı Nûrûş-Şîrâzî'ye aittir.¹¹² Fakat Nûrûş-Şîrâzî'nin daha uzun olan metninden konuya dair açıklama sadedindeki bilgileri parçalar halinde almış, Sübkî'nin beyitlerine dair açıklamalarını, Ebû İshâk el-İsferâyînî ve Kâdî İyâz'ın hal tercümeleleri ve görüşlerini sunduğu kısımları atmıştır.

Sübkî, Ebû Hanîfe ve Eş'arî arasında yedisi lafzî, altısı aslı toplam on üç ihtilâf konusu vermekte ve kasidenin sonunda Eş'arîler'in kendi aralarında yaşadıkları ihtilâfların Hanefîler'le yaşadıkları ihtilâflardan daha fazla olduğunu belirtmektedir. Eş'arîler'in kendi aralarındaki ihtilâf noktalarına isim ve müsemmâ konusunu örnek göstermekte ve bu konuya kısaca değinmektedir.

107 Nûrûş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Kaside*, vr. 23^b-31^a.

108 Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 46-53.

109 Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 53.

110 Nûrûş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Kaside*, vr. 31^a-33^a; Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 53-57.

111 Nûrûş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Kaside*, vr. 33^a-35^b.

112 Nûrûş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Kaside*, vr. 36^a-43^b; Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 57-67.

Bu durum Nûrûş-Şîrâzî'nin şerhine de aynen yansımış ve şerhin sonunda, isim ve müsemmâ konusu başta olmak üzere, Eş'arîler'in kendi aralarında yaşadıkları görüş ayrılıkları ayrıntılarına inilerek tartışılmıştır.¹¹³ Ebû Azbe, birkaç paragraflık eksiltme dışında, Nûrûş-Şîrâzî'nin bu noktadaki değerlendirmelerini olduğu gibi eserinin hâtime kısmına taşımıştır.¹¹⁴ Ancak yine diğer problemler bağlamında yaptığını burada da tekrarlamış ve Nûrûş-Şîrâzî'nin Sübkî'nin beyitlerine dair gramatik açıklamalarını ustalıkla devre dışı bırakmıştır. Nûrûş-Şîrâzî'nin görüşlerine başvurduğu kimselerin ilgili bahisler ele alınırken hal tercümelerine başvurduğu dile getirilmişti. İsim ve müsemmânın tartışıldığı ve Eş'arî gelenekte yaşanan görüş ayrılıklarına dikkat çekildiği bu kısımda Nûrûş-Şîrâzî, sözü Fahreddin er-Râzî'ye getirmekte ve onun hayat hikâyesine yer vermektedir.¹¹⁵ Normalde Nûrûş-Şîrâzî'ye ait bu türden parantez arası bilgilere itibar etmeyen Ebû Azbe, burada bir istisna yapmış ve Râzî'nin hal tercümesini Nûrûş-Şîrâzî'den olduğu gibi aktarmıştır.¹¹⁶

Nûrûş-Şîrâzî, eserinin sonunda Abdülkâhir el-Bağdâdî, İmam Şâfiî, İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'in hal tercümelerine yer vermekte ve *Nûniyye*'nin sonunda Sübkî'nin yaptığı duaya dair getirdiği kısa açıklamalarla eserini sonlandırmaktadır. Bu bilgiler Ebû Azbe'de yer almamıştır. O, bunun yerine imanın mahlûk olup olmadığı konusunda Hanefîler'in kendi aralarında yaşadıkları görüş ayrılığına dair bilgiler sunmakta, sonrasında da İbnü'l-Hümâm'dan bir alıntıda bulunmaktadır. Ebû Azbe'nin burada sunduğu bilgiler, ilk bakışta ona aitmiş gibi gözükse de işin aslı hiç de görüldüğü gibi değildir. Burada verdiği beş sayfalık bilginin neredeyse tamamı İbnü'l-Hümâm'ın *el-Müsâyere*'sine öğrencisi Kemâleddin İbn Ebû Şerîf tarafından yazılan şerhten aktarılmıştır. Ebû Azbe, kendince gereksiz gördüğü bazı kısımları atmış, ancak alıntının kaynağı olarak İbn Ebû Şerîf'e kesinlikle değinmemiştir. İlgili bölümün sonunda ise İbnü'l-Hümâm'a atıfta bulunmakta ve sanki ona, kendine ait ifadeleri desteklemek amacıyla referansta bulunduğu izlenimi uyandırmaktadır. Ancak burada sunduğu bilgilerin de İbn Ebû Şerîf'ten yapılmış; fakat yer yer eksiltilmiş doğrudan nakiller olduğunu belirtmek gerekir.¹¹⁷

113 Nûrûş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Kasîde*, vr. 48^a-50^b.

114 Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 67-71.

115 Nûrûş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Kasîde*, vr. 49^a-50^a.

116 Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 69-71.

117 Krş. Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 71-75; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, *el-Müsâmere şerhu'l-Müsâyere*, haz. Kemâleddin Kârî-İzzeddin Ma'meyş (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1425/2004), s. 312-18.

Sonuç Yerine

Ebû Azbe'nin *er-Ravzatü'l-behiyye* adlı eserinin özgün bir eser olmadığı ve Tâceddin es-Sübki'nin *Nûniyye* adlı kasidesine öğrencisi Nûrûş-Şîrâzî tarafından yazılmış şerhin yer yer eksiltmeler veya ilâvelerle kopyası olduğu tezinin temellendirildiği bu makale, geçmişten günümüze intikal eden klasik metinlere ve bunların sunduğu içeriğe zaman zaman ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu makalede ele alınan temel husus, her iki esere yansıyan içeriğin kendisinden daha çok, bunların ait olduğu veya ait gösterildiği fikrî bağlamın sorgulanmasıdır. Eş'arilik ve Mâtürîdilik arasındaki ihtilâfların kelâmî düzlemde tahlilinde her iki eserin de eşit düzeyde malzeme sunduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Ancak bu eserlere yansıyan içerik ile yazarlarının ait olduğu dönem ve düşünce bağlamı arasında bir ilişki kurulduğunda ve bu ilişki üzerinden içeriğe dair değerlendirmelerde bulunulduğunda, mesele başka bir noktaya kaymaktadır. Bunu bağlam kayması olarak da nitelemek mümkündür. Böyle bir durumda sorun, herhangi bir kelâmî konuda kimin ne türden açıklamalar sunduğundan çok, yazarlarının içinde bulunduğu dönemde ilgili konuya nasıl yaklaşıldığı ve ne türden anlamlar yüklendiği olmaktadır. Örneğin, mârifetullahın aklen mi, yoksa naklen mi vâcip olduğu konusunun Nûrûş-Şîrâzî'nin yaşadığı dönemdeki çerçevesi, usûlü'd-dîn ve usûl-i fıkıh kitaplarına yansıyan içerikle, yani “teklif” ve “hüsün-kubuh” konularıyla sınırlıdır. Ancak Ebû Azbe'nin yaşadığı dönemde bu mesele kendi kelâmî bağlamının dışına taşmış ve Hz. Muhammed'in anne-babasının iman üzere ölüp ölmediği konulu harareti tartışmaların ana zeminini oluşturmuştur. Yine “Mâtürîdiyye” tâbirinin henüz daha kullanılmadığı bir ortamda Nûrûş-Şîrâzî, İmam Mâtürîdî'nin takipçisi olan kimseleri tanımlamak için “Hanefiyye” tâbirini kullanmıştır. Bu, vakıya uygun ve diğer kaynaklar üzerinden doğrulanabilecek bir husustur. Buna karşılık Ebû Azbe'nin yaşadığı dönemde artık “Hanefiyye” tâbirinin yerini “Mâtürîdiyye” almış ve Hanefî olmak, söz konusu kesim için yalnızca fikhî bir aidiyete dönüşmüştür. Tam da bu noktada aslında Nûrûş-Şîrâzî'ye ait “Hanefiyye” kullanımı Ebû Azbe'ye nispet edildiğinde, durum farklılaşmakta ve “Hanefiyye” tâbirinin geç dönemde bile itikadî bir kimlik olarak kullanıldığı yönünde yorumlara ve değerlendirmelere imkân tanıyabilmektedir. Bu yüzden içeriğin XIV. yüzyılda yaşamış bir kimse olarak Nûrûş-Şîrâzî'ye ait okunması ile XVIII. yüzyılda yaşamış bir kimse olan Ebû Azbe'ye ait okunmasının aynı şey olmadığını belirtmek gerekir.

Bir Hakkın Teslimi: Ebû Azbe'nin *er-Ravzatü'l-behiyye*'sine Yansıyan İntihal Olgusu

Eş'arilik ve Mâtürîdilik arasındaki görüş ayrılıkları söz konusu olduğunda akla ilk gelen eserlerden birisi, Ebû Azbe'nin *er-Ravzatü'l-behiyye*'sidir. Ebû Azbe'nin ve eserinin yüz yıllık bir süreçte elde ettiği şöhret, aslında bir haksızlığın ürünüdür. Bu eser, Tâceddin es-Sübki'nin *Nûniyye* kasidesine öğrencisi Nûrüş-Şirâzî tarafından yazılan şerhin kısaltılmış bir kopyasıdır. Ebû Azbe, gereksiz gördüğü kısımları atmak ve gerekli gördüğü yerlerde de başka eserlerden yine bire bir aktarımlarda bulunmak suretiyle eserini oluşturmuştur. Bu, günümüzde intihal olarak adlandırığımız olgunun geçmişte yaşanan en dikkat çekici örneklerinden birisidir. Bu makalede, *er-Ravzatü'l-behiyye* bağlamında ilk defa Fransız Şarkiyatçı Jean Spiro tarafından dikkat çekilen intihal olgusu, Nûrüş-Şirâzî'nin Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi'ndeki yazma nüshası kullanılarak daha da belirginleştirilmiştir. Bu çerçevede her iki eserin ve yazarlarının ait olduğu referans çerçevesi tartışılmış ve eserler arasındaki örtüşme, seçilen örneklerle karşılaştırmalı olarak sunulmuştur.

Anahtar kelimeler: Ebû Azbe, Nûrüş-Şirâzî, *Nûniyye*, Sübki, *er-Ravzatü'l-behiyye*, intihal.

İbn Rüşd'ün Seçkinciliği Bağlamında Felsefenin Siyasal İşlevi

Mustafa Yıldız*

The Political Function of Philosophy in the Context of Ibn Rushd's Elitism

The aim in this article is to investigate the place of philosophers in societal and state administration in the context of Ibn Rushd's defense of philosophy. This question, which first appeared in the history of philosophy with Plato's placing the authority to direct society on philosophers, was taken up in Islamic philosophy alongside the problem of philosophy and religion, forming a wide area of discussion, ranging from Farabi to Ibn Rushd. In this matter, Ibn Rushd propounded that philosophy addressed an elite minority, and he tried to place it within the limits of *fiqh*. As a result, according to Ibn Rushd, problems concerned with the government of society fell within the limits of *fiqh*. In addition, philosophy also fell within these limits. The political function of philosophy in opposition to the negative effects of *kalâm* goes beyond any ideological statement, thus establishing an objective foundation.

Key words: Ibn Rushd (Averroes), elitism, philosophy, philosophy of politics, proof (*burhan*), religious law (*shari'a*).

Endülüs'te gelişen felsefe hareketinin en önemli isimlerinden olan "büyük şârih" İbn Rüşd,¹ Fârâbî ile başlayan ve İbn Sînâ tarafından geliştirilen klasik-rasyonalist geleneğin doruğunda yer almakla birlikte, bu gelenekten önemli ölçüde ayrılarak Kindî, Âmirî ve sonraki dönemde Fahreddin er-Râzî gibi dinî bir temelden hareket eden geleneğe, kelimenin gerçek anlamıyla İslâmî felsefeye yakın durur.² Bir yandan İslâm'ın temel kaynaklarını referans alırken diğer yandan da bu kaynaklarla uyumlu bir felsefe/bilim anlayışı ortaya koyar.

* Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

1 Hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), s. 15-41.

2 Richard C. Taylor, "Averroes on the Shariah of the Philosophers", *The Muslim, Christian and Jewish Heritage: Philosophical and Theological Perspectives in Abrahamic Traditions*, ed. Richard C. Taylor – Irfan Omar (Milwaukee: Marquette University Press, 2012), s. 284.

Bu yönüyle, İbn Rüşd'ün, filozofların toplumsal ve siyasal konumuyla ilgili görüşleri ayrı bir önem taşımaktadır. Nitekim onun bu konudaki görüşleri ve felsefeye yönelik savunusu kendisinden sonra Batı'da ve Doğu'da farklı yönlerde gelişme göstermiş; ama her iki dünyaya da büyük etkisi olmuştur. Alain de Libera'nın "hiçbir filozofun İbn Rüşd kadar yanlış anlaşılmadığına"³ yönelik yorumuna katılarak şunu belirtmek gerekir ki, bu etki Batı'da "çifte hakikat"ın ilk teorisyeni olarak görülmesi bakımından, Doğu'da ise felsefenin ve salt rasyonel düşüncenin savunucusu olarak görülmesi bakımından tümüyle onun yanlış anlaşılması üzerine kurulmuştur.

Nitekim İbn Rüşd'ün felsefeyi savunmaya yönelik çabası, yanlış anlamalar sonucu, yaşadığı dönemin İslâm toplumunda büyük tepkiyle karşılanmıştır.⁴ Hatta onun eserlerinden birçoğunun günümüze gelebilmiş olması Yahudi filozoflar sayesinde. Siyasî açıdan oldukça karmaşık olan Muvahhidler döneminde yaşayan İbn Rüşd, İbn Tufeyl'in tavsiyesi üzerine Emîr Ebû Yakub'un emriyle Aristoteles'in eserlerini şerh etmişse de, onun halefi olan Ebû Yusuf Yakub el-Mansur tarafından, yönetim üzerinde önemli ağırlığı olan fukahanın felsefe ve filozoflara yönelik olumsuz tavrının da etkisiyle, kendini savunma imkânı dahi bulamadan sürgüne gönderilmiş ve eserleri yakılmıştır. Benzer biçimde Hıristiyan dünyada da İbn Rüşd ve onun takipçileri şiddetli saldırıya uğramış ve sapkın olarak ilân edilmiştir. Buna karşılık Latin dünyasında 12. yüzyılın başlarından itibaren Aristoteles'in eserlerine yönelik artan ilgi, Arapça yazılmış felsefe eserlerinin Latince'ye tercümesine yol açmış ve bu yolla İbn Rüşd'ün eserleri de güvenilirliği ve kapsamı sebebiyle Aristotelesçi felsefeye dair tutarlı bir müfredât oluşturmada önemli bir rol oynamıştır. Ayrıca İspanya'nın ve Provence'in bilgin hahamları da bu eserlere rağbet edip İbrânîce'ye aktarmış, bazen de Arapça nüsha İbrânîce harflerle kopya edilmiştir.⁵

Bu makalede İbn Rüşd'ün felsefeye yönelik savunusuyla bağlantısı çerçevesinde filozofların toplum ve devlet yönetimindeki yerini sorgulamak amaçlanmaktadır. Bilindiği üzere bu sorun ilk kez Platon'un toplumu yönetme yetkisini filozoflara yüklemesiyle bağlantılı olarak ortaya çıkmış, İslâm dünyasında ise Fârâbî'nin, peygamberi de bir filozof olarak gören anlayışıyla

3 Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), s. 155.

4 Ibrahim Y. Najjar, "Ibn Rushd's Theory of Rationality", *Alif: Journal of Comparative Poetics, Averroes and Rational Legacy in the East and the West/Ibn Rushd wa al-Turath al-Aqlani fi al-Shark wa al-Gharb*, 16 (1996): 192-93.

5 Charles Burnett, "Arapça'dan Latince'ye: Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa'da Kabulü", *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson – Richard C. Taylor, çev. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2007), s. 407-11. Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), s. 420.

birlikte farklı bir bağlamda, özellikle felsefe–din ilişkisi problemiyle beraber ele alınmıştır. Fârâbî ile benzer biçimde İbn Sînâ da “kutsal akıl öğretisi” ile peygamberliğin akli bir temellendirmesini ortaya koymuş, toplumu yönetme yetki ve yeterliliğini peygambere yükleyen bir anlayış geliştirmiştir.⁶

Ancak sorun “seçkinlerin seçkini” (havâssü'l-havâs) olarak peygamberin yönetimini meşrûlaştırmanın ötesindedir. Nitekim Peygamber'in ölümünden sonra devleti kimin ve hangi ilkelere göre yönetmesi gerektiği, başlangıcından itibaren İslâm siyaset düşüncesinin en önemli problemi olmuştur. İslâm dünyasında mevcut yönetime karşı ortaya çıkan muhalif hareketlerin doğuşu da, siyasî liderin kim olması gerektiği ve onun aldığı kararlarda şeriat hükmünün dışına çıkıp çıkmadığının tartışılmasında kendisini göstermiştir. Bu yüzden İslâm mezhep ve fırkalarının, başlangıçta iç savaşıardan kaynaklanan sorunların (hilâfet, mürtekib-i kebîre, cebir–kader vs.) belirlediği siyasî bir temele dayanmakla birlikte sonradan dine yöneldiği ve dini, siyasî amaçlarla kullandığı ya da dinî bir temele dayanmakla birlikte, kaçınılmaz olarak siyasette de rol oynamaya başladığı görülmektedir.⁷ Bu sebeple İslâm siyaset düşüncesinde, toplumu kimin ve hangi ilkelere göre yönetmesi gerektiği sorunu, kaçınılmaz biçimde dinî kaynaklara, özellikle de Kur'an metnine gönderme yapılmasını gerektirmiştir.

Bu bağlamda İslâm dünyasında ortaya çıkan ilk ilmî faaliyetler, Kur'an metnini doğru anlama ve ondan hukukî bir sistem inşa etme amacını taşıyan “fıkıh” ilmi ile İslâm'ın diğer inanç sistemlerine üstünlüğünü ve onlara karşı Müslüman toplumun fikrî bütünlüğünü koruma amacını taşıyan “kelâm” ilminin merkezde yer aldığı bir gelişme göstermiştir. Bu durumun İslâm'ın siyasal düzlemindeki en önemli sonucu, fıkıhçı ve kelâmcıların belirleyici olduğu bir toplumsal yapının oluşmuş olmasıdır. Başka bir deyişle fıkıhçılar ve kelâmcılar, toplumsal karar verme sürecinin aracı olarak Kur'an'ı “anlama” ve “savunma”yı üstlenmeleriyle toplumsal konumları bakımından iktidara en yakın seçkin bir azınlık oluşturmuşlardır. Bununla birlikte fıkıhın süreç içerisinde Kur'an'ı anlama amacının ötesine geçerek hukukla özdeşleşmesi, kelâmın ise İslâm inanç ilkelerini koruma ve üstünlüğünü ortaya koyma amacının ötesine geçerek insanların nasıl inanmaları gerektiği, deyim yerindeyse insanlara “doğru bir iman biçme” görevini üstlenmesi,⁸ ahlâkî ve fikrî

6 Mustafa Yıldız, “İbn Sina'nın Kutsal Akıl Öğretisi”, *İslâmî Araştırmalar*, 21/2 (2010): 83-108.

7 Ayrıntılı bilgi için bkz. Ethem Ruhi Fıçlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri* (İstanbul: Şato Yayınları, 2001), s. 4-49. Nevin A. Mustafa, *İslam Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: İz Yayınları, 1990), s. 23.

8 Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), s. 3.

açından yeni sorunların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ahlâkî alandaki tepki “Kitab”ın olduğu kadar, davranışların da zâhirini temel alan fıkıh karşısında bâtına dikkat çeken tasavvuf hareketi; fikrî alandaki tepki ise İbn Rüşd’ün de teyit ettiği gibi, “Kitab”ın amaçlarını gözden kaçırarak derecede lafzî bir araştırma içinde boğulan kelâma karşı aklın ilkelerine dikkat çeken felsefe tarafından geliştirilmiştir.

Bu genel çerçevenin makalemizin konusu açısından önemi, İslâm dünyasında ortaya çıkan seçkinci öğretiler karşısında İbn Rüşd’ün nasıl bir tavır sergilediğini belirlemede bir hareket noktası oluşturmasıdır. Elbette konu geniş olduğundan makalenin sınırlarını aşmaktadır. Bununla birlikte, Hz. Muhammed’in temsil ettiği Allah’ın elçiliği ve devlet liderliği görevlerinin iç içe gelişimi ile sonrasında kelâm, fıkıh, tasavvuf ve felsefe gibi İslâm düşüncesinin temel akımları çerçevesinde oluşan seçkinci öğretilerin paradigmatik yapısını ortaya koymak gerekmektedir.

Bu makalede bu farklı sistemlerin seçkinciliğe nasıl baktıklarını ortaya koymaktan ziyade, özellikle İbn Rüşd’ün seçkinciliğinin diğerlerinden ayrılan yanını ve İslâm dünyasındaki mezhep ve fırkalaşmayla birlikte ortaya çıkan bölünmüşlük karşısında filozofların toplumsal konumuyla da ilişkili olarak nasıl bir çözüm önerisi getirdiğini açığa çıkarmak amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda İbn Rüşd’ün Doğu-İslâm dünyasından tevarüs ettiği seçkincilik problemi, ontolojik ve epistemolojik bağlamıyla ele alınacaktır.

Ontolojik Bağlamıyla Seçkincilik ve İbn Rüşd’ün Yaklaşımı

Öncelikle İslâm düşüncesinde seçkinci öğretilerin oluşmasına temel teşkil eden bakış açısının ontolojik yönünün, evrenin hiyerarşik yapısı ve insanın evrendeki yeriyle ilişkili olduğu söylenebilir.

Konuya Meşşâî gelenek açısından bakılacak olursa, İbn Rüşd var olanların tümünün hiyerarşik bir düzende “ilk varlık”tan çıktığını açıklayan Fârâbî ve İbn Sînâ’nın Yeni Platonculuk etkisindeki sudûr teorisine karşı mesafeli dursa da, bu hiyerarşik yapıyı kabul eder. İbn Rüşd’e göre, tıpkı bir devletin en üst makamında yer alan hükümdarın çeşitli insan sınıflarını yönetmesi gibi, evren de en üstte “ilk ilke, ilk âmir, ilk hareket ettirici ve ilk sebep” olan Allah’ın yer aldığı yöneten-yönetilen ilişkisi üzerine kurulu bir bütündür.⁹

Bu anlamda İbn Rüşd’ün, Fârâbî’nin görüşlerini sürdürdüğü söylenebilir. Nitekim Fârâbî’ye göre siyaset felsefesi açısından öncelikli sorun toplumsal düzende basamaklı yapıyı belirleyen ilkelerin belirlenmesidir. Genel olarak

9 İbn Rüşd, *Tehâfütü’l-Tehâfüt*, haz. Muhammed Âbid el-Câbirî (Beirut: Merkezü Dirâsâti’l-vahdeti’l-arabiyye, 1998), s. 251-53.

ifade etmek gerekirse, bu ilkelerden birincisi varlıklar arasındaki hiyerarşik yapıdır. Tıpkı evrende tüm varlıkların varlığını kendisinden aldığı ve ona göre varlık düzeninde bir derecesi olduğu bir varlık bulunduğu gibi, toplum düzeninde de yetkin bir başkanın olması ve tüm bireylerin bu başkana göre toplumsal konumlarının belirlenmesi söz konusudur. Başka bir deyişle, Fârâbî'nin, yönetim kavramını salt toplumsal alana özgü bir kavram olarak görmemesinin bir sonucu olarak, evrenin yönetimi ile toplumun yönetimi arasında kurduğu bağ, ilkesel düzeyde toplumsal yapının evrenin yapısına benzer biçimde kurulması gerektiği düşüncesine yol açmıştır. Öyle ki, Fârâbî, "siyaset felsefesi"nin (el-ilmü'l-medenî) konusunu gerçek mutluluğun ne olduğu ve onu, sözde mutluluk türlerinden ayıran özellikler ile erdemli davranışları topluma yerleştirme ve korumayı sağlayacak bilgiler olarak belirlerken, aynı zamanda evrendeki varlıkların yer ve sıralarının öğretimini yaparak toplumdaki hiyerarşik yapılanmanın meşrûiyetini kozmolojik bir temele dayandırır. Ona göre bu sıraların en altında hiçbir nesneyi yönetmeyen varlıklar yer alırken, en üstte ise tüm varlıkları yöneten, üstünde başka bir yöneticinin olmadığı, sayıca bir ve hiçbir eksikliği olmayan "ilk varlık" yer alır.¹⁰

Fârâbî'nin, evrenin yöneticisi olan "ilk varlık" (el-mevcûdü'l-evvel) ile devletin en üst yöneticisi olan "ilk başkan" (er-reisü'l-evvel) arasında kurduğu bu analojinin¹¹ epistemolojik düzlemdeki yansıması ise mutlak anlamda bilgeliğin ilk varlığa özgü olduğu, insanların da bu bilgeliğe yaklaştığı ölçüde yetkinleşeceği düşüncesidir. Nitekim ilk varlığın bilgeliği, kendisinden "ayrık (mufârik) akıllar" aracılığıyla tüm evrene yayılmıştır.¹² Bu bilgeliğin insan dünyasına yayılması ise ayrık akılların sonuncusu olan "faal akıl" aracılığıyla olmaktadır.¹³ Tüm insanların faal akılla birleşmesi ve bilgiye doğrudan ulaşması söz konusu değildir. Böyle bir düzey, ancak çok az sayıdaki seçkin kimselere özgüdür. Diğer insanlar da bu seçkin kişiye uymakla bu bilgilere bir ölçüde ulaşabilir; ancak bu kazanım bile herkes için aynı düzeyde değildir.

Böylece Fârâbî'ye göre seçkinlik, kişinin toplumsal anlamda yönetme işini yapıp yapmaması ya da yönetme işini yapmasını sağlayacak bir sanatının, özellikle felsefe sanatının olup olmamasıyla ilişkili olarak ortaya çıkar.¹⁴ Bu

10 Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille ve nusûsun uhrâ*, haz. Muhsin Mehdî (Beirut: Dârü'l-meşrik, 1991), s. 59-61.

11 Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, s. 64-65.

12 Ayrıntılı bilgi için bk. Fârâbî, *Kitâbü Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, haz. Albert Nasrî Nâdir (Beirut: Dârü'l-meşrik, 1991), s. 55-83.

13 Fârâbî, *Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye*, haz. Fevzi Mitrî Neccâr (Beirut: Dârü'l-meşrik, 1993), s. 34-35.

14 Fârâbî, *Kitâbü Tahsilîs-saâde, el-A'mâlü'l-felsefiyye*, haz. Ca'fer Âl-i Yâsin (Beirut: Dârü'l-menâhil, 1992), s. 179.

itibarla Fârâbî, yönetme işini seçkin bir iş, yöneticiyi de seçkin bir kimse olarak görür. Seçkinlerin seçkini ise “filozof”, “yasa koyucu”, “hükümdar” ve “imam” niteliklerini kendinde toplayan “ilk başkandır”.¹⁵ Böyle bir insanın sahip olması gereken on iki özelliği ayrıntılarıyla açıklayan Fârâbî, bu özelliklerin tek bir kişide bulunmaması durumunda, her biri bu özelliklerin bir kısmına sahip iki ya da daha fazla kişinin tek bir kişi gibi hareket edebilecek başkanlar olabileceğini ifade eder.¹⁶ Bu özellikleriyle ilk başkanın yönetiminde yürütülen siyasetin amacı, felsefi hakikati topluma yayarak belirli bir kesimi değil, toplumun tüm kesimlerini kapsayacak biçimde en yüksek mutluluğa ulaşmaktır.

Şunu da eklemek gerekir ki, Fârâbî’ye göre devletin var oluş ilkesi felsefedir ve felsefenin olmadığı bir durumda diğer koşullar yerine getirilmiş olsa bile, erdemli devlet hükümdarsız kalmış ve devlet yıkılma, toplum da yok olma tehlikesiyle yüz yüze bulunuyor demektir.¹⁷

Burada insanın en yüksek amacı olarak gördüğü mutluluk ile siyasî hayat arasında kurduğu bağda, Fârâbî’nin amacı, toplumsal hayatta toplumun diğer bireylerinden her yönden daha yetkin olan filozof hükümdarın en üst yöneticilik işini sürdürmesi; bilim ve sanatlar arasında da diğer bütün bilim ve sanatları yöneten felsefenin en üstün konumda olması gerekliliğini ortaya koymaktır. Açıkçası Fârâbî, daha çok akıl yetisinin kullanımına göre ve bunun sonucunda erdem kazanımına dayanan bir seçkinler sınıfından söz eder.¹⁸

Fârâbî’nin sunduğu çözüm, felsefenin ve akla dayalı bir siyasetin evrenselliğini ilân ederek fıkıh ve kelâmî seçkinler ile halk arasında bir köprü olarak ortaya koyar. Dinî bilgiyi, felsefi hakikatin mütehayyel ifadesi olarak gören Fârâbî, fıkıh ve kelâmî da felsefenin altında ve felsefeye hizmet eden birer disiplin (sanat) olarak ele alır.¹⁹ Böylece Fârâbî, İslâm dünyasında Peygamber’in ölümünden sonra ortaya çıkan ve çıkabilecek tüm ihtilâfları çözme yetkisini, birbiri ardı sıra gelen ve her biri “ilk başkan”ın niteliklerine sahip filozof-hükümdarlara yükleyerek hakikatin birliğini esas alan bir öğretiyi ortaya koyar.

15 Fârâbî’ye göre “filozof” kavramı, ilk başkanın teorik erdemine; “yasa koyucu” kavramı, teorik bilgilerin uygulamadaki koşullarıyla ilgili olarak ilk başkanın bilgi yetkinliğine, onları ortaya çıkarma ve topluma oluşturma gücüne; hükümdar kavramı, ilk başkanın yetkisi/otoritesi ve yönetme gücüne/iktidarına, “imam” kavramı ise, toplumsal meşruiyetine karşılık gelir. Ayrıntılı bilgi için bk. Fârâbî, *Kitâbü Tahsîlîs-saâde*, s. 187-89.

16 Fârâbî, *Kitâbü Ârâi ehlîl-medîneti’l-fâzıla*, s. 127-29.

17 Fârâbî, *Kitâbü Ârâi ehlîl-medîneti’l-fâzıla*, s. 130.

18 Fârâbî, *Kitâbü Tahsîlîs-saâde*, s. 178.

19 Fârâbî, *İhsâü’l-ulûm*, haz. Osman M. Emîn (Kahire: Dârü’l-fikri’l-Arabî, 1949), s. 107-8; Fârâbî, *Kitâbü’l-Mille*, s. 52.

Buna karşılık İbn Rüşd'ün siyasî tavrı, aynı ilkelerden hareket etmesine rağmen, farklı bir yönde gelişmiştir. Kuşkusuz İbn Rüşd de Aristotelesçi geleneğe bağlı kalarak insanın, özü bakımından değil, özüne ilişen akıl bakımından insan olduğunu ve bu özelliğiyle duyulur varlıkların tümünün en üstünü olduğunu ifade eder.²⁰ Hatta burada İbn Rüşd'ün, insanın ontolojik üstünlüğünü Allah'ın varlığına bir delil olacak ölçüde bir ön kabul biçiminde ele alarak konuya özgün bir yaklaşım sergilediği de söylenebilir. Öyle ki İbn Rüşd'e göre Kur'an'ın, Allah'ı bilmek için insanlara gösterdiği doğru yollardan birincisi, Allah'ın insan üzerindeki "inâyet"ini ve tüm var olanların bu "inâyet" uğruna yaratılmış olduğunu kavramaktan geçer (inâyet delili). İkinci yol ise canlılarda hayatın, duyuşsal algılamamanın ve aklın yani var olanların özlerinin nasıl meydana geldiğini düşünmekten geçer (ihtirâ delili).²¹

Kuşkusuz İbn Rüşd açısından özellikle ikinci yol, ileride değinileceği üzere felsefenin meşruiyetini ortaya koymada kullanılacaktır. Burada şu kadarını belirtmek gerekir ki, İbn Rüşd'ün bakış açısından, Allah'ın evrenle olan sürekli ve kesintisiz ilişkisi özellikle insanın var oluşuyla açığa çıkmakta ve insan ya kendi ontolojik bütünlüğü üzerinde düşünmekle ya da evrendeki varlıkları araştırmakla "hakikat"e ulaşma imkânı elde etmektedir. Bu görüşüyle İbn Rüşd her ne kadar, insanı zâhirî yönüyle evrendeki sûretlerin, bâtını yönüyle de Allah'ın sûretinin bir inşası ve yine evreni de Allah'ın bütün isim ve sıfatlarının tecellisi olan bir başka ayna olarak gören İbn Arabî'ye yaklaşırsa da,²² insanın gerek kendisi gerekse evrenle ilgili bilme sürecini rasyonel ve mantıksal çıkarıma dayandırması bakımından ondan ayrılır.

Bu açıdan İbn Rüşd, Aristotelesçi öğretiyeye bağlı kalarak teorik düşüncüyü ve akıl hayatını en yüksek amaç olarak görür. Bununla birlikte o, Fârâbî'nin aksine tıpkı kendisinden önce İbn Bâcce ve İbn Tufeyl gibi, akıl hayatını tüm topluma hâkim kılmak için siyasî iktidarın teorik temelleri üzerinde çalışmaz. Fârâbî evrenin hiyerarşik yapısından hareketle toplumsal hayatın da benzer bir hiyerarşik yapıda olması ve bu hiyerarşik yapının da en üstünde filozofun olması gerektiği sonucunu çıkarırken, ileride görüleceği gibi, İbn Rüşd'ün filozoflara siyasal hayatta yüklediği işlev ancak şeriata nispetlidir. Başka bir deyişle İbn Rüşd'ün düşüncesinde şeriat, tamamlanmış bir hakikat dizgesidir ve toplumsal ve siyasal hayatta karşılaşılan sorunların çözümü için gerekli olduğu ölçüde yeterlidir. Bu da fıkıhın sınırları içinde ele alınması gereken

20 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 383.

21 İbn Rüşd, *Kitâbü'l-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, haz. Muhammed Âbid el-Câbirî (Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-vahdeti'l-Arabiyye, 1998), s. 118.

22 İbn Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, haz. Ebü'l-Âlâ el-Afîfi (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 2002), s. 55. İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, haz. Osman Yahyâ (Beyrut: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1992), I, 170-71; II, 230-32.

bir konudur. Filozofların seçkinciliği ise Kur'an metninin zahirî anlamının ötesinde batınî anlamının doğru anlaşılması bağlamında burhan yöntemini kullanmalarıyla ilişkilidir ki, bilakis bu anlamın toplumsal hayatın genel işleyişinin dışında ele alınması gerekir.

Toplumsal Sorunların Çözümünde Fıkıhın Gerekliliği ve Felsefenin Konumu

Fârâbî'nin seçkinçi öğretisine temel teşkil eden, felsefeyi bütün bilim ve sanatların üstünde görme eğilimiyle bağlantılı olarak ortaya koyduğu sistem, tek bir hakikatin olduğu ve buna da ancak akıl yoluyla ulaşılabileceğini varsayar. Bu çerçevede vahiy de faal aklın feyzinin peygamberin mütehayyile yetisine kadar taşması anlamında olup peygamberin akli İbn Sînâ tarafından, insani aklın en yüksek düzeyini ifade etmek için "kutsal akıl" (el-aklül-kudsî) olarak adlandırılır. Bu bakımdan gerek Fârâbî gerek İbn Sînâ dinî bilgiyi felsefî bilginin bir türü olarak görür. Bunun da ötesinde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefesinde zaman ve coğrafyada görülen değişimler, vahyin içeriğinde de birtakım değişmelerin olmasını gerektirir. Kuşkusuz fikhî açıdan problemlili olan bu durum aynı zamanda güçlü bir fıkıhçı olarak İbn Rüşd'ün dikkatinden kaçmaz. Bu yüzden İbn Rüşd'ün tavrı dinî bilgiyi, felsefî hakikatin halkın anlayabileceği düzeydeki mütehayyel ifadesi olarak gören Fârâbî'den farklıdır. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın yaklaşımına göre din ile felsefe arasındaki ayrım hakikatin mütehayyel ya da akli bir biçimde tasarlanmasıyla ilgili bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Oysa İbn Rüşd, bilgiyi insanî ve ilâhî olarak ikiye ayıran Kindî'ye benzer biçimde,²³ felsefe ile din arasında belli ölçüde ayrım gözetir. Başka bir deyişle onun düşüncesinin arka planında felsefenin dışında tamamlanmış bir hakikat manzumesi olarak "şeriat/din" vardır ve toplumsal anlamda bütün sorun onu doğru anlamak ve farklı insan grupları tarafından nasıl anlaşılması gerektiğini belirlemektir.

Kuşkusuz İbn Rüşd, felsefe ile şeriatı siyasal hayatın ilkelerinin ancak şeriatata göre kurulması gerektiğini belirlemek açısından birbirinden ayırmaktadır. Bununla birlikte Latin İbn Rüşdcüler'i bu ayrımı teolojik yorum sahasına aktararak İbn Rüşd'ü çifte hakikat öğretisinin öncüsü saymışlardır. Oysa İbn Rüşd'e göre felsefî hakikat ile dinî hakikat birbirine ters düşmediği gibi, birbirinin arkadaşı ve sütkardeşidir.²⁴ Başka bir deyişle ikisi de aynı kaynaktan, yani faal akıldan beslenmektedir. Bununla birlikte toplumsal düzenin korunması ve sürdürülmesi özelde fikhî bir sorundur. Bu anlayış çerçevesinde felsefenin

23 Kindî, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), s. 268.

24 İbn Rüşd, *Faslül-makâl: Felsefe Din İlişkisi*, haz. ve çev. Bekir Karlığa (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), s. 115.

yeri bireysel bir etkinlik olarak açığa çıkmakta iken, din toplumsal alana özgü kılınmaktadır. Dolayısıyla bireysel bir etkinlik olarak felsefenin toplumsal ya da siyasal bir iddiası yoktur. İbn Bâcce ve İbn Tufeyl'in, toplumsal anlamda akli hayatın (yani felsefi akla dayanan hayatın) mümkün olamayacağı yönündeki karamsar tavrını İbn Rüşd de sürdürür. Ancak bu durum akli hayatı amaç olarak gören bireylerin toplum içinde yaşama hak ve imkanının olmadığı anlamına gelmemektedir. Bilakis İbn Rüşd, Endülüs'teki selefleri İbn Bâcce ve İbn Tufeyl'den farklı olarak seçkin olan bu bireylerin meşrû, yani şeriata uygun ve hatta şeriatın emrettiği bir zeminde toplum içinde özgürce yaşama imkânını aramaktadır. Bunun belki de tek yolu, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın, –başarıya ulaşmamış bir yol olarak– dinî bilgiyi felsefi bilginin bir türü olarak görme eğiliminden farklı olarak bunlar arasında herhangi bir çatışmanın olmadığını göstermekten geçmektedir.

Bu bağlamda İbn Rüşd, felsefe ile şeriatın birbirine uygun olduğunu ve şeriatın felsefeyi emrettiğini ortaya koymak amacıyla *Faslül-makâl* adlı eseri kaleme almıştır. Ancak bu girişim yeterli değildir; çünkü sorun felsefenin hangi anlamda bu tür bir emrin konusu olabileceği ve İslâm toplumunun siyasal birliğini tehdit eden kelâmî düşünceden nasıl ayrılacağını belirlemeye yönelik olmak üzere çok daha derindir. Bu yüzden *Faslül-makâl*'in, felsefeye siyasal anlamda meşruiyet alanı açma projesinin ilk adımı olduğu söylenebilir. İkinci aşamada İbn Rüşd, hangi anlamda felsefenin hakikatin ifşası olduğunu belirlemeye yönelecektir ki, bu amaçla Yeni Platoncu yorumlarla aslı mecra-sından çıkmış olan Aristoteles'in felsefesini ve burhan yöntemini aslı biçimine kavuşturmak için oldukça geniş bir külliyat teşkil eden ünlü küçük (cevâmî ya da muhtasar), orta (telhîs) ve büyük (tefsîr) şerhleri kaleme almıştır. Bir sonraki adımda ise, burhan yöntemine dayanmış olduğunu iddia etse de, felsefi düşünceyi dinî açıdan sıkı bir eleştiri süzgecinden geçiren Gazzâlî'nin etkisini kırmaya yönelecektir ki, bu amaçla da Gazzâlî'nin *Tehâfütül-Felâsife* adlı eserine karşı *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eserini kaleme almıştır. Son olarak İslâm dünyasında bölünmüşlüğe yol açacak şekilde hakikatin birliği ilkesini ihlâl eden düşünce sisteminin felsefe değil, kelâm olduğunu ortaya koymaya çalışacaktır ki, bu sorun çerçevesinde *Kitâbü'l-Keşf an menâhici'l-edille* adlı eserini kaleme almıştır.

İbn Rüşd'ün bu oldukça geniş külliyatına siyaset felsefesi açısından bakıldığında, onun bakış açısının felsefi olmaktan ziyade fikhî olduğu söylenebilir. Gerek kelâma karşı tavrında gerekse felsefeyi savunmasında İbn Rüşd'ün dayandığı temel şeriat olup, amaç bunların şeriata göre yasak mı yoksa vâcip mi, emir mi yoksa mendup mu olduğunu belirlemeye yöneliktir.²⁵ Temel bu

25 İbn Rüşd, *Faslül-makâl*, s. 63; *Kitâbü'l-Keşf*, s. 99-100.

şekilde kurulduğunda, toplum yönetimiyle ilgili sorunların fikhın sınırları içinde kalması kaçınılmazdır. Bu çerçevede İbn Rüşd fıkıh ve fıkıh usulünü konu edinen birçok eser kaleme almıştır ki, bunların en meşhuru olan *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*'de toplumsal sorunların çözümünde müctehit olmanın yolunu göstermekle, mensubu olduğu Mâlikilik de dâhil olmak üzere, fıkıh alanında ortaya çıkan mezheplere olabildiğince objektif ve eleştirel yaklaşım İslâm dünyasında tarihsel süreçte ortaya çıkan toplumsal sorunlara fikhın ilke ve yöntemlerini kullanarak çözüm getirmeyi amaçlar.²⁶ Bu sebeple İbn Rüşd'ün, filozofların toplumsal konularıyla ilgili görüşünü değerlendirirken onun fıkıhçı kimliğinin gözden uzak tutulmaması gerekir. Aslında İbn Rüşd, bu kimliğinin etkisiyle, tevarüs ettiği Aristotelesçi gelenekten ayrılarak Fârâbî'yle karşıt biçimde felsefeyi hukuku yaratan bir etkinlik olarak değil, hukukun altında bir etkinlik olarak görmektedir. Her ne kadar İbn Rüşd, bu konuyu bir tartışma alanı olarak açmasa da, söz gelimi Fârâbî'nin "millet" kavramı yerine "şeriat" kavramını sisteminin merkezine alması ve şeriatı da tamamlanmış bir hakikat sistemi olarak görmesi bakımından böyle bir sonuca ulaşmak mümkün görünmektedir.

Nitekim onun bu bakış açısının yansımaları bilimlerin sınıflandırılmasıyla ilgili görüşlerinde de görmek mümkündür. Kuşkusuz seçkin öğretilerin oluşmasında büyük ölçüde etkili olan bilimler arasındaki hiyerarşik ilişki konusunda İslâm düşüncesinde iki ana eğilimin olduğu söylenebilir: Birincisi ilk kez Harezmi tarafından ortaya konulan "İslâmî ve Arabî ilimler" ile "yabancı ilimler" şeklindeki ayırmadır ki, daha sonraki dönemlerde bu ayırım özellikle Gazzâlî'nin çalışmalarıyla "naklî ilimler" ve "aklî ilimler" kategorileriyle yerleşik hale gelecektir.²⁷ İkincisi ise felsefeyi bütün bilimlerin çatısını oluşturan, Fârâbî'nin deyişiyle "bütün bilimleri kullanan bilim, bütün sanatları kullanan sanat" olarak gören filozofların yaklaşımıdır ki bu yaklaşıma göre bilimler nazarî/teorik ve amelî/pratik olarak sınıflandırılarak buna uygun bir hiyerarşik yapı öngörülür.

Bu iki yaklaşım içinde İbn Rüşd, Aristotelesçi geleneğe uyararak bilimleri konusu ve amacına göre nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayırır ve aklî bilimleri (fizik, astronomi, mantık, matematik, tıp vb.) birer yabancı bilim olarak gören anlayışın karşısında yer alır. Bu çerçevede "nazarî bilimler" insanın irade ve eylemine değil, salt bilmeye konu olan nesnelere sırf bilme amacıyla araştırırken, amelî bilimler mutluluğa götüren bedenî ve ruhî eylemleri

26 Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, çev. Ahmet Meylani (İstanbul: Beyan Yayınları, 1991).

27 Mehmet Bayraktar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi* (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), s. 21-27.

konu edinen “fıkıh” ve “zühd ve âhret bilgisi”ni içerir.²⁸ “Siyaset felsefesi” (el-ilmü'l-medeni) ise amelî bir ilim olmakla birlikte, akıl ile vahiy arasında bir yerde durmakta, toplumsal hayatın düşünce ve davranış açısından ilkelerini belirlemektedir. Aslında bu durum şeriatın bünyesinde pratik hayatın nasıl sürdürüleceğine yönelik ilkeleri barındırmadığı anlamına gelmemektedir. Bilakis şeriat insanı gerçek mutluluğa ulaştıracak hem teorik hem de pratik bilgileri içerir. Bu anlamda İbn Rüşd'e göre, tıpkı Farabî'de olduğu gibi, felsefenin teorik ve pratik bölümlenmesiyle şeriatın bölümleri arasında cins ve amaç bakımından uyum vardır.²⁹ Bu yüzden siyaset felsefesi şeriatteki amelî yönün zamanın koşullarına göre yeniden yorumlanması açısından gerekli bir alan olarak ortaya çıkmaktadır. Böylece İbn Rüşd, ilimleri sınıflandırmasında siyaset felsefesini konumlandırırken akıl ile nakil arasında bir karşıtlığa yol açmayacak bir yaklaşım sergiler.

Şu var ki, İbn Rüşd'ün bu yaklaşımı aklın kullanım alanının metinden bağımsız olarak genişlemesini gerektirmektedir. Felsefeyi yabancı bir bilim konumundan çıkaracak olan da, aklın bu tür bir kullanımının meşruiyetini ortaya koymaktan geçecektir. Bu hususta İbn Rüşd, fıkıhta metinden hareketle bilinenden bilinmeyene geçişi meşrû gören yaklaşım gibi, “filozoflara özgü şeriat” olarak nitelediği varlıkların araştırılmasında da benzer bir yöntem geliştirmenin meşrû olduğunu ortaya koymaya çalışır. Nitekim İslâm'ın temel kaynakları kabul edilen Kur'an, sünnet ve icmâdan hareketle mâlûm olan açık naslardan değişen koşullar açısından meçhulü çıkarma üzerine kurulmuş olan fıkıh usulünde bir “fikhî kıyas” geliştirilmiş ve meşruiyeti kabul edilmiştir. Bu tür bir fikhî kıyası uygulama yeterliliği ise sözü edilen üç temel kaynak hakkında tam bir bilgiye sahip olan fakihlere verilmiştir. Dolayısıyla fakihlerin seçkinliği, temel kaynaklar üzerindeki yetkin bilgilerinden ve buna ek olarak kıyasın nasıl yapılacağına dair bilgilerinden ileri gelmektedir.

Peki, aynı ilkenin sadece dinî konularda değil de fizik, metafizik, psikoloji ve siyaset gibi dinde açıkça ilkeleri olmayan felsefî bilimlerin alanında kullanılması mümkün değil midir? İşte İbn Rüşd'ün tam olarak gerçekleştirilmeye çalıştığı amaç, İslâm düşüncesinde meşrûluk kazanmış olan fikhî kıyas gibi akli kıyasa da genel bir meşruiyet kazandırmaktır.

İbn Rüşd'ün fıkıh ile felsefe arasında kurduğu bu analogi önemlidir. Çünkü kendisinin de isabetle belirlediği üzere, fikhî kıyas ilk asırdan sonra ortaya çıkmasına karşılık bid'at olarak görülmemekle birlikte, akli kıyasa dayalı

28 İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 99-100.

29 İbn Rüşd, *ez-Zarûri fî's-siyâse: Muhtasarü Kitâbi's-siyâse li-Eflâtun*, çev. Ahmed Şehlân, şerh M. Âbid el-Câbirî (Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-vaahdeti'l-Arabiyye, 1998), s. 72-73, 144. Krş. Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, s. 46-7.

olarak ortaya çıkan felsefenin meşruiyeti her zaman sorun olmuştur. Oysa İbn Rüşd'e göre,

...Nasıl bir fıkıhçı hükümleri derinliğine anlamak (tefakkuh) emrinden çeşitli türleriyle fikhî kıyasları ve bunlardan kıyasî olanlarla kıyasî olmayanları bilip ayırt etmesi gerektiği (hükmünü) çıkarıyorsa; aynı şekilde arif kişinin de var olanlara bakma emrinden akli kıyas ve bu kıyasın türlerini bilmek gerektiği (hükmünü) çıkarması gerektiği icab eder. Zira fakih "Ey basiret sahipleri ibret alın" (el-Haşr 59/2) buyruğundan fikhî kıyasın gerektiği hükmünü çıkardığına göre, Allah'ı bilen (ârif) kişinin bundan akli kıyası bilmek gerektiği hükmünü çıkarması çok daha öncelikli ve daha uygundur.³⁰

Şu var ki burada seçkincilik düşüncesi bakımından ortaya çıkan sorun fukahanın İslâm toplumuna mensup olması iken, filozofların farklı bir toplumdan, özellikle de putperest bir toplumun üyelerinden yararlanmalarından ileri gelmektedir. İşte bu sorun bağlamında genelde İslâm filozofları, bir yandan Platon ve Aristoteles başta olmak üzere, filozofların görüşlerinin İslâm'la uyuştuğunu göstermeye çalışırken, diğer yandan da bilginin evrenselliğini vurgulamışlardır. Bu uğurda İbn Rüşd de özellikle kaynaklar itibarıyla İslâm'dan önce yaşayıp da Müslüman olmayan, fakat akli kıyas konusunda yöntem geliştiren kişilerden yararlanmanın herhangi bir sakınca içermediğini vurgular. Nitekim ona göre bıçağın işlevi kesme işidir ve kesmenin meşruluğu açısından önemli olan bıçağın kime ait olduğu değil, bu işlevini yerine getirip getirmediğidir.³¹

Toplumsal Sorunların Ortaya Çıkışında Kelâmın Etkisi ve Felsefenin Konumu

Konumuz açısından burada asıl önemli olan İbn Rüşd'ün felsefe savunusunda karşısına çıkan en önemli engelin kelâm olmasıdır. Çünkü felsefeye bir meşruiyet alanı açmak her şeyden önce onun, Endülüs düşünce dünyasında başlangıcından itibaren baskın olan Malikî mezhebinin de etkisiyle çok da itibar edilmeyen bir disiplin olarak kelâmdan farkını belirlemekle mümkün olacaktır.

Tabii ki onun bu çabasındaki en önemli etkenin, Endülüs İslâm dünyasındaki siyasî gelişimin Doğu'dakine muhalif bir biçimde gerçekleşmesinde olduğu düşünülebilir. Öyle ki Endülüs'te 755'ten itibaren emirliğin, sonra da 929'da Kurtuba Emevi hilâfetinin kurulmasıyla bir yandan fıkhîta Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerini kelâmda ise Eş'arî akidesini temel alan Bağdat Abbâsî Halifeliği'ne, diğer yandan da Şii fıkıh ve teolojisini temel alan

30 İbn Rüşd, *Faslül-makâl*, s. 67.

31 İbn Rüşd, *Faslül-makâl*, s. 69.

Mısır'daki Fâtımî Devleti'ne muhalif Müslüman bir Batı devleti ortaya çıkmış ve siyasî örgütlenmesini her iki devletten de farklı bir epistemolojik temele dayandırma ihtiyacı duymuştur. Bu epistemolojik temel ise her şeyden önce fıkhîta Mâlikî mezhebine dayalı olarak kurulmuş ve kelâma karşı olumsuz tavrıyla belirginlik kazanmıştır. Mâlikî fikhının kelâm karşısındaki bu baskınlığı, başlangıcından itibaren tüm Endülüs siyasî hayatını biçimlendirmiş; böylece kendisinden önce İbn Hazm, İbn Seb'in, İbn Tümert, İbn Bâcce, İbn Tufeyl gibi filozof ve düşünürlerde de gördüğümüz kelâma yönelik eleştirel zihniyeti İbn Rüşd de sürdürmüştür.³²

Kelâm ilmine yönelik bu eleştirel zihniyete yön veren en önemli etken ise bu alanda aklın kullanımının yol açtığı sorunlardır. Nitekim kelâm ilminin ortaya çıkışı ve gelişimi, iman konularını açıklamaya çalışırken naklî delillerin yanında aklî delillerin kullanılmasıyla biçimlenmiştir.³³ Fakat gerçekte sorun bu alanda aklî delillerin hiç de aklın ilkelerine uygun bir tarzda kullanılmamasıdır.

Öyle ki İslâm dünyasında iman konularıyla ilgili aklın yanlış kullanımından kaynaklanan kanaat farklılıkları sebebiyle ortaya çıkan mezhepler, hakikatin birliği ilkesiyle çelişecek biçimde bir bölünmüşlüğe yol açmışlar ve her biri kendi görüşlerinin biricik doğru olduğunu iddia ederek bu bölünmüşlüğü derinleştirmişlerdir. Bu sebeple İbn Rüşd, her birinin “şeriatın amacı”nı anlamada yetersiz kaldığını ve dalâlete düştüğünü iddia ettiği bu görüşlere karşı eleştirel bir tavır alarak “Şâri'in amacı”na ve bu amaca göre “insanların nasıl bir inanç taşıması gerektiği” üzerine yoğunlaşır.³⁴

İbn Rüşd'e göre şeriatın amacı bilgi ve eylem alanlarındaki hakikati öğretmektir. Bilgi alanında hakikat, Allah'ı ve diğer varlıkları, özellikle onların içinde en değerli olanları, uhrevî mutluluk ve mutsuzluğu oldukları biçimiyle bilmek; eylem alanında hakikat ise mutluluğa götüren eylemleri yapmak ve mutsuzluğa götüren eylemlerden sakınmaktır.³⁵ Ancak, böyle bir belirleme yapsa da, İbn Rüşd asıl sorunun çözümsüz kaldığının farkındadır. Asıl sorun şeriatın bu tür bilgiyi taşıyıp taşımadığı değildir. Tam tersine hakikatin ifşası olarak şeriatın, bünyesinde anlamı kapalı ve yoruma açık hükümler barındırmasıdır. Nitekim “Kutsal Kitab”ın kendisi de bunu onaylamaktadır (Âl-i İmrân 3/7). İşte tam da bu noktada İbn Rüşd'ün zihin dünyasını meşgul eden sorun, şeriatın bu şekilde zâhir ve bâtın yönlerine sahip olmakla, inananların birliğini zorlaştırmakta olup olmadığıdır.

32 Ahmet Erkol, “Felsefeden Kelama Yöntem ve İçerik Eleştirisinde İbn Rüşd'ün Kelam Karşıtlığı”, *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 1 (2009): 25-29.

33 Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 4.

34 İbn Rüşd, *Kitâbü'l-Keşf*, s. 101; İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 101-3.

35 İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 99-100.

İbn Rüşd'ün düşüncesi açısından bu sorun, bilakis, metnin (nas) kendisinden değil, kelâmcıların metne yaklaşım biçiminden kaynaklanmıştır. Gerçekte şeriat, tüm insan sınıflarına hitap eden bir söylemle hakikatin, dolayısıyla inananların birliğini teyit eder. Nitekim İbn Rüşd'e göre,

Şeriatta zâhirin ve bâtının vârid olmasının sebebi, tasdik konusunda insanların fitratının farklı, düşüncelerinin ayrı olmasıdır. Şeriatla birbiriyle çelişir gibi görünen zâhirî mânaların vârid olmasının sebebi ise ilimde yetki sahibi olanların bu ikisi (zâhir ve bâtın) arasında birleştirici bir tevîl yapmaları hususunda uyarılmalarıdır.³⁶

Hatta İbn Rüşd'e göre İslâm dünyasında yaşanan fikrî karışıklığın temelinde bu tür bir ayrıma gidilmeyip zâhir olanın tevîl edilmesi ve bu tevîllerin de fütursuzca cumhura yayılması yer alır. Böylece ortaya çıkan farklı fırkalar, görüşlerini desteklemek için şeriatın zâhirini tevîl yolunu tutup bu yorumların ilk ve gerçek şeriat (şerîatü'l-ûlâ) olduğunu ve herkesin de bunlara inanması gerektiğini, bu yoldan ayrılanların ise ya kâfir ya da bid'atçı olduğunu iddia etmişlerdir.³⁷ Bu doğrultuda neyin zâhir neyin bâtın olduğu da anlaşılabilirlikten uzak kalmıştır.

İslâm dünyasında günümüze kadar yansıyan bu sorun, temelde insanların farklı görüşlere sahip olmasından ziyade, her bir görüşün kendisini tek doğru görüş olduğunu iddia ederek, burhan yöntemine dayanmamaları sebebiyle sübjektif düzeyde kalan yorum ve görüşlerini halka yaymaları ve buna inananların da İslâm toplumunun dışında görme eğilimleriyle ilgilidir. Bu minvalde kelâm alanında ortaya çıkan mezhepler, Müslümanları kendi içlerinde ötekileştiren bir yapı oluşturmuştur.

Bu sorun karşısında İbn Rüşd'ün yaklaşımı önemli ölçüde İbn Hazm'ı hatırlatacak biçimde zâhirîdir. Kelâmcıların cedel yöntemine dayandıkları için nesnel düzeye çıkamayan yaklaşımlarına karşı olduğu kadar, sûfilerin öznel deneyimlerinin de karşısında yer alıp nesnelliği, en azından halkın kavrayış düzleminde, metnin zâhirî anlamına bağlı kalarak destekleme çabasıdır. Böylece fıkıhın toplumsal işlevinin korunmasına yönelik bir bakış açısına da sahiptir. Başka bir deyişle, İbn Rüşd'ün zâhirîliği, hukuk sisteminin yönetim ile halk kitleleri arasındaki ilişkileri nesnel düzeyde karşılayabilmesinin temel koşulu olarak ortaya çıkmaktadır.

Bununla birlikte İbn Hazm'dan farklı olarak İbn Rüşd, şeriatla bâtınî bir yönün olduğunu onaylar ve bunu felsefenin meşruiyetine temel olacak biçimde

36 İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 77-78.

37 İbn Rüşd, *Kitâbü'l-Keşf*, s. 100.

kullanır. Öyle ki, İbn Rüşd'e göre, eğer amaç tüm insanların mutluluğuyorsa, şeriatın söyleminin de insanlar arasındaki mizaç farklılığını göz önüne alarak her düzeydeki insana seslenebilir bir özellikte olması gerekir. Başka bir deyişle, şeriatın amacı herkesin mutluluğu olduğuna göre, onun gerek tasdik/onaylama gerekse tasavvur/tasarlama yöntemlerinin bütün yönlerini içermesi gerekir.³⁸ Bu noktada İbn Rüşd'ün temel aldığı düşünce, dinin genele hitap etmekle birlikte, seçkinlere yönelik birtakım söylemler de içerdiği. Aslında İbn Rüşd'ün seçkinci öğretisini yönlendiren ana sâikin bu olduğu söylenebilir. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün seçkinciliği, öncelikle Kur'an'ı anlama ve yorumlamada zâhir-bâtın ayrımıyla ilgili olarak ortaya çıkmakta ve insanların kavrayış farklılıklarını dikkate alan yöntemlerin seçimi büyük önem taşımaktadır.

Bu açıdan İbn Bâcce'den yararlanarak "hatâbî düşünceye yatkın", "cedelî düşünceye yatkın" ve "burhanî düşünceye yatkın" olmak üzere üç tür insandan söz eden İbn Rüşd'e göre gereksiz ve hatta ölçüyü kaçırdıklarında zararlı olan sınıfın, cedel yöntemini kullanan kelâmcılar olduğu açıktır.³⁹ Çünkü şeriatın zâhir olan bölümü ancak hatâbî düşünebilen cumhur için gereklidir; bâtinî bölümü ise burhanî/felsefî düşünen ve felsefeyi sanat olarak kullanan felsefeciler için gereklidir. Bâtinî bölüm hakkında cumhurun yapması gereken şey, onları zâhirine hamledip tevilden kaçınmaktır.⁴⁰ Cedel yöntemini kullanan kelâmcıların yolu ise hem cumhurun hem de felsefecilerin yoluyla çelişir. Çünkü onlar şeriatı ne cumhur gibi zâhirine hamlederler ne de burhan yöntemini kullanabilecek yeterliliğe sahiptirler.⁴¹

Filozoflara Özgü Şeriat

Sorunun ne derece karmaşıklaştığı açıktır. İbn Rüşd bir yandan metnin zâhirî anlamına ve fıkın toplumsal gerekliliğine sadık kalırken, diğer yandan da şeriatın sadece filozofların kavrayışına hitap eden bâtinî bir anlamı olduğunu savunmaktadır. Aslında bu bâtinî anlam, İbn Rüşd'e göre, yukarıda belirttiğimiz "ihtirâ" delilinden ya da var olanlara akıl ile bakmaktan başka bir şey değildir.⁴²

38 İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 101.

39 İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 104-5; Krş. İbn Bâcce, "Tedbirü'l-mütevahhid", haz. Macid Fahri, *Resâil-ü İbn Bâcce el-İlâhiyye* (Beyrut: Dârü'n-nehârli'n-neşr, 1991), s. 79-80; İbn Bâcce, "İttisâlül'akl bi'l-insan", haz. Macid Fahri, *Resâil-ü İbn Bâcce el-İlâhiyye* (Beyrut: Dârü'n-nehâr li'n-neşr, 1991), s. 165-67.

40 İbn Rüşd, *Kitâbü'l-Keşf*, s. 99.

41 İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 110-11.

42 Bu konuda İbn Rüşd şu âyetleri referans olarak gösterir: "Ey basiret sahipleri ibret alın" (el-Haşr 59/2); "Göklerin ve yerin melekûtuna ve Allah'ın yarattığı şeylere bakmazlar mı?" (el-A'râf 7/184); "Biz böylece İbrâhim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteririz"

Fakat, Allah'ı bilmek için filozoflara özgü olan bu yolun hareket noktası Kur'an değil, kişinin doğa ve var olanlar üzerine düşünmesi, araştırma yapmasıdır. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün Aristoteles'in *Metafizik*'ine yazdığı uzun şerhin başında kullandığı "filozoflara özgü şeriat" sözü, onun bu konudaki görüşünün doğru anlaşılması bakımından anahtar niteliktedir. "Filozoflara özgü şeriat, bütün varlıkların araştırılmasından ibarettir."⁴³

İlginç olduğu kadar bir anda bakışımızı Kur'an metninden varlık ve doğa araştırmalarına yönelten bu tanım, burhan yönteminin temelde naslardan hareket etmediğini ortaya koymaktadır. Açıkçası İbn Rüşd burhan yöntemini, öncül olarak naslardan hareketle sonuca ulaşan kelâmcıların cedel yönteminden ayırmaktadır. Bu bakımdan kelâmcılara özgü bir yöntem olan cedel ile filozoflara özgü bir yöntem olan burhan arasındaki metodolojik ayrılık, İbn Rüşd'ün düşünce düzleminde felsefe ile kelâmı birbirinden ayırmada bir temel teşkil eder. Bu ayrılığı şu şekilde özetleyebiliriz:

Öncelikle cedel yönteminde doğruluğu önceden kabul edilmiş bir sonuç önermesinin doğruluğunu kabul ettirmek amacıyla meşhur ya da yaygın olarak kabul edilen öncüllerin hazırlanması söz konusudur. Burhan yönteminde ise zorunlu ve kendiliğinden açık önermelerden yola çıkarak kesin bilgiye ulaşmak amaçlanır.⁴⁴ Buna göre her ikisi de kıyası kullanmakla birlikte, cedel ile burhan arasındaki ayrım, kıyasta kullanılan öncüllerin niteliğinden kaynaklanmaktadır. Nitekim tasdik ya da tasavvur türünden olsun her bilginin oluşması, kendisini önceleyen öncülleri gerektirir.⁴⁵ Cedel, mümkün öncüllerden, başka bir deyişle yaygın olarak doğru olduğu kabul edilen öncüllerden yola çıkarak yapılan kıyastır. Burhan ise doğruluğu ispata gerek olmayan, kendiliğinden ve zorunlu olarak doğru olan öncüllerden yola çıkarak yapılan kıyastır.⁴⁶

O halde felsefe, kutsal metne bağlı yani Kur'an'dan hareket eden bir etkinlik değildir. Felsefi düşüncenin yöntemi olan burhanda kullanılan öncüller de, kaynağını Kutsal Kitap'tan alan sonuç önermelerinin doğruluğunu ispatlamak

(el-En'âm 6/75); "Bakmazlar mı deveye nasıl yaratılmıştır? Göğe nasıl yükseltilmiştir" (el-Gâşiye 88/17-18); "Onlar göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler" (Âl-i İmrân 3/191).

43 İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-tabîa*, haz. Maurice Bouyges (Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1991), I, 10.

44 İbn Rüşd, *Telhîsu mantıkî Aristo-Telhîsü'l-cedel*, haz. Cîrâr Cihâmî (Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübnânî, 1992), s. 625.

45 Mehmet Birgül, *İbn Rüşd'de Burhan* (doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), s. 104-15.

46 İbn Rüşd, *Telhîsu mantıkî Aristo-Telhîsü'l-cedel*, s. 513; İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân li-Aristo-Telhîsu'l-Burhân*, haz. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: el-Meclisü'l-vatanî li's-sekâfe ve'l-fünûn ve'l-edeb, 1984), s. 182.

için kullanılan öncüller değildir. Tam tersine burhan, “Bir şeyin, doğal olarak bilinen durumlardan olan var oluş sebebi ile birlikte varlıkta nasılsa öylece bilgisini veren kesin kıyastır.”⁴⁷ Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre burhanda kullanılan öncüller, Aristotelesçi anlamda, insan aklının doğadan çıkarsadığı salt akli bilgilerdir.

Şu var ki bu durum din ile felsefenin birbirinden ayrıldığı, dinin uhrevî felsefenin ise dünyevî bir araştırma içerdiği anlamına gelmemektedir. Filozofların yolu olan doğa araştırmaları neticede dinsel hakikatten bağımsız değildir ki, bunun en önemli yansımasını İbn Rüşd'ün ölümsüzlükle ilgili görüşlerinde bulmak mümkündür.

Ölümsüzlük Anlayışı Bakımından Seçkincilik

Kuşkusuz Avrupa düşüncesinde gelişim gösteren dünyevî ve semavî olmak üzere iki lider öngören siyaset anlayışı, tüm İslâm filozoflarına olduğu kadar, İbn Rüşd'e de yabancısıdır. Nitekim İbn Rüşd'ün felsefesi açısından bu tür bir çifte hakikat teorisi inşa etmek ve dünya hayatı ile ölümden sonraki hayat arasında bu tarz bir ayırım yapmak mümkün görünmemektedir. Bu konuda İbn Rüşd'ün seçkincilik öğretisinin bir yansıması olarak ölümsüzlük anlayışını ele almak yeterli olacaktır. Nitekim ölümsüzlük problemi, insanda maddenin sınırlarını aşan bir yetinin olup olmadığı ve bu yetinin hangi anlamda insana ölümsüzlük kazandıracığıyla ilgili olarak Aristoteles'de var olan sorunun İslâm kültür evreninde siyaset felsefesiyle de ilişkilendirilerek Fârâbî'den İbn Rüşd'e kadar önemli bir tartışma alanı oluşturmuş ve İslâm seçkinci öğretilerinin kurulmasında kilit taşı işlevi görmüştür.

Aristoteles'e göre insana özgü var oluş akli hayatta mümkün olduğuna göre, ona tanrısallık ve ölümsüzlük kazandıracak olan etkinlik de teori etkinliğinden başka bir şey değildir.⁴⁸ Tek bir birey için istenen bu amacın bir toplumun bütünü için gerçekleşmesi ise daha üstün ve tanrısal bir şeydir.⁴⁹ Dolayısıyla akıl etkinliği bu dünyada kazanılacak bir durumdur ve kişinin ölümden sonra var oluşunu sürdürmesi tamamen buna bağlıdır. Ayrıca filozofun bir görevi de Platoncu anlamda mağaraya dönerek insanı ölümsüz kılacak olan akıl etkinliğine toplumun bütününe olabildiğince katılması için elinden geleni yapmaktır. Böylece insana özgü olan var oluş biçiminin bu dünyanın sınırlarını aşıp ölümden sonra da sürmesi için bu dünyada nasıl yaşanması

47 İbn Rüşd, *Telhisu mantıki Aristo-Telhisu'l-Burhân*, s. 373.

48 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınları, 1998), 1141a, 1178b.

49 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094b.

gerektiği sorunu bireyin sınırlarını aşarak topluma uzanır. Çünkü insan bir akıl varlığı olduğu ölçüde toplumsal bir varlıktır.

O halde sorun felsefeden ve teorik hayattan yoksun olan toplum genelinin bu tür bir ölümsüzlüğe nasıl ulaşacağıyla ilgili siyasal bir soruna dönüşür. İnsan toplumsal bir canlı, toplumsal örgütlenmenin amacı da sadece bir kesimin değil, bütün toplumun mutluluğu olduğuna göre ve mutluluk da insanî var oluşun yetkinliğini ve sürekliliğini ifade ettiğine göre, seçkinler ile halk arasındaki ayrımın ölümsüzlük bakımından da asgari düzeye indirilmesi gerekir.

Sorunu bu noktada ele alan Fârâbî, ölümsüzlük anlayışına temel teşkil eden bir akıl öğretisi geliştirir. Ona göre insan akli, semavî akılların sonuncusu olan faal akılla birleşmek ve böylece müstefat akıl basamağına ulaşmakla gerçek mutluluğa ve ölümsüzlüğe kavuşmuş olur.⁵⁰ Bu tür bir insanlık basamağına ulaşan kişi felsefi hakikatin mütehayyel ifadesi olan “mille aracılığı” ile de toplum geneline bu tür bir mutluluktan ve ölümsüzlükten pay alma imkânı sunar. Nitekim Fârâbî’ye göre siyaset, mutluluğa ya da ölümsüzlüğe ulaştıracak insana özgü şeylerin topluma yayılması anlamına gelir.⁵¹ Başka bir deyişle Fârâbî, sadece müstefat akıl düzeyine gelen kişilerin mutluluk ve ölümsüzlüğe ulaşacağını söylemez. Onun yönetimine katılan ve gücü ölçüsünde var oluş düzeyine uygun erdemi edinen kişilerin de daha alt düzey mutluluklara ulaşacaklarını belirtir.⁵² Ancak bu durum erdemli devlet için geçerlidir. Buna karşın burada insana özgü olan akıl hayatının dışında “Başka amaçlar için yaşayan ya da en yüksek mutluluğa yönlendirilmemiş erdemsiz devletlerde yaşayanların durumu nedir?” sorusu gündeme gelmektedir. Fârâbî bu konuda kendisinden sonra İbn Rüşd’e kadar önemli tartışmalara neden olacak bir yaklaşım sergileyerek akıl hayatına yönelmeyen (erdemli devletin mensubu olmayan) kimselerin maddeden bağımsız bir yetkinlik kazanmayacağı için maddî düzeyde kalıp maddenin yok olmasıyla da yok olacağını ileri sürer.⁵³ Bu durumda Fârâbî’ye göre insanî düzlemdeki seçkinleşme aklın yetkinleşmesiyle ilgili bir problemdir. Bununla birlikte bu tür bir yetkinliğe ulaşamayan insanlar için, müstefat akıl düzeyine gelen filozofun yönetimine uymakla, daha alt düzeyde de olsa, var oluşunu sürdürme ve mutluluk imkânı söz konusudur.

50 Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, haz. Maurice Bouyges (Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1986), s. 27-29.

51 Fârâbî, *Kitâbü Tahsilîs-saâde*, s. 119.

52 Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect* (New York: Oxford University Press, 1992), s. 56.

53 Fârâbî, *Kitâbü Ârâi ehlî'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 142-44; Fârâbî, *Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye*, s. 83.

Bu konuda İbn Rüşd, Fârâbî'nin görüşlerini sürdürerek insanın pratik sanatlar olmaksızın bu dünyadaki varlığını sürdürmesi mümkün olmadığı gibi, bu var oluşunun sürekliliği için, onun türsel ayrımı olan akıl aracılığıyla teorik erdemleri kazanması ve bunları ahlâkî erdemlerle tamamlaması gerektiğini ileri sürer. İbn Rüşd'ün filozofların yaklaşımı olarak nitelediği bu eğilimin temelinde, insanın insan olarak var oluşu ve kendine özgü mutluluğa ulaşması için nasıl yönetilmesi gerektiğiyle ilgili düşünce yer alır. Bu ise insanın ahlâkî erdemleri, teorik erdemleri ve pratik sanatları elde etmesiyle ilgili, açıkçası dünyevî ve semavî olmak üzere iki farklı yönetim söz konusu edilmeksizin bu dünyada kazanılacak bir durumdur.⁵⁴ Ancak bu tür bir kazanımın, filozoflar da dâhil olmak üzere, bütün insanlar için ortak temeli İbn Rüşd'e göre şeriat, yani dindir. Fıkıhçı kimliğinin etkisiyle erdemlerin ilkesinin şeriat olduğunu ileri süren İbn Rüşd, şer'î erdemlerle yetişen bir insanın kesinlikle erdemli olacağını ifade eder. Hatta şer'î erdemlere göre davranmak, insan için, sadece insan olması bakımından değil, bilgili insan olması bakımından da zorunludur. Bu yüzden her insanın şeriatın ilkelerini kabul etmesi, onlara uyması ve onları yasa olarak koyanı izlemesi gerekir. Bu ilkeleri reddetmek, onlar hakkında tartışmaya girişmek insanî var oluş için anlamsız ve boştur.⁵⁵

Böylece İbn Rüşd insanın, beden ölümünden sonra varlığının devam etmesi için bu dünyada ona mutluluk kazandıracak erdemli eylemleri yapması gerektiğini ve bu eylemlerin ilkesinin de şeriat olduğunu ifade ederek ölümsüzlük düşüncesi açısından seçkinler ile halk arasındaki ayrımı asgari düzeye indirir.

Bunun yanı sıra, tüm insanların bu ortak temelle yetinmesi beklenemez. Bilakis insanın var oluş amacı, sahip olduğu akıl yetisini kullanarak nazarî ve amelî yetkinliğe ulaşmaktır. Bu tür bir yetkinliği ise, kendisinden önceki Meşşâî geleneğe uyarak "faal akılla ittisal" olarak belirleyen İbn Rüşd'e göre "ittisal"ın yolu da öğrenim ve teorik incelemedir. Maddeden soyutlanmış suretlerden öte bir şey olmayan insan aklının faal akılla ittisali, var olan nesnelere düzen ve tertibini kavramaktan geçer.⁵⁶ Bu ise insanın her şeyden önce doğal yetenek ve kapasitesinin yanı sıra doğru yöntem, temel bilgi ve malzeme, yetkin ve yeterli bir öğretici, ayrıca nefsânî arzu ve eğilimleri kontrol edebilecek bir irade gücüne sahip olmasını gerektirir.⁵⁷

Bu durumda insanın var oluş amacına ulaşmasıyla ilgili olarak bir yanda şeriatın emrettiklerini uygulamak, diğer yanda ise doğa ve varlık araştırmalarıyla

54 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 554-55.

55 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 510.

56 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 364-65.

57 Sarıoğlu, *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, s. 131.

insan aklını teorik yetkinliğe ulaştırmak arasında bir seçim mi gerekmektedir? İbn Rüşd bunun bir seçim konusu olmadığını, bilakis seçkinci öğretisine temel olacak şekilde bir yetkinlik düzeyi sorunu olduğunu ortaya koymaya çalışır. Açıkçası teorik yetkinliği elde etmek için gerekli olan doğal donanım herkeste aynı olmadığı gibi, bakış açısındaki yetersizlik, arzularına yenik düşme ya da ona yol gösterecek bir öğreticiden yoksun olma gibi sebeplerden dolayı insanlar farklılaşmaktadır.⁵⁸ Dolayısıyla ölümsüzlük, nefsin maddesel bağlantılarının ötesine geçerek heyûlânî aklın yetkinleşmesine bağlıdır ki bunun da temeli şeriat, ileri bir adımı ise teorik araştırmalardır. Böylece İbn Rüşd, heyûlânî aklın yetkinleşmesi ve faal akılla birleşmesiyle tümel suretlerin dünyasına karışıp ölümsüzleşebileceğini savunur.⁵⁹ Bu görüşüyle İbn Rüşd'ün mutluluğu Aristotelesçi anlamda ma'kulâtın herhangi bir engel olmaksızın ebedî bir biçimde düşünülmesi olarak gören İbn Sina'ya yaklaştığı da söylenebilir.⁶⁰

Felsefe ve Din Arasındaki Uyumun Seçkincilik Öğretisi Bakımından Değeri

Yukarıdaki düşünceden hareketle İbn Rüşd'ün nihaî mutluluğa ulaşma açısından felsefe ile din arasında bir ayırım yapmadığını belirlemek mümkündür. Bu durumun en önemli sonucu, dinî söylem ile felsefî söylem arasındaki tek ve en önemli farkın hakikatin anlatılmasında kullanılan yöntemle ilgili olduğudur. İbn Rüşd'e göre felsefe salt akla dayalı burhan yöntemini kullanır; şeriat ise hem aklî hem mütehayyel hem de duyusal bilgilerin oluşturduğu bir içeriğe sahiptir. Dolayısıyla şeriat, bütün insanların ortak kavrayışına uygun bir söyleme sahipken, felsefenin sadece seçkinlerin kavrayışına uygun bir söylemi vardır. Bu bakımdan İbn Rüşd, Ebû Bekir er-Râzî'den beri önemli bir tartışma alanı oluşturan dinin ne ölçüde gerekli olduğu sorununun Meşşâî gelenek içindeki çözümüne katılır:

Filozoflara göre şeriatlar tüm insanları ortak bir yöntemle hikmete yönettikleri için gereklidir. Çünkü felsefe yalnızca hikmeti öğrenmeye yatkın olan bazı akıllı kimseleri mutluluğun bilgisine yöneltilir. Şeriatlar ise genel olarak halkı eğitmeyi amaçlar. Bunun yanı sıra filozoflara özgü şeyleri gözetmeyen hiçbir şeriat da yoktur.⁶¹

58 İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 72-73.

59 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. İbn Rüşd, "Faal Akıl Cisimle İç İçte Bulunan Heyulani Akılla İttisal Eder mi?" (çev. Hüseyin Sarıoğlu), *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), s. 495-500.

60 Dimitri Gutas, "İbn Sina: Akli Nefsin Metafiziği", *İbn Sina'nın Mirası*, çev. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), s. 37-38.

61 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 555.

İşte bu noktada İbn Rüşd, aklın yetersiz olduğu durumlarda da bütün insan sınıflarının Allah'ın bir rahmeti olarak vahye başvurmasının zorunluluğuna dikkat çeker. Öyle ki salt akla dayalı kesinlik bildiren öncüller dahi tahayyül yetisinin yardımı olduğunda, daha güçlü bir onaylamaya konu olur.⁶²

İbn Rüşd'ün bu konudaki görüşleri özellikle Spinoza'nın Kutsal Kitab'ın dili ile ilgili görüşlerinde yankısını bulacaktır. Şu farkla ki Spinoza, Kutsal Kitab'ın amacının itaat olduğunu ve bu amacı aşan herhangi bir dili olmadığını ileri sürerken, filozoflar için Kutsal Kitap dışında okunması gereken kitabın doğa olduğunu düşünür. Ona göre Kutsal Kitap'ta bir ortak dil vardır ve bu ortak dil insanların tahayyül yetilerine seslenerek itaati emreder.⁶³ Oysa İbn Rüşd'e göre Kutsal Kitap'ta bu ortak dili de aşan, başka bir deyişle sadece erbabına açık olan bir anlam alanı daha vardır. Öyle ki Kutsal Kitab'ın zâhirî yönü avamın, yani toplum genelinin anlayışına; bâtinî yönü ise havassın, yani seçkinlerin anlayışına açıktır.

Öyleyse İbn Rüşd'ün *Metafizik* şerhinin başında sözünü ettiği “filozoflara özgü şeriatın (felsefe) halka özgü şeriat”la çatışması ve bu ikisi arasında bir çelişkinin olması mümkün değildir. Bu ikisi arasında amaç ve içerik bakımından hiçbir fark yoktur. Özce söylemek gerekirse, felsefe ile şeriat arasındaki ayrım, muhatapların anlayış farklılığından kaynaklanmaktadır. Halka özgü şeriat vahye dayanmakla birlikte, akıl da onunla birleşmiştir. Salt akla dayalı bir şeriatın ise hem akla hem de vahye dayalı şeriattan daha eksik olduğunu kabul etmek gerekir.⁶⁴ Bunun anlamı, din ve felsefenin aynı hakikati ifade etmesidir. Dolayısıyla yukarıda sözü edilen felsefe ile kelâm arasındaki ayrılığı felsefe ile din arasında bir ayrılığa yol açacak biçimde yorumlamak tamamen Batı düşüncesine özgü bir durumdur. Bilakis İbn Rüşd açısından hakikatin ifşası olarak burhan yöntemine dayalı felsefe zaten dinde mündemiçtir.

İbn Rüşd'ün felsefenin fık'hî açıdan meşruiyetini ortaya koyma çabası da bu yönde gelişir. Elbette İbn Rüşd din ile felsefe arasındaki söylem farklılığını onaylamakla birlikte, tevil öğretisine yol açacak biçimde dinî söylemde felsefi bir içerik olduğunu kabul eder. Bu açıdan İbn Rüşd'ün Muhammed Âbid el-Câbirî'nin iddia ettiği gibi, felsefe ile dini tamamen birbirinden ayırdığını söylemek zordur.⁶⁵ İbn Rüşd hakkında böyle bir sonuç, ancak Spinoza'dan hareketle bir İbn Rüşd okumasından elde edilebilir. Tam tersine İbn Rüşd

62 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 302.

63 Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bâli Akal – Reyda Ergün (Ankara: Dost Yayınları, 2010), s. 207-12.

64 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 556.

65 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), s. 276.

fıkıh ve kelâm karşısında yabancı bir konumda kalmış olan felsefeye meşrû alan açmak için felsefeyi dinî söylemin bir parçası haline getirmeye çalışır. Burada felsefeden kasıt ise genel anlamda burhan, özel anlamda ise yaratıcıya delâleti bakımından var olanları bilmektir. İbn Rüşd bu bağlamda Kur'an'dan çeşitli âyetleri referans göstererek var olanlara akli bir biçimde bakmanın dinî açıdan vâcip olduğunu ifade eder. Ona göre var olanlara akıl ile bakma yöntemi kıyas, kıyasın en yetkini ise burhandır.⁶⁶ Buradan hareketle İbn Rüşd'ün sadece burhana dayalı felsefe için dinî uygunluk gördüğü söylenebilir.

Bu şeriat hak olduğuna ve hakkı bilmeye sevk eden bakışa (nazar) ve değerlendirmeye davet ettiğine göre; biz Müslümanlar topluluğu kesin olarak biliriz ki, burhanî nazar, şeriatın getirmiş olduğuna aykırı (neticelere) götürmez. Çünkü hakikat hakikate ters düşmez, aksine uygun olur ve onun lehine şahitlik eder.⁶⁷

Böylece İbn Rüşd felsefeyi burhanla özdeşleştirerek şeriatı da burhanî yöntemi içerecek biçimde hakikatin en genel ifadesi olarak görerek hakikatin birliği ilkesine sadık kalır.

Bu bağlamda İbn Rüşd ile Fârâbî'nin felsefe ile din arasında kurmaya çalıştığı birlik, Aristoteles'teki kökenleri bakımından karşılaştırılacak olursa, Fârâbî'nin yaklaşımının Aristoteles'in *Metafizik*'in *Lamba* kitabında sözünü ettiği duruma, İbn Rüşd'ün yaklaşımının ise *Metafizik*'in *II. Kitab*'ında sözünü ettiği duruma yakın olduğu görülebilir. O halde burada iki farklı Aristoteles okumasıyla karşılaşmaktayız. Fârâbî'nin etkisinde kaldığı Aristoteles metni şudur:

En uzak atalarımızdan kalan ve bir efsane şeklinde daha sonraki kuşaklara aktarılmış olan bir gelenek bize ilk tözlerin tanrılar olduklarını ve tanrısal olanın tüm doğayı içine aldığını söylemektedir. Bu geleneğin tüm geri kalan kısmı, daha sonra efsane biçimi altında kitleleri ikna etmek ve yasalara ve kamu çıkarına hizmet etmek amacıyla eklenmiştir...⁶⁸

Burada söz konusu edilen durum felsefe geleneğine, insanların kavrayış gücüne göre sonradan eklenen bölümün işlev açısından kitleleri ikna etmeye ve itaate yönelik olmasıdır.

Felsefenin dinden önce geldiğine ilişkin bu bakış açısından farklı olarak İbn Rüşd tamamlanmış bir hakikat sistemi olarak dinin bütünlüğü üzerine

66 İbn Rüşd, *Faslül-makâl*, s. 65.

67 İbn Rüşd, *Faslül-makâl*, s. 75.

68 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1993), II, 1074b 1-5.

odaklanır ve öncelik–sonralık ilişkisi kurmaksızın aynı şeriat içinde zâhiri yönün halka özgü, bâtinî yönün ise filozoflara özgü bir söylem teşkil ettiğini ortaya koymaya çalışır. Yine Aristoteles'e gönderme yapacak olursak İbn Rüşd'ün etkisinde kaldığı bölüm ise şudur:

Derslerin dinleyici üzerinde meydana getirdiği etki, onun alışkanlıklarına bağlıdır. Çünkü hepimiz alışık olduğumuz dili isteriz ve ona aykırı düşen şeyler, alışık olmadığımız şeyler olduklarından, bize yabancı ve anlaşılmaz görünürler. Çünkü anlaşılır olan alışık olunandır. Alışkanlığın ne kadar güçlü olduğunu yasalar gösterir; onlarda masallar ve çocukça şeyler, alışkanlıktan dolayı, kendilerine ilişkin doğrunun bilgisinden daha büyük bir güce sahiptirler. Böylelikle bazı insanlar sadece matematiksel bir dil kullanan kişiyi dinlerler; diğer bazılarıysa yalnızca örnekler isterler. Başka bazıları bir şairin tanık olarak zikredilmesini beklerler. Bazıları her şeyin kesin olarak kanıtlanmasını istedikleri halde başka bazıları ister akıl yürütme zincirlerini takip etme yeteneğine sahip olmalarından, isterse bunu gereksiz ve aşırı incelikler olarak görmelerinden dolayı, kesinlik ve titizlikten sıkılırlar.⁶⁹

Öyle görünüyor ki bu durum insanların doğal güç ve yetenekleriyle de alâkalı olarak insanların kavrama yetilerine hitap etmekle ilgilidir. “Nitekim marangoz ve geometrici dik açığı farklı biçimde ararlar. İlki yalnızca işi için yararlı olduğu kadarıyla ona bakar, ötekisi ise onun ne olduğunu ya da özelliğinin ne olduğunu arar; çünkü hakikat olanı seyredir.”⁷⁰ Öyleyse seçkinler ile halk arasındaki ayrımın da hakikatin hakikat olarak seyredilmesi ya da onun işe yararlılığı bakımından istenmesiyle ilgili olduğu düşünülebilir.

Felsefenin Siyasal İşlevi

Yukarıdaki açıklamalar ışığında Fârâbî ile İbn Rüşd arasındaki temel ayrılığın, Fârâbî'nin felsefe ile din arasında kurduğu tarihsel ilişkide olduğu söylenebilir. Fârâbî her dinî söylemin bağlı olduğu bir felsefî düzey bulunduğunu ve buna göre toplumların farklılaştığını, hak dinin de burhana dayalı felsefenin halkın anlayabileceği bir düzeydeki mütehayyel ifadesi olduğunu düşünürken, İbn Rüşd hak din olarak şeriatın –filozoflar da dâhil olmak üzere– bütün insanların kavrayışına yönelik bir söylem taşıdığını kabul eder. Başka bir deyişle İbn Rüşd'ün düşüncesi açısından felsefe dini değil, bilakis din –felsefe de dâhil– tüm insan etkinliklerini önceler.

69 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1985), I, 995a 1-10.

70 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1098a 28-33.

Şu var ki ister Fârâbîci tarzda ister İbn Rüşdcü tarzda yorumlansın, felsefe ile din arasındaki ilişki sorunu, aslında tam anlamıyla çözülmüş olmamaktadır. Çünkü ilâhî bir bildirim olan vahiy ile varlıkların araştırılması demek olan felsefi hakikatin zâhirde çatışması hiç de uzak bir ihtimal değildir. Nitekim eski Yunan'da Thales'ten itibaren "mitos" ile "logos" arasındaki çatışmanın Sokrates'in idamıyla doruk noktasına çıktığı ve gerek Hıristiyan Batı'da gerekse İslâm dünyasında çeşitli örnekleriyle açık bir biçimde yaşandığı, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın önerisinin ise çatışmayı ortadan kaldırmak bir yana, Gazzâlî'nin eleştirileriyle birlikte daha da karmaşıklaştırdığı görülebilir.

Bu bağlamda İbn Tufeyl'e dönecek olursak, onun felsefeyi toplumsal hayatın dışına, kendi adasına taşıma girişiminin de en azından Aristotelesçi gelenek bağlamında insanın toplumsal doğasına sadık kalmadığı için yeterli olduğu söylenemez. Nitekim Hay b. Yakzân'ın vahiyden bağımsız olarak sırf kendi aklıyla doğayı ve var olanları gözlemlemesinden elde ettiği hakikat, Absal ile birlikte gittiği Salaman'ın ülkesindeki dinî gelenekle hiçbir şekilde çatışmaz.⁷¹ Şu var ki, epistemolojik düzeydeki bu birliğin siyasal düzlemde karşılığı yoktur. İbn Tufeyl'e göre tek hakikati dinî hakikat ve onun literal okunması olarak gören kitleler karşısında felsefe kendi adasına çekilmek zorunda kalmaktadır. İbn Tufeyl'e göre felsefe kitleleri aydınlatmada yeterli güce sahip değildir; daha doğrusu kitleler felsefi hakikati anlama yeterliliğine sahip değildir.

İşte bu noktada İbn Rüşd ileri bir adım atar ve felsefeyi geri çekilmek zorunda bırakmaz. Eğer böyle bir çatışmaya rastlanıyorsa bu durum tümüyle zâhirî boyuttur; dolayısıyla şeriatın burhan yoluyla tevil edilmesi gerekir. Böylece İbn Rüşd, zâhirî çatışmayı bâtınî bir uyuma dönüştürecek şekilde bir tevil öğretisi geliştirir. Öyle ki burada çelişkinin nedeni halkın anlama gücünün yetersizliğinden dolayı şeriatteki burhanî hakikatin cedeli ya da hatâbî bir söylemle perdelenmiş olmasıdır. İşte İbn Rüşd'ü özgün kılan bu tevil öğretisi, çatışmayı ortadan kaldırmak için yine filozofa başvurmak gerektiğine dikkat çeker. Öyle ki filozof şeriatın zâhirinin ötesine geçerek bâtınına yönelecek ve çelişik gibi olan durumu ortadan kaldıracaktır.⁷²

Kuşkusuz halka özgü şeriat teorik bilimleri içermez; ancak teorik bilimler tarafından ortaya konulan burhanî hakikate tam olarak uygun olduğuna göre, şeriatın bu yönde yorumlanması/tevil edilmesi gerekecektir. Hakikate ulaşmanın biricik yolu, burhan yöntemi olduğuna göre, bu görev sadece burhan yönteminin bilgisine sahip olan filozofa aittir.⁷³ Hatta İbn Rüşd bununla

71 İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzân*, haz. Albert Nasrî Nâdir (Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1996), s. 97.

72 İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 103, 114.

73 Richard C. Taylor, "Truth Does Not Contradict Truth: Averroes and the Unity of Truth", *Topoi*, 19 (2000): 10.

da yetinmeyerek bizzat şeriatın kendisinde zâhirde birbiriyle çelişen öğeler arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırma işini de gerçek ilim ehli olarak gördüğü filozoflara yükler.⁷⁴ Buradan hareketle denilebilir ki İbn Rüşd hakikatin birliğini bir ilke olarak alıp akıl ile vahiy arasındaki uyumu şer'î nasların felsefi teviliyle sağlama yoluna gider. Dolayısıyla tevil, cedeli ve hatâbî söylemin ardındaki burhanî hakikati açığa çıkarmak demektir.

Bu açıdan İbn Rüşd'ün tevil öğretisinin, Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ* adlı eserinde ortaya koyduğu tevil anlayışıyla karşıtlık içerdiği söylenebilir. Gazzâlî akıl ile vahiy arasında bir çatışma olduğunda, metnin akıl üzerine üstünlüğünü ve onda akli aşan bir içerik olduğunu savunurken, İbn Rüşd böylesi bir durumda metinde bâtinî bir anlam aranması gerektiğini ve bunun da ancak filozoflar tarafından açığa çıkarılabileceğini savunur.⁷⁵

Diğer yandan dinî metinleri tevil etme işlevinin de felsefeye özgü kılınmasının sebebi, aklın en yetkin kullanımı olan burhan yöntemini kullanmasıdır. Nitekim İbn Rüşd, Kur'an'daki anlamı gizli olan âyetlerin yoruma ihtiyaç duyduğunu ifade ettikten sonra bu tür bir yorum ihtiyacının kelâm ilmiyle giderilebileceğine yönelik cevaba karşı, kelâmcıların kullandığı yöntemlerin kesinlik içermediğini ve doğru anlamın ancak burhan ile açığa çıkabileceğini düşünür. Böylece İbn Rüşd'de felsefenin anlamı genişleyerek kelâm ilmine alternatif bir bilgi sistemi olarak ortaya çıkar. Filozoflara özgü şeriat yani doğa ve varlık araştırması, şeriatı yorumlayan felsefeyle bütünleşerek yeni bir bilimsel düzey oluşturur. Bu açıdan İbn Rüşd'de hem Gazzâlî'den hem de Fârâbî'den farklı olarak felsefeyi dine katma, böylece akıl ve imanı din çatısı altında birleştirme eğilimini görürüz.⁷⁶

Şunu da belirtmek gerekir ki, en önemli etkisi Yahudi filozofu Maimonides'de görülebilecek olan bu tavır, yaklaşık dört yüzyıl sonra Spinoza tarafından ağır bir eleştiriye uğrar. Nitekim Kutsal Kitab'ın anlamının, ancak Kutsal Kitab'ın kendisinden çıkarılabileceğini düşünen Spinoza'ya göre eğer bu tavır doğru olsaydı, burhan yönteminden habersiz olan ve bunlarla uğraşacak durumda olmayan yığınlar, Kutsal Kitap konusunda salt felsefe yapanların otorite ve tanıklıkları dışında hiçbir şeyi kabul edemeyecekti. Dolayısıyla filozofların Kutsal Kitab'ı yorumlarken yanılamayacaklarını varsaymak gerekecekti. Bu da gerçek anlamda yeni bir Kilise otoritesinin ya da yeni bir rahipler sınıfının veya yeni bir papalığın ortaya çıkmasına neden olacaktı.⁷⁷

74 İbn Rüşd, *Faslül-makâl*, s. 77-78.

75 Iysa A. Bello, *The Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy* (Leiden: Brill, 1989), s. 68.

76 Joseph A. Buijs, "Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes, and Aquinas", *Medieval Encounters*, 8 (2002): 168.

77 Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 150-51.

Ancak Spinoza'nın Maimonides'e getirdiği eleştiri ötesinde İbn Rüşd'ün düşüncesinin bu durumu aşan bir yönü olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Rüşd'e göre, dinin bu felsefi yorumu kendi içinde kapalı kalmak durumundadır. Başka bir deyişle, Kutsal Kitab'ın yorumlanması gereken yerlerinde, bunu ancak burhan yöntemini kullanabilecek bir fikrî yetkinliğe sahip olan filozofları yetkili ve yeterli gören İbn Rüşd bir ruhban sınıfının oluşmasına izin vermeyecek şekilde cumhurun bunları zâhiriyle anlaması gerektiğini vurgular.⁷⁸ Açıkçası filozoflar bu yorumları halka açmamalıdır. Şâri'in amacı tüm toplumun mutluluğu olduğuna göre, cumhurun da zâhirin gerektirdiği bir inanç ile yetinmesi uygundur. Şu halde İbn Rüşd'ün en önemli kaygısı filozofların bir ruhban sınıfı olmadığını vurgulayarak hakikati hakikat olarak algılayamayacak, dolayısıyla tevili anlamayacak olan halk genelinin mutluluğunu etkilememektir. Nitekim İslâm tarihine de bu açıdan yaklaşan İbn Rüşd, İslâm dünyasında birliğin bozulup yerini mezhepler arasında çatışmanın almasını tevillerin halk yığınlarına hitap eden kitaplarda belirtilmiş olmasına bağlar.⁷⁹

Böylece İbn Rüşd felsefenin –ve dolayısıyla Kutsal Kitab'ın felsefi yorumunun– halka açılmaması gerektiğine yönelik kadim öğretiyeye sadık kalır. Nitekim İbnü'n-Nedîm'in de teyit ettiği gibi, eski Yunan'da felsefe ancak doğa olarak ona yatkın olanlara öğretilip ehil olmayanlar için engellenmişti. Filozoflar hikmet ve felsefeye istekli olanlara bakar; ancak bu gibi kimselere felsefeyi öğretirlerdi.⁸⁰ İbn Rüşd de ilk dönem İslâm bilginlerine göndermede bulunarak onların, ilim ehli olmayanların ve anlayabilecek güce sahip bulunmayanların şeriatın bânînini bilmeleri gerektiğini söylediklerini ifade eder. Bâtîni bölüm hakkında cumhurun yapması gereken şey, onları zâhirine hamledip tevilden kaçınmalarıdır. Ulemânın da bu bölümün tevili cumhura ve hatta cedel ehline bile açmaması gerekir.⁸¹ Bu konuda İslâm kaynaklarından, Buhârî'nin Hz. Ali'den rivayet ettiği “İnsanlara bildikleri şekilde söyleyin, Allah ve Resulü'nün yalanlanmasını mı istiyorsunuz?” şeklindeki bir hadisi örnek gösterir.⁸² Böylece İbn Rüşd, filozoflar ile halkın fikrî düzeyde buluşmasını öngörmemekte, hatta bu tür bir yönelimi istenmeyen bir şey olarak görmektedir. Bunun sebebi ise bizzat tevilin amacında gizlidir. Nitekim tevilin amacı, zâhirî anlamın geçersiz kılınıp yerine bâtîni anlamın getirilmesi ve kanıtlanmasıdır. Eğer zâhir ehli olan birisinin yanında bu zâhirî anlam geçersiz kılınır da yapılan tevil de kendisine

78 İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 103-4.

79 İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 110.

80 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, haz. Rızâ Teceddüd (Beirut: y.y. t.y.), s. 302.

81 İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, 105.

82 İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 79-80; İbn Rüşd, *Kitâbü'l-Keşf*, s. 99.

kabul ettirilmezse, bu durum onu küfre götürdüğü gibi onun küfrüne sebep olduğu için tevil yapan kimseyi de küfre götürür.⁸³

Burada Platon'un mağara benzetmesine başvuracak olursak, hakikati elde ettikten sonra arkadaşlarının da aynı deneyimi kazanmaları için tekrar mağaraya dönen filozofun tavrıyla karşıtlık içeren bir tavırla karşılaştığımız düşünülebilir. Ancak burada çok ince bir ayırım söz konusudur. Platon'un duyusal düzeyde yaşayan mağara halkından farklı olarak İbn Rüşd'ün mağarasında yaşayan cumhur, hakikatin bizzat kendisini değilse de mütehayyel düzeydeki yansımasını izlemektedir. Fârâbî'nin filozofu mağaraya dönmüş ve halkın mutluluğu için yapılabileceklerin en iyisini yapmış, yani hakikatin onların anlayabileceği düzeydeki ifadesi olan "mille"yi koymuştur. İbn Rüşd'ün felsefesinde "şeriat" adını alan bu düzeyin ötesine geçmek, halkın gücünün sınırlarını aşarak var olan inançlarını da yitirmelerinden başka bir sonuca ulaşmaz. Böylelikle İbn Rüşd, cumhurun metnin zâhirî anlam düzeyinde kalmasını salık verir. Başka bir deyişle, kitleleri yasaya bağlı kılma gibi bir işlevi olmasından dolayı din, zâhirî yönüyle toplumun geneli için gerekliliğini korumakta; hakikatin hakikat olması bakımından teması olan felsefe ise bu düzeyin üstüne çıkan seçkin birtakım kimselere özgü kılınmaktadır. Ancak bu durum filozofların metnin zâhirî anlamına kayıtsız olduğu anlamına gelmemektedir.

Öyleyse, filozoflar da dâhil olmak üzere, toplumun bütün kesimlerinin paylaştığı temel, şeriatın zâhirî anlamıdır. Buna ek olarak filozofların siyasal işlevi, şeriatın zâhirî anlamının ötesindeki konularda gerçek yorum ehli olduğu için toplum içinde oluşabilecek sözde yorumların önüne geçerek devletin anayasasını her türlü bozucu etkiye karşı korumaktır. Bu bağlamda İbn Rüşd, tıpkı Platon gibi ideal devlet yöneticisinin filozof olmasını gerekli görse de,⁸⁴ bu filozof yasa koyucu olmaktan ziyade, yasayı koruma görevine sahiptir.

Sonuç

İbn Rüşd'ün din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışması ve kelâmcılara yönelik sıkı eleştirisinin temelinde, siyasal ve toplumsal alanda felsefeye ve filozoflara yer açma çabası yer alır. Bununla birlikte, sorun sadece felsefenin dinî açıdan meşruiyeti değildir. Bundan daha da önemli olmak üzere, İslâm dünyasında epistemolojik zeminde yaşanan bunalımın neden olduğu siyasal karmaşadır. Bu yüzden İbn Rüşd bu siyasal karmaşaya sağlam bir epistemolojik temelden hareketle bir çözüm getirmeye çalışır. Bunun da yolunun asıl kaynaklara

83 İbn Rüşd, *Faslül-makâl*, s. 105.

84 İbn Rüşd, *ez-Zarûri*, s. 135.

yeniden dönmekle mümkün olacağını düşünen İbn Rüşd'ün asıl kaynak olarak aldığı ve mutlak hakikatin ifşası olarak gördüğü iki temel vardır: Birincisi şeriat, ikincisi ise Aristoteles'in eserleridir. Dolayısıyla İbn Rüşd bu iki hakikatin aynı sistem içinde yaşayabileceği bir siyasî düzen öngörür.

Bu doğrultuda İbn Rüşd fıkıhın toplumsal işlevinin sürdürülmesine yönelik bir bakış açısı geliştirir. Fakat fıkıh, davranışlara özgü bir disiplin olması bakımından, toplumsal ve siyasal hayatın yetkin ve barışçıl bir biçimde sürdürülmesi için gerekli olsa da yeterli değildir; nitekim davranışların dayandığı teorik temelin de sağlam olması gerekmektedir. Çünkü davranışlar bir teorik temele dayanmadığı sürece ya gelişigüzel bir biçimde ortaya çıkacaktır ki, bu durum toplumsal anlamda karmaşadan başka bir sonuç doğurmayacaktır ya da önceden belirlenmiş kalıplar dâhilinde yukarıdan belirlenmiş bir zorlamayla bir düzene kavuşturulmaya çalışılacaktır; bu da bir tür despotizmi kaçınılmaz kılacaktır. Bu durumda davranış ilkelerini belirleyen fıkıhla birlikte ve daha da önemli olmak üzere düşünce ve inanç ilkelerini belirlemeye ihtiyaç duyulmaktadır.

İbn Rüşd, kelâmcıların kullandıkları yöntem olan diyalektiğin kesin bilgi vermede yetersizliğini görerek bu ihtiyacı karşılayamayacağını savunur. Hatta İslâm dünyasında yaşanan karmaşa ve çatışmaları da kelâm alanında ortaya çıkan fırkalaşmaya bağlayarak sağlam bir epistemolojik zemin kurmaya çalışır. Ona göre böyle bir zemin ancak kesin bilgiye/hakikate ulaştıracak bir yöntem olan burhanı kullanan felsefe tarafından sağlanabilir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün kelâmcılara yönelik eleştirisinin temelinde kullandıkları yöntemin yetersizliği yer alır. İbn Rüşd, burhanı kullanmayı salık verirken, kelâmcıları ise burhan mertebesine çıkmamakla suçlar.

Şunu da belirtmek gerekir ki, hakikate ulaşma yolu olarak görülse de felsefeye yöneltilen en önemli eleştiri, hakikatin zaten Kutsal Kitap'ta açıklandığına, bunun ötesinde dış kaynaklı bir hakikat aramanın gereği olmadığına yöneliktir. Evet, İbn Rüşd'e göre de hakikat Kutsal Kitap'ta bildirilmiştir. Ancak bu bildirim farklı insan kavrayışlarına hitap edecek biçimde bir yandan yalın, diğer yandan ise karmaşık bir bütündür. Başka bir deyişle onda zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki yön vardır. Cumhuru yönetmek için zâhirî anlam yeterli ise de, fikrî hayat bununla sınırlandırılmaz. Bu açıdan Kur'an'ın zâhirî söyleminin yanında, bir de mânası sadece burhanı bilen seçkin birtakım insanlara açık bâtinî bir içeriği bulunur ki, İbn Rüşd felsefenin meşruiyetini buradan hareketle ortaya koymaya çalışır. Dolayısıyla felsefe Kur'an'ın bâtinî yönünün anlaşılması için gereklidir.

Ancak felsefenin Aristoteles'ten tevarüs ettiği klasik anlamı asla bu olmayıp; mantık, metafizik ve fizik bilimlerini içerecek biçimde var olanların

araştırılmasıdır. Bu durumda İbn Rüşd felsefeye yeni bir işlev yüklemektedir. Bir yandan var olanların araştırılmasının dinle çelişmediğini, bilakis Allah'ı bilmeye götürdüğü için (ihtirâ delili) din tarafından teşvik ve emredilen bir yol olduğunu gösterirken, diğer yandan da şeriatın bâtinî anlamının ancak felsefi bir yöntem olan burhanla anlaşılabilceğini savunmaktadır. Dolayısıyla İbn Rüşd, nakille çatışmayacak biçimde akla bağımsızlığını kazandıracak yönetime ilişkin bir soruşturma içine girerek “filozoflara özgü şeriat” terimiyle özgüleştirdiği felsefi bilimlerle iç içe gelişmesi mümkün olan bir sistem önerir. Bu sistem içerisinde felsefe aynı zamanda Kur'an metniyle bütünleşerek iman konularının ne zaman ve hangi anlamda akılla açıklanabileceğini belirleme işlevi görür. Bu işlevin en önemli sonucu ise toplum içinde dine dayandığını iddia eden her türlü “sofistik, hatâbî ve cedelî söylemin”, başka bir deyişle hakikate ulaşmada yetersiz olan yöntemler kullanılarak dinî bilginin siyasallaşmasının önüne geçilmesidir. Bu bağlamda dinin hukukî niteliği üzerine yoğunlaşan İbn Rüşd, bir anayasa olarak onda tartışmaya açık hiçbir hükmün bulunmadığını ortaya koymaya çalışır. Zâhirî anlam, zaten açık ve herkes için geçerlidir. Çelişkiye neden olan bâtinî anlam ise ancak nesnel bir zeminde yol alan filozoflar tarafından tartışma dışı bırakılabilir. Böylece İbn Rüşd, zâhirde çelişik gibi görünen durumları, bâtinî anlama nüfuz edebilen seçkin azınlık olarak filozofların yetkesine sunarak felsefe için önemli bir siyasal işlev ortaya koyar. Filozofların ortaya koyduğu bâtinî anlamın da hiçbir şekilde halka açıklanmaması gerektiğini vurgular. Nitekim bu bâtinî anlam, halkın kavrayış gücünün ötesindedir ve imanlarına zarar verebilir. Başka bir deyişle Kur'an'ın zâhiri ve bâtinî arasındaki ayrım, Kur'an'ın söylemine muhatap olan insanların bilgi ve anlayış çerçeveleri içinde kalmalarını gerektirmektedir.

İbn Rüşd'ün geliştirdiği bu yeni sistem içerisinde filozof hem bir doğa bilimcisi hem de bir din bilgini olarak temayüz etmektedir. Ancak Fârâbî'nin filozofundan önemli ölçüde ayrıldığı da açıktır. Özce söylemek gerekirse, İbn Rüşd'ün filozofu, hakikati temaşa ettikten sonra arkadaşlarını uyarmak için tekrar mağarasına dönen, ideal devletin kurucusu ve tüm toplumu gücü ölçüsünde mutluluğa yönelten Fârâbîci filozof hükümdar değildir. Belki daha çok *Kitâbü'l-Mille*'sinde sözünü ettiği, filozofun olmaması durumunda onun koyduğu yasaları sürdürme ve koruma işlevini gören gelenek başkanına (er-râisü's-sünne) yakın bir işlev görür. Dolayısıyla o, İbn Bâcê'nin “mütevahhid”i gibi toplum içinde bir yabancı gibi yaşayamaz. Aynı şekilde İbn Tufeyl'in Hay bin Yakzân'ı gibi sığınacağı bir adaya da gidemez. İbn Rüşd, Aristotelesçi anlamda insanın toplumsal doğasına öylesine bağlıdır ki, filozofun toplumsallığından hiçbir şekilde ödün vermez. Bu yüzden İbn Rüşd'ün nazarında filozof, temaşa ettiği hakikate rağmen, toplum içinde kendisine bir yaşam

alanı bulmaya çalışan, buna ek olarak ideal devletin anayasasını korumaya çalışan bir bilim insanıdır.

Son söz olarak İbn Rüşd'ün, siyasal işlevi açısından felsefeye, fıkhnın genel kapsamı içinde, ancak kelâmcıların toplumsal birliği bozucu etkileri karşısında bir yer verme eğiliminde olduğu söylenebilir.

İbn Rüşd'ün Seçkinciliği Bağlamında Felsefenin Siyasal İşlevi

Bu makalede İbn Rüşd'ün felsefeye yönelik savunusuyla bağlantısı çerçevesinde filozofların toplum ve devlet yönetimindeki yerini sorgulamak amaçlanmıştır. Felsefe tarihinde ilk kez Platon'un toplumu yönetme yetkisini filozoflara yüklemesiyle ortaya çıkan bu sorun, İslâm düşüncesinde felsefe-din ilişkisi problemiyle birlikte alınmış ve Fârâbî'den İbn Rüşd'e kadar geniş bir tartışma alanı oluşturmuştur. Bu konuda İbn Rüşd, felsefenin seçkin bir azınlığa hitap ettiğini ileri sürerek ona fıkhnın sınırları içinde bir yer vermeye çalışmıştır. Sonuç olarak, İbn Rüşd'e göre toplum yönetimi ile ilgili sorunlar fıkhnın sınırları içindedir. Bununla birlikte felsefe de bu sınırların dışında değildir. Bilakis onun siyasal işlevi kelâmın olumsuz etkileri karşısında her türlü ideolojik söylemin önüne geçerek nesnel bir zemin oluşturmaktır.

Anahtar kelimeler: İbn Rüşd, seçkincilik, siyaset felsefesi, felsefe, burhan, şeriat.

Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar

Murteza Bedir*

Some Critical Remarks on the Difference between the Methods of Theologians and Jurists in *Usûl al-fiqh*

This article aims at developing a critical look at the well-known differentiation between two methods of *usûl al-fiqh*, namely the method of the theologians (*tariqah al-mutakallimin*) and the method of the jurists (*tariqah al-fuqahâ*). The author argues that in the modern period there was a radical break in the perception of the nature and function of the discipline of *usûl al-fiqh* and that this shift of perception occurred as a result of assigning a highly different meaning and role to the concept of *ijtihād*.

Key words: new *usûl*, *ijtihād*, the nature and the function of *usûl al-fiqh*.

Bu makalede “yeni fıkıh usulü eserleri” ifadesiyle, XX. yüzyılın ilk çeyreğinden başlayarak günümüze kadar özellikle üniversitelerde ve akademilerde yazılmış bir tür eserler kastedilmektedir. Buradaki “yeni” ifadesi ise modern zamanlarda hemen her alanda olduğu gibi eğitim ve ilim alanında da Batı etkisiyle ortaya çıkan ve İslâm’ın klasik mirasına dayansa da belirli bir farklılığın yoğunlaştığı döneme işaret etmektedir. Her ne kadar farklı bir araştırmayı gerektirse de¹ bu yeni dönemin yazıları için “yeni” tabirini kullanmamızı haklı kılan önemli göstergeler mevcuttur. En azından fıkıh usulü eserlerinde, aşağıda değinileceği üzere, mezhebî karakter neredeyse tamamen kaybolmuş ve mezhepler-üstü bir dil ve söylem geliştirilmiştir. Bu makale söz konusu yeni usul eserlerinin tam da bu mezhep olgusuyla irtibatlı bir boyutunu incelemektedir. Bilindiği gibi yeni fıkıh usulü eserlerinin girişlerinde artık neredeyse klişe halinde tekrarlanan bir kabule göre fıkıh usulü ilminde esas

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Bu kapsamda yapılan bir çalışma için bk. Sami Erdem, “Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usulü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar” (doktora tezi, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003).

olarak iki yöntem vardır: Fukaha ve mütekellimîn yöntemleri; bir de bu ikisini birleştiren memzûc ya da eklektik yöntemden söz edilmektedir.² Bu tür bir ayırımın kökleri, klasik döneme kadar gitse de, aslında bu ayırımın standart bir söyleme dönüşmesi XX. yüzyılın başlarında gerçekleşmiştir. Fıkıh usulü alanında yeni bir dönemi işaret eden bu devri Mısır ve İstanbul'da yazılan yeni tür fıkıh usulü eserleriyle başlatmak mümkündür. Bu dönemin ilk eseri diyebileceğimiz eser, Hudarî Bey'in, önce Gordon Paşa Koleji'nde Sudan Şer'iyeye Mahkemeleri'nde görev alacak olan öğrencilere ve daha sonra Mısır Medresetü'l-Kada eş-Şer'iyeye'de Mısır Şer'iyeye Mahkemeleri'nde görev yapacak olan öğrencilere fıkıh usulü dersleri verirken tasarladığı ve ilk baskısı 1329 (1911) yılında yapılan *Usûlü'l-fıkh* adlı çalışmasıdır. Benzer şekilde sonradan adliye vekili olacak olan Mehmed Seyyid Bey'in Mekteb-i Hukuk'ta verdiği derslerin kitaplaştırılmasından oluşan *Usul-i Fıkıh Dersleri I* ve *Usul-i Fıkıh Dersleri II*³ ile bunların geliştirilmiş hali olan *Medhal* çalışması da 1910'lu yıllarda basılmıştır.⁴

Yeni Usullerde Fıkıhçı ve Kelâmcı Usul Ayırımının Ele Alınış Biçimi

Hudarî Bey'in ve Seyyid Bey'in çalışmalarının fıkıh usulünün tarihsel serüvenine değindikleri kısımlarda usul-i fıkıhın farklı yöntemlerine işaret edilmiştir. Hudarî Bey'le başlamak gerekirse o, bu iki yöntemi şu şekilde okuyucuya tanıtmaktadır:

Ancak bu ilimde söz söyleyen araştırmacılar bu ilimde mevcut mânaları ifade eden terimlerde ve araştırmalarında izledikleri yollarda bölgele-ri farklı olduğundan ya da herkes telifte kendince bir yol tuttuğundan

2 A. Cüneyt Köksal – İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XLII, 201-10.

3 Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh Dersleri I* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1328-29); *Usul-i Fıkıh Dersleri II* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1330), haz. Selçuk Camcı - Haydar Yıldırım (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011).

4 Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh: Medhal* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), haz. Selçuk Camcı (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011). Bu iki eserden önce de kuşkusuz yeni bir tarz deneme girişimleri mevcuttur. Örneğin Ali Haydar Efendi'nin ve Mahmud Esad'ın fıkıh usulü dersleri kitaplaştırılmıştır. *Mecâmî* ve *Menâr* gibi ders kitaplarının çevirileri de Türkçe'de fıkıh usulü konularını ele alan bazı erken çalışmalardır. Ancak bu önceki eserler klasik eserlerin terminolojisini, tertibini ve konu bütünlüğünü büyük ölçüde devam ettiren gerek Hudarî Bey'in eseri gerekse Seyyid Bey'in eseri yeni bir tarz oluşturmuşlardır. Buna “yeni fıkıh usulü” adı verilebilir. Bu eserlerin “yeni”liği en azından Arap dünyasında model olan Hudarî Bey'in örneğinde, içeriğin basitleştirilmesi, gereksiz kabul edilen dil, mantık ve nazarî öğelerin çıkarılması ve en önemlisi de gerek fıkıh mezhepleri gerekse de fıkıh usulündeki akımların üzerinde bir perspektiften konuları sunmalarıdır.

veyahut her birinin hedeflediği amaç başka olduğundan anlaşamamışlardır. Dolayısıyla bütün bunların arkasında telif tarzı açısından iki yol ya da iki gelenek mevcuttur: Birincisi mütekellimûn (kelâmcılar) yolu, ikincisi ise Hanefiyye yolu. Kelâmcıların fikirleri ilm-i kelâm yolu üzere olup herhangi bir fûrû mezhebine uyup uymadığına bakmaksızın asılları (usulü) vazetmek şeklindedir. Bunlar farklı mezheplere mensup kişilerdi; bir kısmı Mûtezile'ye diğer bir kısmı Ehl-i sünnet'in Şâfiî ya da Mâlikî mezheplerine bağlıydılar. Akılların, temel delillerin onayladığını [usul] olarak vazetmekteydiler; bunlara aykırı olanı ise reddetmekteydiler. Mezhebin fûrû ile [meseleyi arz dışında] nadiren meşgul olmaktadır. Hanefilerin yolunda dikkat edilen yöntem ise mezhebin fûrûunu bu kurallara uygulamak şeklindedir. Hatta onlar kurallarını mezhep imamlarından aktarılan nakledilene göre tespit etmekteydiler. Eğer bir [usulî] kural mezhepteki bir fikhî fer'î meseleye aykırı ise onunla uyumlu olacak şekilde o [kuralı] biçimlendirmekteydiler. Sanki onlar mezhep imamlarının meseleleri tefri'de ve hükmü ortaya koymada izlediklerini zannettikleri asılları (usulü) sadece tedvin etmekteydiler. Bu bazen onları garip şekillerde kurallar tespit etmeye itmekteydi. Bu sebeple biz Hanefî usulünü bir sürü fer'î meseleyle dolu görürüz; çünkü onlar gerçekte o kurallar için yazılmıştır.⁵

Görüldüğü gibi Hudarî Bey'in değerlendirmesinde öne çıkan noktalar şunlardır: **1.** Mütekellimîn yöntemi, ilm-i kelâm yöntemini izlemekte; Hanefiyye yöntemi ise Hanefî mezhebi fûrû-ı fıkah hükümlerinden kural üretmektedir. **2.** Mütekellimîn yöntemi herhangi bir mezhebe bağlı değildir; bu sebeple farklı mezheplerden mensupları vardır. Hanefiyye yöntemi ise Hanefî mezhebine bağlıdır. **3.** Mütekellimîn yöntemi aklî önermeleri ve temel prensipleri esas almakta ve onların gereğini yapmaktadır. Hanefiyye yöntemi ise, belirtildiği gibi, mezhep fûrû hükümlerini esas almaktadır. Hudarî Bey'in bu tespitleri daha sonraki, İbrâhim Bey, Hallâf, Ebû Zehre ve Ali Hasebullah gibi yazarların yeni tarz usul eserlerinde aşağı yukarı tekrar edilmiştir. İlâve olarak bu iki yöntemi karakterize etmek için mantık ilmindeki iki yöneme atıfta bulunulmuştur: Mütekellimîn yöntemi tümdengelimci iken, Hanefiyye yöntemi tümevarımcıdır. Bununla kastedilen aslında yukarıdaki ifadelerde gördüğümüz mütekellimîn yönteminin önce prensip ve usulü aklî olarak vazettiği ve daha sonra bundan hükümleri (fûrû-ı fikhî) çıkardığı, buna karşılık Hanefiyye yönteminde ise Hanefî fûrû-ı fıkah kurallarının taranması yoluyla genel ilkelerin (usullerin) çıkarıldığıdır.

Seyyid Bey'in bu iki yöntemi tavsifi, Hudarî Bey ve onun izinden gidenlerden

5 Hudarî, *Usûlül-fıkah*, 6. bs. (Kahire: el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, 1389/1969), s. 8.

oldukça farklı ve bu ayrıma klasik kaynaklarda yüklenen mânaya daha yakın durmaktadır. Nitekim o, büyük ölçüde İbn Haldûn'un anlatısından etkilenmiş görünmektedir; ilâve olarak aşağıda İbn Haldûn'da da kısmen göreceğimiz bir noktayı yani bu iki fıkıh usulü yöntemi içinde fukaha yönteminin ya da kendi ifadesiyle fukaha mesleğinin fıkıh ilmi açısından daha başarılı olduğunu daha belirgin hale getirmiştir. Seyyid Bey, fıkıh usulünün tarihi gelişimine, Şâfiî'nin ve diğer ilk usul yazarlarının rollerine ve özellikle klasik Hanefî usul yazarlarının eserlerine değindikten sonra, şöyle demektedir:

İlm-i usulün, hususiyle bazı mesâil-i usuliyenin ilm-i kelâm (ilm-i itikad) ile münasebeti bulunduğundan, mütekellimîn (ilm-i itikad ulemâsı) da usul-i fıkha pek ziyade râğbet ve itina ederek büyük küçük müteaddit kitaplar vücuda getirmişlerdir. Lâkin bunlar, mesâil-i usuliyenin tetkikatında istidlâlât-i akliye cihetine ziyadece meyledip tatbikat-ı fıkhiye cihetine itina etmemişlerdir. Bunun neticesi olarak kavâid ve mesâil-i usuliyenin tanzim ve tedvininde iki meslek husule gelmiştir: meslek-i fukaha ve meslek-i mütekellimîn.

Meslek-i fukaha, fıkha emess ve evfaktır; çünkü fukaha kavâid-i usuliyeyi nüket-i fıkhiye üzerine bina etmiştir. Meslek-i fukaha üzere yazılan ümmühât-ı kütüb-i usulde her kâide-i usûliye için birçok emsile ve şevâhid-i fıkhiye irad olunmuştur. Fukaha mâhir bir dalgıç gibi fıkıhın âmak-ı ruhuna dalarak mütenevvi ebvâb-ı fıkhiyeye ait mesâil-i muhtelifeyi tahlil ve tetkik ile birleştikleri esasları bulup çıkarır, kâide-i asliye olmak üzere vazeder. O mesâil-i muhtelifenin de bu kâide üzerine cihet-i tatbikini birer birer gösterir. Fahrü'l-İslâm Pezdevî'nin usulü mütâlaa olursa ifademizin sıdkı tebeyyün eder.

Mütekellimîne gelince, bunlar fukaha-i Hanefiyye kadar fıkıhta maharet ve nüfuz-i nazara mâlik olmadıklarından daima kavâid-i usuliyeyi şevâhid-i fıkhiyeden tecrid ile tefriat ve tatbikata iltifat etmezler. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî fukahası meslek-i mütekellimîni iltizam ederek müellefât-i usuliyelerini o yolda yazmışlardır. Meslek-i mütekellimîn üzere en çok kitap yazan ulemâ-i Şâfiyye olduğu için, meslek-i mütekellimîne usûl-i Şâfiyye ve meslek-i fukahaya da usûl-i Hanefiyye ıtlak olunur. Meslek-i mütekellimîn fukaha meslekinden daha kolay, daha sıkıntısız olduğundan mütekellimîn mesleki, fukaha-i Hanefiyye meslekinden ziyade mazhâr-ı râğbet olmuş, ekser-i kütüb-i usuliyeye bu meslek üzere telif edilmiştir. İşte bu sebebe mebnidir ki bir kimse meslek-i mütekellimîn üzere yazılan müellefât-i usuliyenin kâffesini okumuş olsa dahi, fukaha mesleği üzere telif olunan bir kitabı meselâ İmam Fahrü'l-İslâm Pezdevî'nin Usulü'nü okumadıkça usul-i fıkıhın mezayasını, ahkâm-ı fıkhiyenin hakaikını

anlamış olmaz. Fakat ümmühât-ı usûl-i Hanefiyye'yi hakkıyla anlamak ve zevkine varmak için de evvel emirde oldukça ahkâm-ı fıkhiyyeye aşına olmak şarttır.⁶

Seyyid Bey'in dikkat çektiği noktalar içinde fıkıh ilminin inceliklerine vukufiyet öne çıkmaktadır. O, mütekellimîn yönteminin fıkıh açısından soyut kaldığını vurgulamakta; buna karşılık fukaha yönteminin, fikhın içinden gelmesi sebebiyle, usul ilkeleri ile fıkıh ahkâmı arasındaki uygulama ve tahlilleri odağına aldığını belirtmektedir.

Şimdi yukarıda zikrettiğimiz Hudarî Bey'in başlattığı yeni fıkıh usulü eserlerinde geliştirilen bakış açısına tekrar dönüp fıkıh usulü eserlerine dair yapılan bu ayrımın modern dönemde nasıl tanımlandığına daha yakından bakalım. Aslında bu dönemde medresenin yerini alan mektebin farklı ve yeni bir eğitim tarzı ve bilgi anlayışını Müslüman dünyanın gündemine soktuğunu hatırlamamız gerekir. Türkiye'de resmen kapatıldığı için medresî bilgi anlayışının kaybolması doğaldı; ama aslında İslâm dünyasının tamamında XX. yüzyılın ilk yarısında medresî bilgi yerini mekteple gelen yeni bilgi anlayışına terk etti. Başta Mısır olmak üzere Suriye ve Irak gibi Arap ülkelerinde ve İran'da yeni okullar ve üniversiteler açıldı ve buralarda fıkıh ve fıkıh usulü yeni bir tarzla ele alınmaya başlandı. Özellikle Mısır Ezher Medresesi, yapılan reformlarla üniversiteye dönüştürüldü ve ilâve olarak Kahire Üniversitesi'nde Darü'l-ülûm kuruldu ve buralarda İslâmî ilimler yeni bir yaklaşımla yazılmaya ve okutulmaya başlandı. 1930'lu yıllar ve sonrasında bu yeni kurumlarda sözünü ettiğimiz yeni fıkıh tasavvurunun oluşmasına katkıda bulunan, etkisi günümüze kadar devam etmiş birçok ders kitabı ve araştırma metni üretildi. Burada özellikle İbrâhim Bey, Ebû Zehre, Hallâf ve Ali Hasebullah'ın fıkıh usulü eserlerini saymak gerekir. Devâlibî, Zekiyyüddin Şa'bân, Abdülkerîm Zeydân, Vehbe ez-Zühaylî gibi bir sonraki nesilden olup eserleri yaygınlık kazanmış bazı isimleri de bu listeye eklemek gerekir. Bu kişilerin eserleri günümüz standart fıkıh usulü tasavvurunun oluşumunda çok etkili olmuş ve hâlâ da olmaya devam etmektedir.

“Yeni fıkıh usulü eserleri” adını verebileceğimiz bu yazın türünde, fıkıh usulü tarihine dair bir mukaddime yazmak ve burada genellikle fıkıh usulü mesleklerinden söz etmek âdet olmuştur. Konumuz olan fukaha-mütekellimîn yöntemleri arasındaki fark açısından bu eserlere baktığımızda, kronolojik olarak Hudarî Bey'den sonra bu yeni tarz usullerin ilki olan Ahmed İbrâhim Bey'in eserinde bu konuya değinilmediğini görüyoruz.⁷ 1942 yılında yayımlanan

6 Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh*, s. 49-50.

7 Ahmed İbrâhim Bek, *İlmü usûl'l-fıkıh* (Kahire: Dârü'l-ensâr, 1357/1939), s. 2.

Abdülvehhâb Hallâf'ın (1888-1956) *İlmü usûli'l-fikh*'ında ise kelâmcıların ve Hanefilerin yöntemi aşağı yukarı Hudarî Bey'de olduğu gibi tarif edilmektedir:

Kelâm âlimlerine gelince, onların yolu şu özelliklerle temayüz ediyor: Onlar bu ilmin kurallarını ve konularını mantıkî ve nazarî bir şekilde ortaya koymuşlar, burhanın teyid ettiğini ispat etmişlerdir; bakış açılarını bu kuralların müçtehit imamların istinbat ettikleri ahkâma uyuymuyla sınırlamamışlar ve bu kuralların o fûrû ahkâmına bağlanmasıyla uğraşmamışlardır. Aklın teyit ettiğini, burhanın ortaya koyduğunu şer'î asıl yapmışlardır; bunun mezhebî fûrû hükümlerine muvafık olup olmasına bakmamışlardır. Bunlar Şâfiî ve Mâlikî usulcülerin çoğunluğunu oluşturur... Hanefî âlimlere gelince, onların yolu şu özelliklerle ayrılır: onlar imamlarının içtihatlarını üzerine bina ettiklerini düşündükleri usulî kuralları ve konuları vazetmişlerdir; imamlarının hükümlerinin kaynağı olmayan hiçbir amelî kuralı geçerli saymamışlardır. İmamlarının kendilerine binaen hükümleri istinbat ettikleri bu kuralları belirlemede onları yönlendiren şey, mücerret nazarî burhan değildir. Bu sebeple onlar kitaplarında fûrû meselelerin zikrini çokça yapmışlardır. Onların hareket noktaları, imamlarının fûrû hükümleri kendilerinden elde ettikleri usûl-i fikhî çıkarmaktı. Onlar bazen usulî kuralları bu fûrûa uydurmak yoluna gitmişlerdir... Âlimlerden bir kısmı bu ilimdeki teliflerinde yukarıda geçen iki yolu birleştiren bir başka yol tuttular: Usulî kuralların ortaya konulması ve onların burhanlarla desteklenmesine itina gösterildi; aynı zamanda bu kuralların fûrû-ı fikhiyyeye uygulanmasına ve onlarla ilişkilendirilmesine özen gösterdiler...⁸

XX. yüzyılın ortalarında fıkıh usulü eseri yazan çok etkili bir diğer müellif de Muhammed Ebû Zehre'dir (1898-1974). Ebû Zehre Şâfiî'den sonra fıkıh usulünün gelişiminde fukahanın iki yöneme yöneldiğini şu şekilde açıklamaktadır:

Mezheplerin yerleşmesinden sonra fukaha usul-i fıkıh çalışmalarında iki farklı yola ayrıldı: Birincisi nazarîdir, yani herhangi bir mezhebin fûrûundan etkilenmez, dolayısıyla ölçüleri herhangi bir mezhebi teyit ettiğine veya ona muhalif olduğuna bakmaksızın vazeder. İkincisi ise fûrûdan etkilenen bir yönelimdir; o fûrûa hizmeti hedefler ve fûrûdaki içtihadın sağlıklı olmasını esas alır. Yani mezhebin mensupları, mezhebin mütekaddimîn ashabının ulaştığı fikhî ahkâmın sağlıklı olması

8 Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh*, 8. bs. (Kahire: Mektebetü'd-da'veti'l-İslâmiyye, t.y.), s. 18 (Eserin Türkçesi: *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay [Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1973, 1985]).

konusunda mezhep lehine içtihat ederler ve mezheplerini teyit eden kuralları zikrederler. Meselâ Hanefiler, ammin delâletinin kati olduğu kuralları kabul ederlerken, bununla ona muhalif olan ahad haberleri zannî oldukları gerekçesiyle zayıf kabul etmeyi hedeflerler. Bu yönelimi başından itibaren en çok kullananlar Hanefî fukahasıdır; ama her mezhepte bu yönelime sahip fakihler de vardır. İlk yol Şâfiîye usulü olarak adlandırılmıştır; çünkü Şâfiî bu ilmin mücerret nazarî bir tarzda çalışılması yönünde yöntemleri ilk beyan eden kişiydi. Bu yol aynı zamanda mütekellimîn yolu olarak da adlandırılır; çünkü pek çok kelâm âliminin bu nazarî yöneme göre kaleme alınmış usul eseri vardır.⁹

Bu kısa tanımdan sonra Ebû Zehre bu iki yöntemi daha geniş olarak açıklamaya girişmektedir. Onun tasvir ettiği şekliyle mütekellimîn ya da Şâfiîye yolunun temel özellikleri şunlardır:

1. Bu yönelim tam mânasıyla nazarîdir; nazarîden Ebû Zehre'nin anladığı, usul kuralları ve ilkelerinin herhangi bir mezhep taassubu olmaksızın salt akli bir yöntemle tartışılmasıdır. O, bu özelliği bir örnekle de açıklamaktadır: Şâfiî'nin kendisi sükûtî icmâ kabul etmediği halde, bir Şâfiî usulcüsü olan Âmidî salt akli-nazarî istidlâl dayalı olarak sükûtî icmâ delil olarak kabul etmektedir. Burada ona göre Âmidî herhangi bir mezhep taassubuna düşmeden imamına aykırı bir görüş beyan edebildiğine göre, bu yöntem sahipleri tamamen nazarî bir akıl yürütmeye kendilerini bağlı kılmaktadırlar.

2. Bu yönelime, kelâm âlimleri çokça dahil olmuşlar ve bu sebeple bu tarz yazımda kelâmî meseleler üzerinde durmak yaygınlaşmıştır. Bundan dolayı nazarî varsayımlar, felsefî ve mantıkî perspektifler bu yöneme çokça sirayet etmiştir. Meselâ dilin kökeni, hüsün ve kubuh meselesi, şükrü'l-mün'im gibi herhangi bir amel terettüp etmeyen veya istinbata temel teşkil etmeyen meseleleri bu ilim içinde işlemişlerdir. Hatta bazıları, peygamberlerin ismeti meselesi gibi tamamıyla kelâm ilminin ana mevzuları arasında yer alan bir konuyu fıkıh usulü içinde işlemekte bir beis görmemişlerdir.¹⁰

Ebû Zehre bu yöntemin faydasından söz ettiği bir bağlamda, onun özellikle ilk özelliği yani mezhep taassubuna düşmeden bağımsız (mutlak) içtihadı öngören yönüne dikkat çekmekte ve şöyle demektedir:

Mezhepçi ulemânın çoğu kendilerine içtihat kapısını kapamışlar ve ilimlerinde fıkıh usulünün bu ilmî yönteminden yararlanmamışlardır.

9 Muhammed Ebû Zehre, *Usûlü'l-fıkh* (Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1377/1958), s. 14-15 (Eserin Türkçe'si: *İslam Hukuk Metodolojisi: Fıkıh Usulü*, çev. Abdülkadir Şener [Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1973, 1979; Ankara: Fecr Yayınları, 1986]).

10 Ebû Zehre, *Usûlü'l-fıkh*, s. 15.

İçtihat kapısı herkese açıldığında, bu fıkıh usulü yöntemini ortaya koyan ulemânın yazdıklarıyla içtihat yöntemi apaçık olacaktır.¹¹

Görüldüğü gibi Ebû Zehre için fıkıh usulünde taassuptan uzak bir fıkıh usulü yönteminin kendi dönemindeki içtihat tartışmaları açısından çok büyük bir mânası vardır. Hatta o, mütekellimîn yöntemini ideal, diğer yöntemi ise daha az tercih edilir gördüğüne işaret eden ifadeler kullanmıştır. Ebû Zehre başka mezheplerde de Hanefî yöntemine göre yazanlar olduğunu belirtmenin insaf ve dürüstlük gereği olduğunu söylerken, sanki mütekellimîn yöntemine göre yazmış diğer mezhep mensupları arasında fukaha yöntemini kullananların olduğunu söylemeyi istemeyen bir şeyi itiraf etmek gibi sunmaktadır.¹²

Bir başka etkili metin Abdülkerîm Zeydân'ın Bağdat Hukuk Fakültesi'nde ders notu olarak kaleme aldığı, ilk baskısı 1964'te yayımlanan ve daha sonra defalarca basılan *el-Vecîz fi usûli'l-fıkh* adlı çalışmasıdır. Zeydân yukarıdaki ifadelere genel olarak katılmakta; ama ilâve olarak Seyyid Bey gibi, fukaha yönteminin "amelî (pratik) ve hukukî uygulamaya daha elverişli olma" özelliğine İbn Haldûn'a referansla değinmektedir.¹³ Diğer değerlendirmelerde özellikle Mısır'ın önde gelen müelliflerinden Hallâf ve Ebû Zehre'de gördüğümüz, fukaha yöntemini mezhep taassubuyla ilişkilendirme eğilimi Zeydân için de söz konusudur; ama o Bağdatlı bir Hanefî olarak bu yöntemin mütekellimîn yöntemine kıyasla üstün bir yönünü, yani hukukî uygulamaya daha yakın olma özelliğini vurgulamaya özen göstermiştir.

Diğer bir etkili fıkıh usulü metni yazarı, Zekiyyüddin Şa'bân'dır. Onun ilk baskısı 1957-58'de yayımlanan, Aynü's-şems Üniversitesi Hukuk Fakültesi öğrencilerine ders kitabı olarak hazırladığı *Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî* adlı çalışmasında hemen hemen aynı minvalde iki özelliğe, yani mezhep taassubu meselesi ile kelâmî/teorik meselelere yer verip vermeme açısından bu iki yöntem ayrışmasına gidildiği belirtilmektedir. İlâve olarak Zekiyyüddin Şa'bân biri olumlu biri olumsuz iki örnekle Hanefîlerin fûrûdan usul kuralları çıkarma yöntemini ayrıntılı bir biçimde örneklendirmektedir. Olumlu olan ilk örnekte Hanefî fûrû-1 fıkhında yani mezhepte mevcut birçok hükmün ışığında vaktin namazın sebebi olmasıyla ilgili teorik bir çıkarımın nasıl yapıldığı gösterilmektedir. Şa'bân, cumhur adı verilen mütekellimîn usulcülerinin herhangi bir namazın vaktinin ilk anını sebep olarak gördüklerini ve bunu da namaz vakitleriyle ilgili genel bir ilke oluşturduğunu düşündükleri İsrâ sûresi 87. âyete

11 Ebû Zehre, *Usûlü'l-fıkh*, s. 16.

12 Ebû Zehre, *Usûlü'l-fıkh*, s. 23-24.

13 Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz fi usûli'l-fıkh* (Beyrut: Müessesetü Kurtuba, 1987), s. 17 (Eserin Türkçe'si: *Fıkıh Usulü: İslâm Hukuku*, çev. Ruhi Özcan [Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 1979; İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1993]).

dayandırdıklarını ileri sürmektedir. Buna karşılık fukaha/Hanefî usulcülerinin mezhepte yerleşik birtakım fetvalara dayanarak namazın vücûb sebebini kişinin namazı kılmaya giriştiği vaktin (eda vakti) ilk anı olarak gördüklerini ve vaktin sebebini vakit çıkıncaya kadar bu şekilde taayyün ettiğini kabul ettiklerini belirtmektedir. Namaz vaktinin tamamında namaz kılmamış olan kimse içinse sebeb vaktin tümü olduğunu, bu sebeple Hanefî mezhebinde namazın vücûb sebebi eksik olmayan (kerahet dışı) bir vakit olduğundan ikinci namazının kazâsının kerahet vaktinde yapılamayacağı fetvasının verildiğini söylemektedir. Burada usul kuralının fetvayı değil, sanki fetvanın usul kuralını vazetmesi durumu mevcuttur; hatta Şa'bân Hanefîlerin bu konuda Kitab'a yahut Sünnet'e değil, imamlarının fetvalarına dayandıklarını iddia etmektedir.¹⁴ Şa'bân'ın olumsuz olarak değerlendirdiği anlaşılan diğer örnekte ise yine fûrû-ı fıkıh meselelerinde mezhepçe kabul edilmiş hükümlerden hareketle bir usul kuralı vazedildiği; ama bu kuralın mezhepte bilinen bir başka hükümle çelişmesi sebebiyle usul kuralında bir değişikliğe gidilmek zorunda kalındığına işaret edilerek fûrûdan usul çıkarmanın usulcüyü usul kurallarını ilkesiz bir biçimde değiştirmeye ittiğinin altı çizilmektedir. Buna göre meselâ Hanefîler önce şu şekilde bir usul kuralı kabul etmişlerdir: "Müşterek lafız umum içermez." Meselâ hem âzatlı köle hem de efendi mânasına gelen Mevlâ kelimesinden hem âzatlı köle hem de efendi aynı anda kastedilemez. Ancak mezhepte yerleşik olan bir hükme göre "Mevlânla konuşmayacağıma Allah'a yemin ederim" diyen kimse ister o kişinin efendisi isterse de âzatlı kölesi ile konuşsun yemini bozular. Bu çelişkiyi gidermek için bazı Hanefî usulcülerini kuralı şu şekilde değiştirmişlerdir: "Müşterek umum içermez ama, olumsuzluk bağlamında olursa içerir".¹⁵ Şa'bân'a göre bu örnek şunu göstermektedir: Hanefîler için, usul kuralları fûrû kurallarının esası değildir; aksine usul kuralları fûrû kuralları için vardır.¹⁶ Aslında Şa'bân'ın ve diğerlerinin bu tespiti, sadece fukaha yöntemine göre değil, mütekellimîn yöntemine göre yazılmış tüm klasik usul eserleri için de doğru bir tespittir. Şa'bân'ın verdiği bu örnekleri ve onlarla ilgili değerlendirmelerini aşağıda tartışacağız.

XX. yüzyıl boyunca yazılan usul-i fıkıh eserlerinde yaptığımız bu taramaya başka eserleri de katmak mümkündür; ancak konumuz olan fıkıh usulü mesleklerine dair gözlemlerin aşağı yukarı aynı olduğu anlaşıldığından, örnekleri arttırmaya gerek yoktur. Bu gözlemlerde genel olarak söz konusu yöntem farkının iki husustan kaynaklandığına dair bir nevi konsensüs oluştuğu

14 Zekiyyüddin Şa'bân, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, 2. bs. (Beyrut: Dârü'l-kütüb, 1971), s. 20 (Eserin Türkçe'si: *İslâm Hukuk İlminin Esasları: Usulü'l-fıkıh*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez [Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, ilk bs. 1990]).

15 Şa'bân, *Usûlü'l-fıkıh*, s. 22-23.

16 Şa'bân, *Usûlü'l-fıkıh*, s. 23.

görülüyor. Bu iki özellik mütekellimîn yönteminde usul kurallarının nazari (soyut) fukaha yönteminde ise amelî (uygulamalı) karakterine indirgenebilir. Buna göre nazari/soyut mütekellimîn yöntemi önceden edinilmiş kabullere değil de “objektif delil ve burhana” dayalı ve mezhep taassubu taşımayan bir niteliktedir. Bu özelliğiyle mütekellimîn yöntemi XX. yüzyıl usulcülerine çok cazip gelmiştir; zira XX. yüzyıl fikhının temel problemi şeriatın Batılı normatif hukuk ve ahlâkla karşılaşması neticesinde içine girdiği kriz halinden fıkıh usulü yardımıyla çıkabileceğine dair naif iddiayı barındırmasıdır. Mezhep taassubu ve taklitçiliğin fıkıhı çıkmaza soktuğunu kabul eden bu yaklaşım, bir içtihat ilmi olan fıkıh usulünün ilkelerine dönüşle bu krizin aşılabileceğini savunmaktadır. Nesnel, herhangi bir mezhep taklitçiliğinden ve taassubundan uzak bir yaklaşıma sahip olduğu belirtilen mütekellimîn yöntemi işte bu sebeple XX. yüzyıl fakihlerinin içtihat kapısını açma girişimlerinde çok hayati bir rol oynayabilirdi. Ancak mütekellimîn yönteminin bu özelliği ile XX. yüzyıl fikhının söylemi arasındaki bu ilişkilendirmenin sağlıklı olduğu tartışmalıdır. Aşağıda göreceğimiz üzere burada fûrû-ı fıkıh ile fıkıh usulü arasındaki ilişkinin yanlış anlaşılmasından kaynaklanan bir yanılsama söz konusudur. Mütekellimîn yönteminin diğer özelliği konusunda ise XX. yüzyıl fakihleri ikircikli bir tavır içindedirler. Mütekellimîn tarzının nazari/soyut yaklaşımının, bu yöntemle yazan müelliflerin kelâm, felsefe ve mantık ilimlerinde uzman olmalarından kaynaklandığına haklı olarak işaret edilmekte ve bir nevi ilk özellikteki burhanın ve delilin dayattığı bir kuralı esas kabul etmenin bundan kaynaklandığı dile getirilmektedir. Bu karakter, yani mantıkî ve felsefî akıl yürütme niteliği, XX. yüzyıl bilimselciliği açısından bakıldığında çok muteber bir özelliktir. Ama diğer yandan kelâm, mantık ve felsefe konularının fıkıh usulü içerisinde yer alması, yani fıkıh usulü ilmine hiçbir şekilde konu olmayan ya da uzaktan ilişkili olan bazı mevzulara bu yöntemle mensup müelliflerin eserlerinde bolca yer verilmesi ve bunların genellikle felsefî/soyut tartışmalar mâhiyetinde olması, XX. yüzyıl fakihlerinin hoş görmediği bir tutum olmuştur. Meselâ fıkıh usulündeki dil/lafız meselelerine giriş mâhiyetinde dilin kökeni ve lafızların mânalara vaz’ı ile ilgili teorik tartışmaların uzun uzun ele alınması yahut teklif ilmi olan fıkıh usulünde teklifin aklî yahut şer’î kökenine dair tahsin ve takbih-i aklî meselesine uzunca yer verilmesi pek hoş karşılanmamıştır. Gerçi XX. yüzyılın başında akıl-vahiy tartışmalarında akıl lehine bir eğilimin belirmediğini de biliyoruz. Meselâ yukarıda adı geçen Seyyid Bey’in *Medhal*’inin oldukça geniş bir bölümü hüsün ve kubuh meselesine ayrılmıştır. Ancak bu tavır, izleyen yıllarda popüler hale gelen yeni fıkıh usulü eserlerinde pek fazla rağbet görmemiştir. Bu sebeple yeni fıkıh usulü eserleri felsefî/soyut içerikli karmaşık meseleleri genellikle içermemektedir; kısaca “ahkâm istinbatı ilmi” olarak gördükleri fıkıh usulünde, hüküm istinbatına

doğrudan katkısı olmayan “faydasız” mantık, kelâm ve felsefe tartışmaları bu ilme dair yazılarda büyük ölçüde ayıklanmıştır. Bu noktada bahsi geçen eserler fukaha yöntemini daha az nazarî bulduklarından, yani bu yöntemi fıkıh ilminin meseleleriyle daha iç içe ve örneklerin bolca fikihtan seçildiği uygulamalı bir fıkıh usulü yaklaşımı olarak gördüklerinden, bu kez fukaha yöntemini övmüşlerdir.

Şimdi XX. yüzyıl fıkıh usulü eserlerinin farklı usul mesleklerine ilişkin bakış açılarının genel değerlendirmesini sona bırakarak klasik dönemde bu konunun nasıl ele alındığına bakacağız.

Yeni Usul Öncesi Dönemde Mütakellimîn–Fukaha Yöntemleri Algısı

Bu iki yöntem arasındaki farkı anlamak için klasik dönem fıkıh usulcülerinin bu ayrıma yükledikleri mânâyı kavramak faydalı olacaktır. Fıkıh usulü yazım yöntem ya da tekniklerine usûl-i fıkıh tarihinde ilk dikkat çekenler Sem’ânî, Gazzâlî ve Alâeddin es-Semerkandî’dir. Ama bu tarzları iki farklı yazım tekniği olarak tanımlayarak sonraki standart anlatıya yol veren İbn Haldûn’dur. Şimdi sırasıyla bunların tasvirine göz atıp ardından bu betimlemenin yeni usûl-i fıkıh eserlerinde klişe haline gelmiş bazı tanımlamalarla ne kadar uyumlu olduğunu inceleyelim.

Ebü’l-Muzaffer es-Sem’ânî’nin (ö. 489/1096) yaklaşımının büyük ölçüde eski mezhebi olan Hanefilikten ve özellikle Debûsî’nin *Takvîmü’l-edille*’sinden etkilendiğini mukaddimede yazdıklarından anlıyoruz.

Ben uzun günler boyunca ashabımızın ve başkalarının bu konuda yazdıklarını mütalaa ettim ve gördüm ki, çoğu sözün zâhiriyle ve güzel bir ifade bulunmakla yetinmiş, fıkıhın mânalarına uygun bir biçimde asılların hakikatine nüfuz edememiştir. Diğer bir kısmının ise derinlere daldığını, çözümler yaptığını ve konulara nüfuz ettiğini gördüm, ama onlar birçok meselede fukaha akıl yürütmesinden (mahacçetü’l-fukaha) ayrılmış ve fıkıha yabancı olan mütakellimîn yolunu (tarîku’l-mütakellimîn) tutmuşlardır. Halbuki, onlar bu konuda (fıkıh mânalarında) doğruyu yanlıştan ayıracak durumda değillerdir, buna yetecek bilgileri de azdır... Bu sebeple Allah’tan hayırlısını diledim (istihare yaptım) ve fıkıh usulünde bir muhtasar derlemeye azmettim. Bu konuda sadece fukaha yolunu izledim, asla ondan sapmadım, başkasına meyletmedim.¹⁷

17 Ebü’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem’ânî, *Kavâtu’l-edille fi usûli’l-fıkıh*, haz. Abdullah b. Hâfız b. Ahmed el-Hakemî, I-V (Riyad: Mektebetü’t-tevbe, 1419/1998), I, 6-7.

Ayrıca Sem'ânî'nin kelâm ilmine mesafeli bir yaklaşım içinde olduğu da görülmektedir. Fıkıh ve kelâm ilimlerini karşılaştırdığı bir bağlamda kelâmın çok değerli ve temel bir ilim olmasına rağmen, Allah'ın emrettiği sınırlı sayıda inanç esaslarına dair bilgilerin bilinmesiyle elde edilebileceğini, fıkıhın ise sınırsız bir derya olduğunu vurgulamaktadır.¹⁸ Bundan anlaşıldığına göre o, itikat meselelerinin Eş'ariyye-Mütezile tarzında kelâm ilmi vasıtasıyla ele alınmasına ve felsefi/teorik tartışmalarla detaylandırılmasına karşıdır. Yukarıdaki sözlerini biraz da bu tavrın bir uzantısı olarak görmek gerekir.

Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) ise *el-Müstasfâ*'nın mukaddimesinde fıkıh usulünün temel konularına girmeden önce müelliflerin üzerinde durduğu bazı bahislerin temel konularla ilişkisini kurma bağlamında farklı usûl-i fıkıh yazın türlerine değinmiş ve her bir tarzın bir açıdan aşırılık taşıdığını ve kendisinin de mensubu olduğu mütekellimîn tarzının da kelâm ilminin konularını fıkıh usulüne dahil etmede aşırı gittiğini belirtmiştir.

Bil ki, fıkıh usulünün tanımı [nihayetinde] hükümlerin delillerini bilmeye iniyorsa, tanım üç lafız içeriyor demektir: bilgi (mârifet), delil ve hüküm. Bu sebeple hükmü bilmek kaçınılmaz ise –çünkü o [bu ilimde] bilinmesi gereken dört kutuptan biridir– delili ve bir de bilme olgusunun kendisini, yani ilmi (bilgiyi) bilmek de kaçınılmazdır. Sonra matlub olan ilim ancak nazar (düşünsel eylem) ile bilinebilir; o halde nazarı da bilmek gerekir. Bu yüzden [önceki usulcüler, seleflerim] ilim, delil ve hüküm terimlerini tanımlamakla işe başladılar ve bu şeylerin sadece suretlerini tanımlamakla da yetinmediler. Aksine [giriştikleri bu iş] onları bilginin gerçekliğini inkâr eden sofistlere karşı bilginin gerçekliğini ispat eden delilleri ortaya koymaya, aynı şekilde nazarın gerçekliğini inkâr edenlere karşı da nazarın gerçekliğini ispat eden delilleri ve bilginin bölümlerini ve delillerin kısımlarını incelemeye itti. Bu aslında bu ilmin [fıkıh usulü ilminin] sınırını aşan ve onu kelâm ilmiyle karıştıran bir şeydir. Kelâmcı usulcülerin bunu çok yoğun şekilde yapmalarının sebebi kelâmın karakterlerine baskın çıkması ve bu mesleğe olan sevgilerinin onu diğer meslekle karıştırmaya itmesidir. Tıpkı, lûgat ve nahiv sevgisinin bazı usulcülerini usul ilmiyle nahiv ilmini karıştırmaya sevk etmiş olması gibi; onlar özel olarak nahiv ilminin konusu olan harflerin mânalarını, cümlelerin i'rabıyla ilgili konuları burada işlediler. Yine tıpkı fıkıh sevgisi Mâverâünnehir fukahâsından bir grubu, meselâ Ebû Zeyd ve onun takipçilerini, fıkıhın pek çok ayrıntı meselesini usulle karıştırmaya sevk ettiği gibi; onlar bunları her ne kadar örnek ve bir aslın fer'lerinde nasıl işlendiğini gösterme sadesinde zikretmiş olsalar da, bu konuda aşırıya kaçmışlardır... Onların bu

18 Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 4.

hususta aşırıya kaçmalarını sana bildirmemize rağmen, biz bu derlemede onlardan hiçbirinden vazgeçecek değiliz. Çünkü alışılmış şeyden ayrılmak zordur; nefisler alışmamış olana karşı isteksizdir. Ama biz bu konuda genel anlamda bütün ilimler için faydası açık olan şu konularla iktifa edeceğiz...¹⁹

Gazzâlî'ye göre kelâmcı usulcülerini diğerlerinden ayıran temel vasıf kelâm konularını fıkıh usulü içinde işlemede aşırıya kaçmalarıdır. Zaten kendisi de bu usulcülerin yolunu izleyeceğini ama kelâmı fıkıh usulüne karıştırmamasında aşırıya kaçmayacağını belirtmektedir. Dolayısıyla aşağıda İbn Haldûn'dan yapılan alıntıda görüleceği gibi, kelâmcı usul geleneğinin dört temel eserinden biri *el-Müstasfâ* olacaktır. Gazzâlî'den önce yine bir Şâfiî olan ama Eş'arî olmayan Sem'ânî'nin değerlendirmesi de kelâmcı usul anlayışına dönük bir eleştiridir. Zira Eş'arî ve onu takip edenler fukahânın ve ehl-i ilmin (ki bu hadisçileri de içine alan bir tabirdir) alışık olmadığı birtakım mülâhazalardan hareketle fıkıh terimlerinde tasarrufta bulunmaktadırlar. Dolayısıyla kelâmcı usulcülerin yaptıkları sadece fıkıh usulü eserlerini kelâm örnekleriyle doldurmaktan ibaret olmayıp aynı zamanda fıkıh usulünün kelâmın bir fer'î ya da ona tâbi, ilkelerini ondan alan bir ilim olduğuna dair saptamada bulunmalarıdır. Gazzâlî'de bu açıktır, o kelâmın felsefî ilimler hiyerarşisindeki felsefe-i ûlâya tekabül ettiğini ve şer'î ilimlerin, temel ilkelerini, kelâmın ortaya koyduğu metafizik kabullerden aldığını belirtir.²⁰

Alâeddin es-Semerkindî (ö. 539/1144) ise yukarıda gördüğümüz Sem'ânî gibi Debûsî'ye karşıdır ama gerekçesi farklıdır. Zira Semerkindî kelâmî öncülere dayanmayan bir fıkıh usulü yaklaşımının yetersiz olduğu fikrine sahiptir ve Hanefîler arasında kelâmî öncüller ve kabullerin dikkate alınmadan fıkıh usulü telif etme tarzının yaygınlaşmasından sorumlu gördüğü Debûsî'ye karşıdır. Başka bir ifadeyle Semerkindî, Debûsî ve onun takipçilerince terviç edilen fıkıh usulü yaklaşımına karşı Mûtezile-Eş'ariyye tarzında, kelâm ilmine önem veren bir Mâtürîdî kelâmcısı olarak temayüz etmektedir. Ona göre usul-i fıkıh yazarlarını fûrûcular ve usulcüler olarak (sırasıyla, fukahâ ve mütekellimîn yollarına karşılık geliyor) iki grupta toplamak mümkündür.

Kuşkusuz fıkıh ve ahkâm usulü ilmi, kelâm usulü ilminin bir alt dalıdır. Dal kökten türeyene denir; belirli bir kökten gelmeyen dal, o (kökün)

19 Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, haz. Hamza b. Zühayr Hâfız, I-IV (Cidde: eş-Şeriketü'l-Medîneti'l-münevvere li't-tibâa ve'n-neşr, 1413/1993), I, 26-29.

20 Murteza Bedir, "İslâm Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldûn", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 15 (2006): 11-15.

soyundan değildir. O halde bu sahada ortaya konulan bir telif ve tasnif çalışmasının, kitabın müellifinin itikadıyla uyumlu olması bir zarurettir. Fıkıh usulü sahasında yapılan telif çalışmalarının çoğunluğu ilkelere (el-usul) bize muhalif olan Mûtezile ile ayrıntılarda (el-fürû) bizden farklı düşünen ehl-i hadîse aittir. Bu iki grubun yazılarına dayanmak bizi ya ilkede hata etmeye ya da ayrıntıda yanlış düşmeye itecektir. Her ikisinden de kaçınmak akıl ve şeriat açısından bir yükümlülüktür (vâcib).

Bizim üstatlarımızın (ashabımızın, yani Hanefî mezhebi) –Allah onlara rahmet etsin– bu sahadaki çalışmaları iki tarzda olmuştur. Bir tarz eserler, ayrıntıları ve ilkeleri (el-fürû ve'l-usûl) kuşatan ve şeriat ve akıl ilimlerinde (ulûmü'l-meşrû ve'l-ma'kul) engin bir deniz gibi olan kişilerin eseri oldukları için son derece sağlam ve düzgündürler. Bu tarza örnek Şeyh İmam Zâhid ve Ehl-i sünnet reisi Ebû Mansur el-Mâtürîdî es-Semerkindî'nin *Meâhizü'ş-şer'* ve *el-Cedel* diye adlandırılan kitapları ve benzeri yine onun üstatları ve öğrencileri tarafından yapılan çalışmalarıdır. [Bizim üstatlarımızın telif ettiği] diğer tür eserler ise, nakledilen bilgilerden [hükümlerin] ayrıntılarını çıkarma hususunda deneyimli olan kişilerin eserleri oldukları için tahkik, mânalar ve konuların düzenlenmesi bakımından son derece güzel ve sağlamdırlar. Ancak bu kişiler akli meselelerdeki genel prensiplerin inceliklerinde yeterince maharet kazanamadıkları için kişisel yaklaşımları onları bazı konularda muhaliflerle aynı konuma düşürmektedir. Bu iki yaklaşımdan ilki, lafızlara ve onların anlamlarına yabancılaşmanın artması ya da gayret eksikliği ve tembellikten ötürü zamanla terk edildi ve diğer tarz, hukukçuların sadece hukuka olan eğilimlerinden dolayı yaygınlaştı; öyle ki bazen çelişkiye ve yanlış düştüler. Bunun kasıtlı ve inanarak yapılan bir şey olmadığı açıktır, bu gibi üstatlar hakkında kötü zan beslemek günah ve inatçılıktır. Ancak kök sağlam olmadan dalın düzgün olması ve kayıp düşmemesi aklın kanunları dışındadır.²¹

Sem'ânî fukaha yolunun usûl-i fıkıhta doğru yol olduğunu savunurken Semerkandî fıkıhçıların usule (ki, burada o usul derken kelâmî ve nazarî temelleri/ilkeleri kastediyor) yeterince itina göstermemelerinin fıkıh usulünü yanlış temellere oturtmaya sevk edeceğini söyleyerek fukaha yolunu eleştirmektedir.

21 Alâeddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Mizâni'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, haz. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, I-II (Bağdad: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-şu'ni'd-diniyye, 1407/1987), I, 1-4. Bu alıntının daha geniş bir tahlili için bk. Murteza Bedir, "Mâtürîdî Fıkıh Usulü: Gerçek mi? Kurgu mu?", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2012), s. 412-20.

Bu yazarların söz konusu yöntemleri tavsifinden anlaşılan, fıkıh usulündeki bu iki yazım türü bir açıdan itikadî meselelerde Mûtezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye tarzı kelâmî yaklaşımı benimseyip benimsememekten kaynaklanmaktadır. Kelâmî yaklaşımı benimsediğinizde, kelâmî yöntemin yine kelâm ilmi gibi nazarî bir ilim olan fıkıh usulüne ilişkin imalar içermesi kaçınılmaz olacaktır. Bu yaklaşımı benimsemeyen biri olarak Sem'ânî Şâfiiler arasında Eş'arî kelâmının yaygınlaşmasına tepki göstermekte ve fıkıh usulünü bu tür bir yaklaşımın imalarından arındırmaya çalışmaktadır. Bu açıdan o, herhalde eserlerinden haberdar olduğu anlaşılan çağdaşı Ebû İshak eş-Şîrâzî'yi (ö. 476/1083) izlemektedir. Şîrâzî V. (XI.) yüzyılın ikinci yarısında yaşamış çok önemli ve etkili bir Şâfiî fakihidir ve çağdaşları Cüveynî ve daha sonra gelen Gazzâlî'den farklı olarak kelâm ilmine itikat düzeyinin ötesinde ilgi duymamıştır. Hatta fıkıh usulünü Hanefî Saymerî'nin (ö. 436/1045) *Mesâilü'l-hilâfı* tarzında ele aldığı *et-Tebşıra*'sında ve diğer bir usul eseri olan *el-Lüma'* ve şerhinde kelâmî meselelere genellikle yer vermemiş ve birçok meselede fakihler tarafında yer alarak Mûtezile ve Eş'ariyye'yi isim vererek eleştirmiştir. Ancak Sem'ânî-Şîrâzî çizgisi zamanla Cüveynî-Gazzâlî çizgisinin başarılı olmasıyla zayıflayacak ve Şâfiiler arasında kelâmcı yaklaşım hemen hemen hâkim olacaktır. Buna karşılık Semerkandî, Hanefiler arasında yaygın olan, kelâma mesafeli duran fukaha yöntemine karşı mücadele etmekle Mûtezile-Eş'ariyye tarzı usul yazımını Hanefiler arasında savunan bir çizgiyi temsil etmektedir; ancak Hanefiler arasında onun Mâtürîdî/kelâmcı (mütেকellimîn) tarzı değil de kendisinin de hocası olan Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî vasıtasıyla fukaha tarzı baskın olmuştur.²² Gerçi Semerkandî'nin ve onun gibi düşünen daha azınlık bir grubun mütেকellimîn yöntemini Hanefilerin gündemine sokmada, kısa vadede değilse bile, uzun vadede belirli bir başarı elde ettikleri söylenebilir. Aşağıda değineceğimiz “memzuc” (eklektik) yöntemi bu girişimin bir parçası olarak okumak mümkündür; ama yine de bu üçüncü yolu tamamıyla o girişime indirgemek doğru değildir.

İbn Haldûn'a gelince o, yukarıdaki tarzların kısmen oturduğu ve fıkıh usulündeki farklı yazım türlerinde klasiklerinin ortaya çıktığı, bir anlamda geleneklerin olgunlaştığı bir dönemde yani klasik-sonrası dönemde yaşayan bir âlimdir. O, *Mukaddime*'sinin İslâm kültür ve medeniyetinde ilimleri ele aldığı bölümünde, bu ilimler içinde önemli bir yeri olan fıkıh usulü ilmini karakterize eden özellikleri tanımlamaya giriştiği bir bağlamda, fıkıh usulü yöntemlerinden ilk kez sistematik bir biçimde söz etmiştir. Onun bu iki yöntemi tanımlama amacı ilgili bölümdeki genel amaçlarına uygun olarak fıkıh

22 Bk. Murteza Bedir, *Early Development of Hanafi Usul al-Fiqh (Legal Theory)* (doktora tezi, Manchester University, 1999), özellikle 1. Bölüm.

usulü ilminin tarihine ve edebiyatına dair kuşbakışı bir gözlemde bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle her ne kadar kendisi de bir fakih ve hatta kadı olsa da, İbn Haldûn burada fıkıh usulü ilminin literatürüne dışarıdan bir gözle baktığında gördüğü olguları tasvirî bir biçimde dile getirmektedir.

Asr-ı selef inkıraz edince bu ilmin kurallarını yazmaya gerek duyuldu, ilk kez Şâfiî bunları yazdı. O meşhur er-Risâle'sinde emirleri, nehiyleri [emir-nehiy konusu *er-Risâle*'de yoktur!], beyanı, haberi, neshi, kıyas-ta mansus illetin hükmünü yazdı. Sonra Hanefî fakihleri bu konuda yazdılar, bu kuralları hakıyla ortaya koydular, bu konuda çok geniş sözler söylediler. Kelâmcılar da bu konuda yazdı. Ancak fakihlerin yazımı, örnekler ve şahitlerin bolluğu ve meseleleri fikhî nüktelere bina etmeleri sebebiyle daha fıkha dokunan ve fûrû-ı fıkha daha uygun iken, kelâmcılar bu meseleleri fıkıhtan tecrit ettiler ve mümkün olduğunca akli istidlâle yöneldiler. Çünkü bu, onların ilmî disiplinlerinin baskın karakteri, yöntemlerinin bir sonucuydu. Bu konuda Hanefî fakihleri, fıkıh nüktelerine dalmada ve bu kanunları fıkıh meselelerinden inşa etmede yed-i tula sahibiydiler. İmamlarından Ebû Zeyd ed-Debûsî geldi ve kıyas konusunda hepsinden daha geniş yazdı, [kıyas] konularını ve ihtiyaç duyulan şartları tamamladı, böylece fıkıh usulü olgunlaştı, meseleleri netleşti ve kaideleri yerleşti.

İnsanlar kelamcılarının yöntemine de ilgi gösterdiler. Kelâmcıların yazdıklarının en iyisi İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin *el-Burhân*'ı ve Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'sı –ki bu ikisi Eş'arîlerdendir–, Kâdî Abdülcebâr'ın *el-Ahd (el-Amed)* ve nihayet sonuncusu bu sonuncusunun üzerine Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin şerhidir –ki bu ikisi de Mütezile'dendir. Sonra bu dört kitabı müteahhir kelâmcılardan iki yiğit özetledi: İmam Fahreddin İbnü'l-Hatîb *el-Mahsûl*'ünde ve Seyfeddin el-Âmidî *el-İhkâm*'ında. Bu ikisinin yöntemi tahkik ve huccetlendirme açısından farklıdır. İbnü'l-Hatîb delilleri çoğaltmaya eğilimlidir; Âmidî ise mezhebi tahkik ve meseleleri dallandırmaya eğilimlidir. *el-Mahsûl*'ü İmam'ın öğrencisi Sirâceddin el-Urmevî *et-Tahsîl*'de ve Tâceddin el-Urmevî de *el-Hâsıl*'da özetledi. Şehâbeddin el-Karâfî *et-Tenkîhât* adlı küçük eserinde bu ikisinden mukaddimeler ve kurallar derledi. Aynı şeyi Beyzâvî de *el-Minhâc*'da yaptı. Mübtedîler bu iki kitaba ilgi gösterdiler; pek çokları onları şerh etti. Âmidî'nin *el-İhkâm*'ını –ki o meseleleri tahkike daha çok önem vermekteydi– Ebû Ömer İbnü'l-Hâcib *el-Muhtasarü'l-kebîr* diye bilinen kitabında özetledi. Sonra başka bir kitapta da bunu özetledi. İlim talebeleri bu muhtasarı dolaşıma soktular, maşrık ve mağrib ehli ona mütalaa, şerh yoluyla ilgi gösterdi. Mütekellimîn yolunun özü bu muhtasarlarda vücut buldu.

Hanefî yoluna gelince, bu konuda onlar çokça yazdılar; mütekaddiminden bu yolda en iyi yazılan Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin eseridir. Müteahhirinden de en iyi eser imamlarından Seyfülislâm el-Pezdevî'nin telifidir. Bu kapsayıcıdır. Ardından Hanefî fukahasından İbnü's-Sââtî geldi ve bu iki yolun eserleri olan *el-İhkâm*'ı ve Pezdevî'nin kitabını cemetti. Kitabına *el-Bedâi'* [*el-Bedî'* olacak] adını verdi ve en güzel ve en yaratıcı bir biçimde onu düzenledi. Âlimlerin imamları bu zamana kadar bu kitabı okuma ve araştırma bakımından elden ele dolaştırmaktadırlar. Acem âlimlerinden pek çoğu bunu şerh etmeye kendilerini adanmıştır.²³

İbn Haldûn'a göre kelâmcı usul yolu, Eş'arî Cüveynî ve Gazzâlî ile Mûtezilî Kâdî Abdülcebbar ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin eserleriyle en iyi temsil edilmiştir. Buna karşılık fukaha yolunun klasik eserleri Ebû Zeyd ve Pezdevî'nin usulleridir. Bu yolların hususiyetlerine de değinen İbn Haldûn, fukaha yolunun fıkahın içinden gelen ve bu sebeple fıkha daha yakın olan bir yöntem olduğunu, mütekellimîn yolunun ise fıkıhtan soyutlanmış akli argümanı (istidlâl) esas alan bir yöntemle sahip olduğunu belirtmektedir. İbn Haldûn, Gazzâlî gibi, bu iki yöntem arasındaki farkın farklı uzmanlıklara sahip müelliflerden kaynaklanan bir fark olduğunu altını çizmektedir. Mütekellimîn tarzını benimseyen müelliflerin kelâm disiplini içinde inşa edilmiş zihinlerinin akli istidlâl yoluyla fıkıh usulü meselelerini işlediklerini, fukahanın ise fıkıh mesleği içinde uzmanlaşmaktan kaynaklanan bir üslûpla meseleleri arz ettiklerini belirtmektedir. Buna ilâve olarak fukaha/Hanefî yöntemine mensup müelliflerin, fıkıh usulündeki temel ilkeleri (kavânin) fıkıh meselelerinden çıkarmada ve fıkıhın inceliklerini kavramada başarılı olduklarına dikkat çekmektedir. İbn Haldûn her ne kadar gözlem ve tasvir yapıyor olsa da, kelâmcı yöntemin fıkha yabancı ve soyut kaldığını, buna karşılık fıkıhçı yöntemin fıkıh ilminin derinliklerine inmede daha başarılı olduğunu söylerken, fukaha yöntemine meylediyor gibidir. Yaşadığı dönemde (VIII./XIV. yüzyıl) mütekellimîn yönteminin Şâfiîler ve Mâlikîler arasında hemen hemen tam bir hâkimiyet kurduğu ve hatta Hanefîlerin de mütekellimîn yöntemi eserlerini dikkate alarak yeni bir yol ve yöntem başlattıkları düşünülürse (memzuc yöntem ki, İbn Haldûn buna İbnü's-Sââtî'nin eserine işaret ederken değiniyor), İbn Haldûn'un fukaha yöntemine meyletmesini anlamak güçleşmektedir. Ama Mâlikîler arasında kelâma mesafeli duran ve fıkıhı mesaisinin merkezine alan güçlü bir eğilimin her zaman varlığını sürdürdüğü bilinmektedir. Ayrıca İbn Haldûn eserinin kelâm ilmine ayırdığı bölümünde kelâm ilminin işlevini tamamladığını iddia etmiş ve artık bu ilme ihtiyaç kalmadığını bile söylemiştir.²⁴ Kendisi de

23 İbn Haldûn, *Mukaddime*, haz. Halîl Şehhâde (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1421/2001), s. 576-77.

24 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 591.

Râzî'nin *el-Muhassal*'ını özetleyen kelâma dair bir eser kaleme almış olmasına rağmen, öyle anlaşıyor ki kelâm ilminin meselelerinin fıkıh usulüne dahil edilmesi onun gibi pratik eğilimli bir yazarın ilgisini daha az çekmiştir. Bu sebeple kelâmî meselelerin uzantılarının fıkıh usulünde uzun uzun konu edilmesinden sanki hoşnut değildir. Nihayetinde fıkıh usulü, fıkıh ilminin nazariyesidir; dolayısıyla fıkıh usulü mesâilinin fıkıhla iç içe olmasından daha doğal bir şey olamayacağını düşünmüş olabilir.

Fukaha ve mütekellimîn yollarına ilişkin Sem'ânî'den İbn Haldûn'a bütün bu değerlendirmelerden şu geçici sonuca varabiliriz: Mütekellimîn yöntemi kelâmın dil, üslûp ve söylemlerini esas alır ve bu sebeple daha fıkıhtan soyut bir nitelik taşırken fukaha yöntemi fıkıhın dil, üslûp ve söylemlerini kullandığından daha fıkıhın içinde bir söyleme sahiptir. Bu farklı niteliklerin bir uzantısı olmak üzere mütekellimîn yöntemi kelâmî öncüllere tâbi gördüğü fıkıh usulünde, bu ilmin meselelerine bir ön hazırlık olmak üzere kelâmî konulara yoğun yer vermektedir. Buna karşılık fukaha yöntemi fikhî inceliklere eğilip konuyu bir nevi fıkıh çerçevesinde bir teorik düşünüş olarak tutmaya gayret etmekte, fıkıh usulünün kelâm ilminin bir alt kolu olup olmaması meselesini –eğer öyle tasavvur ediyorsa bile– önemsememektedir.

Mukayese

İbn Haldûn kendi zamanında olgunlaşmış olan geleneklerin iki büyük yola ayrıldıkları gözlemini yaparken çok haklıdır. Gerçekten de XIV. yüzyıla geldiğimizde bir fıkıh usulü öğrencisi ya Ebü'l-Hüseyin el-Basrî-Cüveynî-Râzî-Âmidî-Urmevî-Karâfi-Beyzâvî-İbnü'l-Hâcib-Sübki gibi birbirlerini takip eden ve birbirlerine referans veren belirli bir geleneğe dayanmak durumundaydı ya da Debûsî-Serahsî-Pezdevî-Ahsikesî-Nesefî-Sıgnâki-Abdülaziz el-Buhârî gibi isimlerin öncülüğünü yaptığı diğer gelenek üzerinden bu ilme nüfuz edebilirdi. Burada dikkat çeken nokta ilk çizginin en eski ismi olan Mûtezile'den Ebü'l-Hüseyin el-Basrî dışındaki (eserini V./XI. yüzyılın ilk yarısında yazmış olmalıdır) bütün yazarların itikatta Eş'arî, amelde ise ağırlıklı Şâfiî ve kısmen Mâlikî olması, diğer çizginin ise tamamıyla Hanefîlerden oluşmasıdır. Belki de İbn Haldûn dönemi için ilk geleneğe Eş'arî gelenek demek daha doğrudur. Diğer yandan fukaha yöntemi için Hanefiyye yöntemi adını İbn Haldûn zaten kullanmaktadır; bu gelenek içindeki yazarların tamamı Hanefî olduğu için bu doğru bir tanımlamadır. Dikkat edilirse İbn Haldûn ne Şâfiî'nin ne de Sem'ânî ve Şîrâzî'nin bu iki gelenek içindeki yerinden söz etmektedir. Bu isimlerin ikisinin Eş'arî-Şâfiî geleneği benimsemediğini zaten söylemiştik; Şâfiî'nin adının bu geleneklerle ilişkilendirilmesi ise tamamıyla

son dönemlerde ortaya çıkan bir değerlendirme olup esasen bir anakronizm içermektedir. Ayrıca İbn Haldûn, mütekellimîn yöntemini Şâfiîyye yöntemi olarak da adlandırmamıştır; görece daha yeni olan bu adlandırmanın en azından o gelenek içinde etkili olan yazarların çoğunluğunun Şâfiî olması sebebiyle kısmen haklılık payı olabilir. Ama yine o gelenek içinde çok etkili olan Mâlikî İbnü'l-Hâcib ile Karâfi'yi ve onlardan önce de Bâkîllânî'yi hatırlamak gerekir. Bir başka dikkat çeken nokta da İbn Haldûn'un anlatısında Hanbelî fıkıh usulü yazarlarının bu geleneklerden hangisinde yer aldığından da söz edilmemesidir. Muhtemelen İbn Haldûn zamanında Hanbelilik dört mezhep içinde çok etkinliği olan bir hareket olmadığı için bunların usulcülerini dikkate almamış olabilir. Halbuki yeni fıkıh usulü literatüründe Hanefiler bir tarafa konulurken onların dışındakiler cumhur adıyla (hatta bizzat Şâfiî'nin kendisi de) mütekellimîn yöntemi içinde gösterilirler.²⁵ Bu ifade tek tek fıkıh usulcülerini ele aldığımızda çok doğru değildir. Sem'ânî-Şîrâzî çizgisinin karakteri, Şâfiîler içinde azınlık bile olsa, mütekellimîn yönteminin kelâmî öncüllerle fıkıh usulünü inşa etme özelliğiyle uyuşmamaktadır. Mâlikî Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin, yahut Hanbelî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın ve İbn Akîl'in hatta Hanefî el-Cessas'ın ve Zâhirî İbn Hazm'ın eserleri hem mütekellimîn hem de fukaha yöntemlerinin aşağıda değineceğimiz bazı özelliklerini göstermekte, ama bir yandan da kelâmî meselelere çok fazla yer vermemeleri açısından o gelenekten ayrılmaktadır. Bu sebeple İbn Haldûn'un yaptığı ve daha sonra yeni fıkıh usulü eserlerinde popülerize edilen bu yöntem farklılaşmasını yeniden anlamlandırmak gerekmektedir. Bu farkın İbn Haldûn açısından en azından bir yazın geleneği farkı olduğu her iki gelenekte etkin olan isimlerden anlaşılmaktadır.

“Usulden Fürûa–Fürûdan Usule”: **Mezhep Taassubu Argümanı.** Birçok yeni usul eseri ve usul yöntemlerine dair monografi yazan bazı çağdaş müellifler, Hanefiler dışındaki bütün usul eserlerini kelâmcı usul eserleri kapsamında saymakta ve kelâmcı usul yöntemini yukarıda sözünü ettiğimiz usulden fürûa doğru bir yol izleyen yöntem olarak tanımlamaktadır. Diğer bazıları ise kelâmcı yöntemi bu kadar kapsayıcı olarak görmemekte ve fukaha yönteminin de Hanefilere has olduğunu kabul etmemektedir. Meselâ Ebû Zehre bir yandan kelâmcı usul geleneği içinde sayılan Karâfi'nin *et-Tenkîh*'inin²⁶ Hanefî yöntemi gibi Mâlikî usulü ile fürûunun ilişkisine odaklandığından söz etmekte ve yine el-İsnevî'nin *Tahrîcül-fürû' ale'l-usûl*'ünü fürû-ı fıkıh ile usûl-i fıkıh ilişkisine odaklanan bir eser olarak göstermektedir.²⁷ Bu tür değerlendirmeler, aslında

25 Şa'bân, *Usûlü'l-fıkh*, s. 18.

26 Bk. yukarıda İbn Haldûn'dan yapılan alıntı.

27 Ebû Zehre, *Usûlü'l-fıkh*, s. 24.

konunun en baştan yanlış vazedilmesinden kaynaklanmıştır. Zira bir kez fıkıh usulünü fûrûun temelinde ve onu ortaya çıkaran bir metodoloji yani fûrû-ı fıkıh hükümlerini içtihatla üretmemizi sağlayan bir yöntem-bilim olarak tasavvur ettiğimizde, bu iki farklı geleneği bu çerçevede bir yere oturtmaya girişmek kaçınılmaz olmakta ve böylece tutarsız pek çok değerlendirme peş peşe sıralanmaktadır. Her şeyden önce prensip olarak şunu belirtmek gerekir ki, klasik fıkıh usulü söylemi ve argümanlarının niteliği incelendiğinde bunların fûrû-ı fıkıh dediğimiz mezhep kurallarını ortaya çıkarmak üzere tasarlanmış bir yöntem-bilim olduğu iddiası fazla sağlıklı görünmemektedir. Yani fıkıh usulü, kendisine başvurularak fıkıh ahkâmının üretildiği bir mekanizma/araç değildir. Fakat fıkıh usulünün ne olmadığını söylemek, ne olduğunu söylemekten daha kolaydır. Bu meseleye çalışmanın sonunda döneceğiz.

Herhangi bir klasik müellifin, mezhebine ters bir fıkıh usulü kuralını onaylayacağını kabul etmek aslında klasik mezhep algısından habersiz olmak demektir. Zira hiçbir müellif ameldeki mezhebine sistematik olarak ters düşemez; düştüğü anda zaten o mezhebin mensubu kabul edilmez. O halde yeni usul eserlerinde mütekellimîn yönteminin herhangi bir mezhep taassubuna düşmeden usul kurallarını inşa ettiği gözlemi sorunlu bir iddiadır. Râzî gibi fûrû-ı fıkıhla çok fazla meşgul olmamış ve bu yüzden Şâfiî mezhep doktrininde çok önemli bir yeri olmayan, dolayısıyla ağırlıklı ilgi alanı nazarî ilimler olan bir müellif bile kitabında prensip olarak Şâfiî mezhebiyle uyumlu bir usul ortaya koymaya çabalamıştır.²⁸ Fûrû-ı fıkıh eseri üreten ve hatta mezhep doktrininde otorite

28 Hatta Şâfiî hakkında yazdığı menakıbın polemik içeren bir metin olduğunu girişinden ve konu başlıklarından anlamak mümkündür. Bk. Fahreddin er-Râzî, *Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfiî*, haz. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1406/1986). Râzî'nin *el-Mahsûl*'ünde nâdiren karşılaştığımız şu fûrû örnekleri, fûrû-ı fıkıh söz konusu olduğunda Şâfiî mezhebi mensubiyetinin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir: Mendub bir fiile fûrûun o fiili kişiye vâcib kılıp kılmayacağı meselesi bilindiği gibi Şâfiî ve Hanefî mezhepleri arasındaki bilinen farklardan biridir ve Râzî bu tartışmada Şâfiî yaklaşımın haklılığını bir usul meselesiyle irtibatlandırarak teyit eder (Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*, haz. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, I-VI [Beyrut: Müessesetür-risâle, 1412/1992], II, 210-11). Kazâ-i hacet sırasında kibleye önünü ve arkasını dönmeyi yasaklayan nebevî hükümlerle ilgili Şâfiî'nin yorumu yine bir usul meselesiyle irtibatlandırılır: Nebevî bir fiil nebevî bir nehyi tahsis edebilir (*el-Mahsûl*, III, 259-61). Bu ve benzeri örnekler aslında Şâfiî'nin usulünü tam olarak beyan etmediği meselelerde Râzî'nin veya sonraki Şâfiîlerin fûrû meselelerden çıkarımla elde ettikleri usul kaideleridir. Ayrıca Râzî'nin, Şâfiî'nin *er-Risâle*'de sarâhaten zikrettiği usul kurallarını benimsediğini gösteren bol örnekler de mevcuttur. Örneğin: Meçhulün rivayetinin makbul olmaması konusunda Şâfiî ile aynı düşünür (*el-Mahsûl*, IV, 402); yine mürsel haberin hüccet olmadığı konusunda da Şâfiî ile aynı görüşü paylaşır (*el-Mahsûl*, IV, 454-55). Bu ve benzeri örnekleri çoğaltmak mümkündür. Râzî'nin ve diğer Şâfiî mütekellimîn usulcülerinin Şâfiî ile ters düştükleri meseleler de yok değildir; ancak bunlar ya zaten mezhep içinde hareket alanının geniş olduğu meselelerdir ya da mezhebin fûrû doktrinini doğrudan etkilemeyen usuli/nazarî/mücerret

kabul edilen Şîrâzî ve Gazzâlî gibi fakih Şâfiîler ise buna çok daha fazla dikkat etmişlerdir. Zaten aksi de varit değildir. Yeni usul eserlerinde mütekellimîn usulcülerin mezhep taassubu taşımadıklarına örnek olarak Âmidî'nin sükûtî icmâ konusunda Şâfiî'den farklı düşünmesi verilmektedir. Ne gariptir ki, bu ve benzeri bazı örneklerin fûrû-ı fıkıh öğretisiyle alâkalı olmadığı kimsenin aklına gelmemekte ve hemen hemen tüm yeni usulcüler bunu tekrar etmektedir. Sükûtî icmâın kabul edilip edilmemesi zaten bir usul tartışmasıdır; onu kabul etmek ya da etmemek Şâfiî mezhebinin fûrû-ı fıkıh öğretisinde herhangi bir fark yaratmamaktadır. Kaldı ki, Şâfiî'nin sükûtî icmâı kabul edip etmediği meselesi de tartışmalıdır. Esasen mütekellimîn geleneği içinde Âmidî'den önce sükûtî icmâın delil olup olmayacağıyla ilgili bir tartışma mevcut olup Âmidî burada o görüşlerden birini tercih etmektedir;²⁹ yoksa o, Şâfiî fûrû-ı fıkıh öğretisinde bir değişiklik sonucu doğuracak bir iddia içinde değildir. Ayrıca, zaten fıkıh mezhebi dediğimiz şey tek bir insanın görüşlerinin değişmez bir biçimde otorite kabul edildiği bir olgu olmayıp süreç içerisinde değişen ve dönüşen dinamik bir yapıdır. Bunun örneklerini hemen her mezhepte olduğu gibi Hanefî mezhebinde de görmek mümkündür. Hanefî mezhebinin “zâhirü'r-rivâye”si temelde üç kişinin görüşlerine dayanır ve “nâdirü'r-rivâye” de buna eklendiğinde görüşler arası tercih alanı oldukça genişler. Hatta “vâkât” görüşlerin mezhep kurucularının görüşlerini değiştirmesi de hayli olağan bir durumdur.³⁰ Bu durumda eğer mezhep taassubundan söz edilecekse, bu fûrû-ı fıkıhta bile kabul edilebilir bir iddia değildir.

Mezhep temelli yaklaşımın hâkim olduğu *Mecelle* öncesi dönemde, mezhep öğretileri yani mezhebin doktrin kabul ettiği şer'î ahkâm esas, fıkıh usulünün odağında yer alan delil ise tâli bir konumdadır. Başka bir ifadeyle, mezhebin doktrinini esas, onun delillerle temellendirilmesi ise daha esnek ve değişebilir bir olgudur; dolayısıyla bir hükmün birden çok temellendirmeye tâbi olması mümkündür. Bunun sebebi bizim şer'î yahut naklî ilim alanında olmamızdır; bu alanda kitap –mütevâtir sünnet– icmâ ile sabit şeriat adı verilen temel ortak kabuller vardır ve bu kabullerin değiştirilmesi mümkün değildir. Meselâ İslâm'da Allah'ın birliği fikrine aykırı bir delillendirme kabul edilmez ama, tevhid fikrini temellendirmek için birden fazla yol ve yöntem olabilir.

kurallardır. Kur'an'ın sünnetle neshedilip edilemeyeceği meselesi böyle bir meseledir. Şâfiî-mütekellimîn usulcüler çoğunlukla Şâfiî'den farklı düşünürler; ama bu usulî fark, mezhep doktrininde herhangi bir değişimi iktiza etmez.

29 Bk. Bedreddin Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhit*, haz. Ömer Süleyman el-Eşkar (Küveyt: Vizâretü'l-Evkâf veş-şuûni'l-İslâmiyye, 1992), IV, 494-98.

30 Bk. Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında 10.-13. yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Edam Akademik Kitaplığı, 2010), özellikle 2. Bölüm.

Burada tevhid bir şer'î hüküm olarak esas, onun temellendirilmesi ise tâli bir husustur. Aynı şekilde namazın beş vakit olması bir şer'î-kati hüküm olup delillerin her hâlükârda bu sonucu üretmesi beklenir. Bu sonuca hangi yol ve yöntemle, yani delille ulaştığınız tâli bir meseledir. Burada mezhep doktrini derken fıkıh usulünün beslendiği üç alan, yani dilbilim, kelâm ve fûrû-ı fıkıh mezheplerinin tümü kastedilmektedir. Bir mütekellimîn usul eserinin müellifi, mensubu olduğu dil, kelâm ve fıkıh mezheplerindeki kabullerine dayalı olarak usulü inşa etmektedir. Hiçbir nazariye sadece delil ve burhana dayalı olarak inşa edilebilir bir şey değildir. Nitekim Râzî hüsün ve kubuh meselesine dair Mûtezile ile tartışma yaparken tartışmanın bir yerinde muhalifin argümanının ulûhiyyet fikriyle çelişen bir ima içerdiği için reddedilmesi gerektiğini söyler.³¹ Yani muhalifin ileri sürdüğü burhan güçlüdür ama, ulûhiyyeti reddedecek bir varsayım içerdiği için reddedilmelidir, zira bir Müslüman için ulûhiyyet fikri şeriatın bir ön kabulüdür. Bu sebeple yukarıda yeni usulcülerin iddia ettiği “mütekellimîn usulünün burhan ve delilin gerektirdiği prensiplere göre hareket ettiği” iddiası naif bir iddiadır; bunun, fıkıh alanı bir yana, kelâm alanında bile ileri sürülmesi mümkün değildir. Kaldı ki, mütekellimîn usul nazariyeleri, mensubu oldukları dil, kelâm ve fıkıh ekollerinin öğretileriyle uyumlu olmak kaygısındadırlar. Meselâ Eş'arî anlayışıyla temelden çelişen bir usul nazariyesini ne Gazzâlî ne de Râzî sistematik olarak ileri sürebilirdi. O halde mütekellimîn usulünün usulden fûrûa ve fukaha yönteminin ise fûrûdan usule doğru bir yol izlediği iddiası, yeni usul eserlerinde zannedildiği gibi bir olgu değildir. Aksine eserlerdeki bu tür farklılaşmayı, hayatı boyunca fûrû meselelerle iştigal eden bir usulcünün usûl-i fıkıhta meseleleri vazederken bu birikimine dayanması olarak görmek ya da temel uğraşısı nazarî ilimler, mantık ve felsefe olan usulcünün de meseleleri bir kelâm ve mantık meselesi olarak formüle etmesi ve örneklerini de buralardan seçmesi olarak anlamak daha doğrudur. Örnek vermek gerekirse, emrin vücûb ifade edip etmediği teorik tartışmasının fıkıh pratiği açısından hiçbir önemi bulunmadığı için Eş'arî gelenek içinde ortaya çıkan “Emir vücûb ifade eder” ya da “Mutlak emrin ne ifade ettiği konusunda tevakkuf edilir”, yahut “Mutlak emir talep (nedb veya vücûb anlamı) ifade eder” gibi üç farklı yaklaşımın fûrû-ı fıkıh açısından hiçbir somut farkı yoktur. Nitekim mütekellimîn usulünün en büyüklerinden Cüveynî ve Râzî ile fukaha yönteminin onun çağdaşı olan en önemli isimlerinden Pezdevî “Mutlak emir vücûb ifade eder” prensibinde birleşmektedirler.³² Bu usulcülerini aynı kanaate

31 Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, hazırlayanın dipnotu, s. 127.

32 İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkıh*, haz. Abdülazîm ed-Dîb (Devha: Câmîatü Katar, 1978), I, 221-22; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, II, 44-45; Ebü'l-Usr el-Pezdevî, *Usûlü'l-fıkıh* (İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, 1308), I, 106-22.

sevmeden, dilbilim ve fıkıh birikimidir; yoksa bağlı oldukları fıkıh mezhepleri değil. Kaldı ki iki gelenek arasındaki farkın, usulden fûrûa ya da fûrûdan usule yönelmekten kaynaklandığı şeklindeki bir değerlendirme tamamıyla yeni olup modern öncesi herhangi bir usulcü ya da âlim tarafından ileri sürüldüğünü bilmiyoruz. Bu, daha çok, yeni fıkıh usulünün bir tanımlama ihtiyacını tatmin için ürettiği; ama yeterince tahkik etmeden ileri sürdüğü bir iddia gibi durmaktadır.

Felsefî, Nazarî, Soyut Argümanların Bu Yöntemleri Ayırdığı İddiası. Yukarıda da belirtildiği gibi, mütekellimîn yöntemine mensup olanların temel ilgileri bir dönem kelâm ilmi ve daha sonraki müteahhirîn döneminde de mantık, felsefe ve kelâm olmuştur. Bunlardan Gazzâlî ve Cüveynî gibi bir kısmı hem fûrû-ı fıkıhta hem de bu nazarî ilimlerde mütebahhir olsa da, Kâdî Abdülcebbâr, Bâkılânî, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Râzî ve Âmidî esas olarak fûrû-ı fıkıhta çok etkili eserler bırakmamıştır ve bu sebeple de önemli bir yere sahip değildirlere. Buna karşılık Hanefî usulcülerin tamamı fûrû-ı fıkıhta otorite olup mezhep içi doktrin inşasında önemli role sahiptirler. Bu sebeple dil ve üslûbun birinciler için nazarî ilimlerle örölmüş, ikinciler içinse fıkıhın ayrıntılarından müllhem olması kaçınılmaz bir durumdur. Bununla birlikte Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin eserlerinin soyut akli argüman açısından son derece zengin olduğunu unutmamak gerekir. Yukarıda İbn Haldûn'a atıfla bahsedilen, soyut akli argümanın mütekellimîn yönteminin karakteristiği olduğuna dair gözleme de bu yüzden kuşkuyla yaklaşmak gerekir. Zira İbn Haldûn'un, usul eserlerine dair yaptığı gözlemlerin yüzeysel olması kaçınılmaz bir durumdur; çünkü o *Mukaddime*'de dönemin tüm bilimsel birikimini tasvire kalkışmakta ve zaman zaman da birden fazla disiplinde kendi görüşlerini dile getirmektedir. O sebeple onun bu gözlemlerinin bazen olanı tam yansıtmadığı söylenebilir. Meselâ Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin eserinin fukaha geleneğinin klasiği olduğu ve bu kişinin fukaha yönteminin teşkilinde çok önemli bir yere sahip olduğu gözlemlerini yapan İbn Haldûn, akli-soyut argümantasyon söz konusu olduğunda onun eserinin kelâmcı usul müelliflerinden çok da farklı olmadığına dikkat etmemiş olabilir. Zira Debûsî hem kitabının girişinde akli ve şer'î argümantasyonun zeminini vazedenden bir mukaddime kaleme almış hem de kitap boyunca argümanları genel olarak soyut-akli istidlâller şeklinde tasarlamıştır. Doğrusu Debûsî'nin, kitabında örnekleri ağırlıkla ve hatta Gazzâlî'nin dediği gibi aşırı bir biçimde fıkıhın fûrûatından seçmiş olması onun akli-soyut argümantasyon tekniğini kullanmadığı anlamına gelmez. Debûsî'nin kitabına yakından bakıldığında onun temel usul ilkelerini akli-soyut istidlâle dayandırdığı ve buna ilâve olarak, tâli bazı usul kurallarının tespitinde mezhebin fûrû ahkâmına başvurduğu görülebilir. Hatta Debûsî, kitabının sonuna eklediği bir başlık

altında akıl–vahiy ilişkisini müstakil olarak ele almakla, bir kısmı başka usul kitaplarının değişik bölümlerinde dağınık olarak işlenen, bir kısmı ise hiçbir usul eserinde işlenmeyen akıl–vahiy meselelerini bu şekilde ele alan usul tarihindeki tek müellif olma özelliğine de sahiptir.³³ Bu durumda Debûsî'nin soyut aklî istidlâlî kullanmadığı sonucunu çıkarmak çok anlamlı değildir. Muhtemelen İbn Haldûn'un böyle bir niyeti de olmayabilir; onun ilgili bağlamda yapmak istediği belki de sadece Debûsî'nin fukaha yöntemini geliştirmedeki öncülüğüne dikkat çekmektir. Çünkü tamamıyla aklî istidlâlî ilgili bir konu olan kıyas bölümünü usûl-i fıkıh eserlerinde olgunlaştıran kişinin Ebû Zeyd ed-Debûsî olduğunu belirten, yukarıdaki alıntıda gördüğümüz üzere, İbn Haldûn'un bizzat kendisidir. O halde salt soyut aklî argümanı bu iki geleneği ayıran yöntemsel özellik olarak tescil etmek de tam olarak doğru değildir.

Fıkıh Usulünün Kelâmın Bir Dalı Olduğu Meselesi. Bu iki yöntem, esasında iki noktada ayrışmaktadır. Birincisi Sem'ânî'nin eleştirel bir tonda dikkat çektiği nokta ki bu, fukaha ve ehl-i ilmin (selefin) bilmediği bazı soru ve sorunların ve dikkate almadığı bazı teolojik-felsefî kaygıların fıkıh usulüne sokulmasıdır. Daha sonra mantık-felsefe unsurunun devreye girmesiyle mütekaddimîn–müteahhirîn tarzı farkına dönüşecek olan bu farklılaşmanın kökleri Mütezile ile Eş'ariyye arasında tartışma konusu edilen birçok kelâm-usul bağlantılı meselenin fıkıh usulü edebiyatı içine alınmasıyla baş göstermiştir. Buna tepki olarak da kelâma itikat düzeyinde ilgi gösteren ve hatta bunun ötesinde ilgiyi selefin yolundan sapma olarak gören bir anlayış, bir anlamda yabancı kültürlerden gelen bazı kelâmî mevzuların daha "İslâmî ve meşrû gördükleri" fıkıh ve fıkıh usulü içerisine alınmasına karşı çıkmışlardır. Bu şekilde bir çekincenin selefi çevrelerde eskiden beri mevcut olduğu, hatta Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinde de böyle bir tavrın içkin olduğu görülmektedir. Şîrâzî ve Sem'ânî gibi bazı Şâfiîlerin Eş'arîliğe pek sıcak bakmamasının arkasında da bu yatmaktadır. Ancak yukarıda da söz ettiğimiz gibi zamanla Cüveynî, Gazzâlî, Râzî, Âmidî gibi son derece etkili Şâfiîler diğer yaklaşımı tamamen yok edemeseler de gölgelemişlerdir. XX. yüzyılda Eş'arîlik âdeta bütün geriliklerin müsebbibi olarak görülünceye kadar söz konusu tavrı sadece ehl-i hadîse yakın bazı Şâfiîler arasında taraftar bulabilmiştir. Hanbelîler arasında da kelâmın usulde belirleyici olması iddiası çok taraftar bulamamıştır; daha doğrusu Mütezile-Eş'ariyye-Mâtürîdiyye tarzı kelâm etkinliği onların zaten çok da uygun görmedikleri bir yoldur. Mâlikîler arasında ise Bâkîllânî-Cüveynî-Gazzâlî-Râzî-Âmidî çizgisi oldukça yaygın bir etki bırakmıştır. Bunu İbn Haldûn'un, literatüre işaret eden pasajında görebiliyoruz. İki Mâlikî müellifin

33 *Takvîmü'l-edille*, haz. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1421/2001), s. 13-19, 442-68.

eserleri yani Karâfî'nin *et-Tenkîh*'i ve İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ı kelâmcı usul anlayışının klasik sonrası döneminde (Râzî-Âmidî sonrasına kelâmcı usulün klasik-sonrası dönemi adını veriyorum) temel el kitaplarından olmuşlardır: Belki de erken Eş'arîlerin en büyüklerinden biri olan Bâkîllânî'nin Mâlikî olması bu gelişmeyi kolaylaştırmıştır.

Kelâmın fıkıh usulünün bir uzantısı olması gerektiğine dair anlayışın elimizdeki ilk Hanefî usulü olan Cessâs'ın *el-Fusûl*'ünde çok güçlü bir biçimde var olduğunu biliyoruz.³⁴ Aynı şekilde *Mizânü'l-usûl* adlı eserin yazarı Alâeddin es-Semerkindî kelâmî ilkelerin fıkıh usulünde belirleyici olması gerektiğini çok açık bir biçimde vurgulamış ve Mâtürîdî'nin kaybolan usul eserinden yaptığı alıntılarla bu kanaatin Hanefîler arasında da taraftarı olduğunu göstermeye çalışmıştır.³⁵

Genel olarak Hanefî/fukaha metodunun fıkıh usulünü kelâmın bir alt dalı olarak görüp görmediği meselesine gelirsek, Debûsî ve onun iki önemli takipçisi Serahsî ve Pezdevî eserlerinin girişinde ve içinde fıkıh usulünün kelâmî temellerinin bilincinde olduklarını gösteren ifadelere yer vermişlerdir. Debûsî bununla kalmamış, felsefî/kelâmî/tasavvufî mâhiyette bir eser vermiş³⁶ ve yukarıda işaret ettiğimiz gibi, fıkıh usulü ile aklî istidlâlin ilişkisini fıkıh usulüne dair yazdığı kitabında konu etmiştir. Serahsî ve Pezdevî ise mukaddimedede ahkâm-ı şer'iyenin üç ayağından birinin de tevhid ilmi olduğunu vurgulamışlar ve kitaplarında da zaman zaman usulün kelâmî imalarına değinmişlerdir.³⁷ Bu sebeple onların usulün kelâma tâbi olduğu kanaatini paylaştıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz; ancak onların genel olarak itikadî esaslar ya da usûlü'd-dîn kavramı çerçevesinde itikadî meselelere yaklaştıklarını, ilmî mesailerinde kelâm ilmi tarzında bir ürüne rastlanmamasından çıkarabiliriz. Bu sebeple kanaatimce, onları farklı bir usul yöntemi geliştirmeye iten iki faktör vardı: Birincisi Gazzâlî'nin dediği gibi, fıkıh sevgisi ve fıkıhla işigali öncelemiş olmaları ki İbn Haldûn da aynı gözlemde bulunmuştur. İkincisi ve belki de birinci sebebi ortaya çıkaran sebep ise baskın Hanefî usulündeki

34 Cessâs'ın usulünün girişi kaybolmuşsa da *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ın mukaddimesinde bu gerçek dile getirilmiştir: Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, haz. M. Sadık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabî, 1405/1985), I, 5.

35 Bu konuda bk. Bedir, "Mâtürîdî Fıkıh Usulü: Gerçek mi? Kurgu mu?", s. 412-20.

36 *el-Emediü'l-aksâ* adını taşıyan bu eser için bk. Murteza Bedir, "Interplay of Sufism Law and Theology: An Early Eleventh Century Example", *El Sufismo y las normas del Islam. Trabajos del IV Congreso Internacional de Estudios Jurídicos Islámicos: Derecho y Sufismo*, ed. Alfonso Carmona (Murcia: Editora Regional de Murcia, 2006), İspanyolca, s. 15-34, İngilizce, s. 253-70; Ömer Türker, "Ebû Zeyd ed-Debûsî'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 20 (2008): 39-58.

37 Serahsî, *Usûlü'l-fıkh*, haz. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1414/1993), I, 9-10; Pezdevî, *Usûlü'l-fıkh*, I, 7-11.

rasyonalist/Mûtezilî öncüller ve varsayımların gizlenmesi/sansürlenmesi arzusudur. Zira hem Cessâs'ın hem de Debûs'ın'nın metnindeki Mûtezilî eğilim çok belirgindir ve onları izleyenler bu eğilimlerin farkındadırlar; ama V. (XI.) yüzyılın sonlarında Serahsî ve Pezdevî bunu artık açıktan gösteremeyecekleri bir dünyada yaşamaktadırlar. Mûtezile'ye karşı entelektüel, sosyal ve siyasal eleştirilerin dozunun gittikçe arttığı bir dönemde Hanefilerin kendilerini Mûtezile'den ayırmak için yoğun bir çaba içinde oldukları biliniyor.³⁸ Alâeddin es-Semerkandî'nin yukarıda alıntılıdığımız pasajda eleştirdiği şey, işte tam da budur. O mensubu olduğu gelenek içinde usul eseri yazanların çoğunun usul üzerine konuşurken kelâmî ilkeleri yeterince dikkate almamaktan kaynaklanan hatalara düştüklerini belirtmektedir. Bunlardan bir kısmının farkında olmadan ehl-i hadîs (Eş'arî) kelâm öncüllerini kabul ettiğini iddia eder ki, herhalde Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî ve benzerlerini kastetmektedir. Diğer bazılarının ise Mûtezile'nin etkisi altında kaldıklarını söyler ki, bununla da Cessâs, Ebû Zeyd ve onları izleyenleri, yani Serahsî ve Pezdevî'yi kastediyor olmalıdır. Netice itibariyle fukaha yönteminin Hanefiler arasında yaygınlaşmasının sebebi, hangi gerekçeyle olursa olsun (yani ister itikadî öncülleri kelâm ilmi çerçevesinde ele almaya karşı bir duruştan neşet etmiş isterse de usulün Mûtezilî eğilimleri gizleme kaygısından doğmuş olsun), kelâma karşı mesafeli duruştur. Ancak zamanla ve özellikle kısmen Mâtürîdî kelâmının geliştirilmesi ve kısmen de Râzî sonrasında kelâmın çok daha “meşrû” bir ilim haline gelmesiyle Hanefiler arasında kelâma karşı olan bu tavır değişecektir. Bunun en açık örneği Sadrüşşeriâdır. O *et-Tenkîh* ve şerhi *et-Tavzîh*'te Mâtürîdîliğin ve Râzî'nin etkisi altında kelâmî mevzuları fukaha geleneğindeki fıkıh usulü edebiyatına dahil etmiştir. Onun açık etkisinde kalan Teftâzânî, Molla Fenârî, Molla Hüsrev, Muhibullah el-Bihârî gibi müteahhirin Hanefî usulcileri kelâmî öncülleri fıkıh usulüne dahil etmede oldukça ileri gitmişlerdir. Gerçi İbn Haldûn iki usul yöntemini birleştiren kişinin İbnü's-Sââtî olduğundan söz etmektedir. Gerçekten de İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1295) *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*'ü Hanefî usul eserleri arasında açıkça Eş'arî-Hanefî anlayışa göre yazılan bugüne ulaşmış ilk eserdir.³⁹ O, Âmidî vasıtasıyla mütekellimîn yönteminin Eş'arî perspektifini, Pezdevî'nin usulü üzerinde fukaha yöntemiyle uzlaştırmıştır. İşte İbnü's-Sââtî ve Sadrüşşeriâ sonrası yaygınlaşan bu yeni tarza “memzuc” (eklektik) yöntem adı verilmiştir. Gerçi “memzuc” yöntemin

38 Bk. Murteza Bedir, “Hanefî Mezhebinin Abbasi Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması”, *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medinetü's-Selam) Uluslararası Sempozyum*, ed. İsmail Safa Üstün (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2011), I, 621-32; “Mâtürîdî Fıkıh Usulü: Gerçek mi? Kurgu mu?”, s. 412-20.

39 Muzafferüddin Ahmed b. Ali İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, haz. Sa'd b. Aziz b. Mehdî es-Sülemî (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-kurâ, 1418).

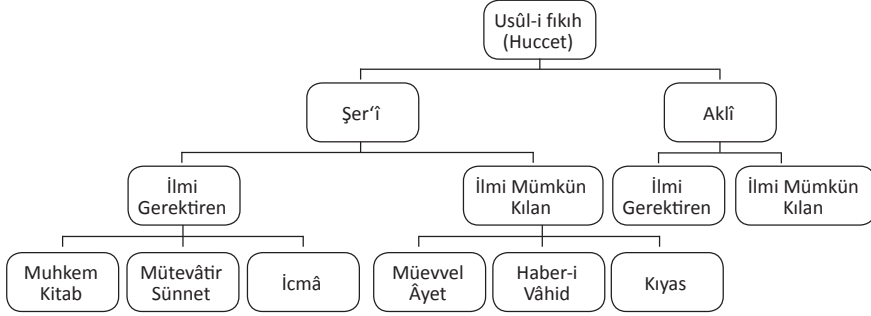
Hanefiler dışında da örnekleri zikredilmektedir.⁴⁰ Meselâ *Cem'ül-cevâmi'* adlı Şâfiî usulünün klasik sonrası temel metinlerinden biri sadece kelâmcı yönetime sadık kalmamış, fıkıh meselelerini daha fazla usul içerisine dahil etmiştir. Bu sebeple, klasik sonrasında iki yöntemin birbirine çok yaklaştığı ve kelâmcı yöntemdeki mebâdî adı verilen soyut giriş meselelerin fıkıhçı gelenekten gelen müelliflerce daha çok dikkate alındığı, diğer yandan fıkıhçı yöntemin fıkıh usulünün kurallarını fûrû-ı fıkıh örneklerine tatbik etme şeklindeki özelliğinin kelâmcı geleneğe mensup müelliflerce de yoğun bir şekilde kullanıldığı rahatlıkla söylenebilir.

Fıkıh Usulü Konularını Tasnifte Farklılaşma. Kelâmcı yöntem-fukaha yöntem farklılaşmasının bir gelenek farklılaşması olduğunu gösteren bir başka boyutuna daha bakmak gerekiyor. Sem'ânî'nin, Gazzâlî'nin ve İbn Haldûn'un tanımlamasında fukaha yöntemi aslında Mâverâünnehir'le sınırlı bir tavidir ve burada Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin ismi öne çıkmaktadır. Diğer gelenek ise daha çok Bağdat'ta Mûtezile-Eş'ariyye tartışması bağlamında gelişmiştir ve özellikle Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin adıyla irtibatlıdır. Bu iki yolun iki ayrı gelenek/tarikat oluşturduğunu bu eserlerin konu düzenlemelerine ve meseleleri vazediş biçimine ve ileri sürdükleri argümanların tipolojisine bakarak görmek mümkündür. Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille*'deki konu düzenlemesi ve tartışılacak meseleleri seçimi fukaha yöntemi denilen yaklaşımın esasını oluşturmuştur. Aynı şey Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'i için de geçerlidir; yani kelâmcı usul geleneğinin sonraki eserleri konu düzenlemesi, tartışılacak meselelerin seçimi ve argümanlar bakımından onu örnek almışlardır. Kelâmcı usul tarzında, konu düzenlemesinin ana hatları büyük ölçüde aynı kalırken Gazzâlî'nin tasnifi sadece bir istisnadır. Ama o, genel çerçevede yeni bir deneme yapsa da, alt bölümlerde ve özellikle temel konu başlıklarında tartışılacak meseleleri seçmede ve bunları tartışırken izlenecek yöntemde Basrî tarzına bağlılığını devam ettirmiştir. Fahreddin er-Râzî ise ana tasnifte Gazzâlî'ye değil Basrî'ye dönmüş ve onun genel tasnifini büyük ölçüde devam ettirmiştir. O halde kelâmcı yöntem ve fıkıhçı yöntem bir bakıma konu düzenlemesi bakımından örnek alınan modellerin (birinde Ebû Zeyd ed-Debûsî diğerinde ise Ebû'l-Hüseyn el-Basrî) bir farklılaşmasıdır. Hatta Basrî'den yaklaşık yarım asır önce yaşayan Hanefî Cessâs'ın *el-Fusûl*'ü Basrî'nin eserinin tarzına daha yakındır. Belki de bu açıdan Cessâs'ın usulünü fukaha değil de kelâmcı usul çerçevesinde görmek bile mümkündür; ama Cessâs aynı zamanda Debûsî üzerinde de etkili olduğu için onun bu iki gelenekle irtibatlandırılması bir anakronizm olurdu. Aşağıdaki konu başlıkları ve dizim şemaları bu iki geleneğin farkını ortaya koymaktadır:

40 Şa'bân, *Usûlü'l-fıkıh*, s. 24.

Şekil 1. Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille* adlı eserinin genel şeması:

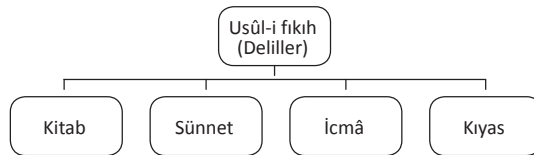
Alt konu başlıklarına gelince, Debûsî'nin bir ana bölüm içinde konuları hangi başlıklar içinde ele aldığını göstermek için lafızları tasnif ettiği bölüme bakabiliriz. Lafızlar Debûsî'de beş ana başlıkta taksim edilmektedir:



1. Söz türleri dörttür: haber, istihbar, emir, nehy.
2. Kapsam alanları bakımından lafızlar dörttür: has, amm, müşterek, müevvel.
3. Açıklık bakımından isimler dörttür: zâhir, nas, müfesser, muhkem. Bunların zıtları, yani kapalılık bakımından isimler dörttür: hafî, müşkil, mücmel, müteşâbih.
4. Kullanım bakımından söz dörttür: hakikat, mecaz, sarih, kinaye.
5. Nasla sabit hüküm türleri dörttür: nassın aynıyla, nassın işaretiyle, nassın delâletiyle, nassın iktizası ile sabit hükümler.

Şekil 2. Pezdevî'nin ana tasnifi:

Pezdevî'nin ve diğer fukaha yöntemine göre yazılmış usul eserlerinin lafız konularını tasnifi Debûsî'ninki ile hemen hemen aynıdır; tek fark birinci madde (emir ve nehyin olduğu kategori), ikinci madde içine alınarak dörtlü

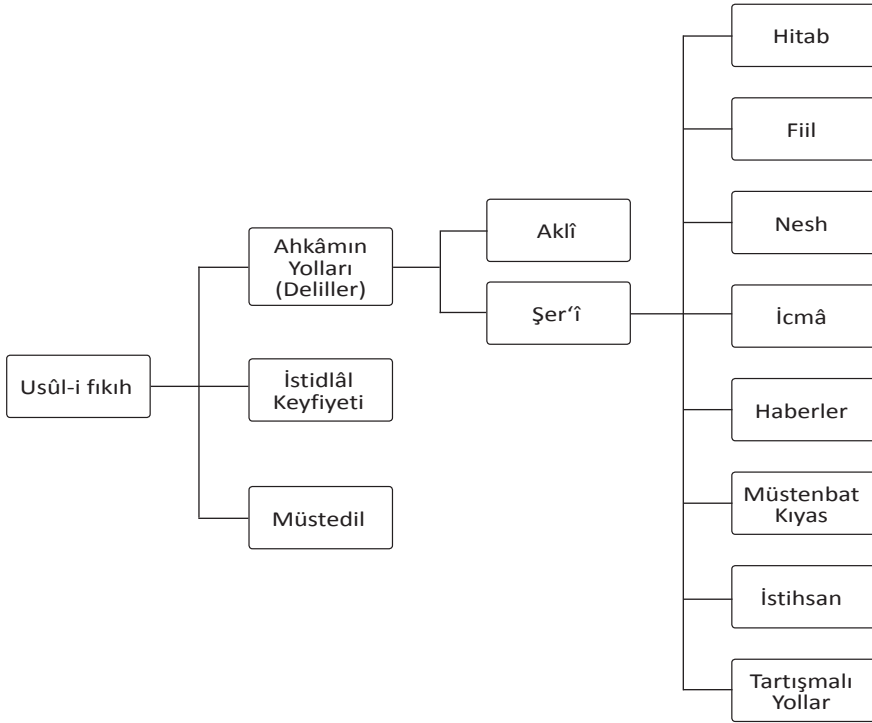


bir tasnifin benimsenmiş olmasıdır. Bu, Serahsî-Pezdevî ikilisinin bir tasarrufudur. Ona göre lafız bölümü şu şekildedir:

1. Sîga ve lügat açısından: has, amm, müşterek, müevvel.

2. Beyan açısından: zâhir, nas, müfesser, muhkem, hafî, müşkil, mücmel, müteşâbih.
3. Kullanım bakımından: hakikat, mecaz, sarîh, kinaye.
4. Mânalar ve kastedilene vâkîf olma açısından: ibareyle istidlâl, işaretle istidlâl, delâletle istidlâl, iktizayla istidlâl.

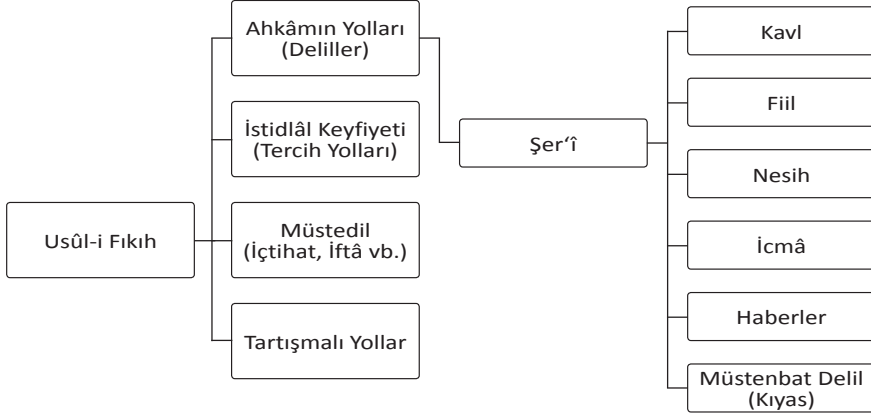
Şekil 3. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'inde fıkıh usulü şeması onun fıkıh usulü ilmi tanımında yer alan üç unsura göre şekillenmiştir:



Hitab (kelâm, lafız) bölümün iç tasnifine gelince Basrî'deki ana başlıklar şunlardır:

1. Söze dair genel meseleler.
2. Hakikat–mecaz.
3. Harfler.
4. Emir–nehiy.
5. Umum husus.
6. Mücmel–mübeyyen.

Şekil 4. Râzî'nin şeması da aynı şekilde tanımdaki üç unsura dayalıdır; ancak Râzî akli delili, fıkıh usulünde yeri olmadığını söyleyerek şemadan çıkarır. Ayrıca bir Şâfiî olarak istihsanı şer'î deliller içinde görmez; tartışmalı delilleri ise kitabın sonunda ayrı bir başlıkta ele alır:



Râzî'nin “Kavl” (kelâm, lafız) bölümünün iç tasnifi de şöyledir:

1. Dile (lûgat) dair giriş (hakikat–mecaz ve harfler de burada).
2. Emir–nehiy.
3. Umum–husus.
4. Mücmel–mübeyyen.

Gerçi Râzî fıkıh usulü konularını düzenlemede seleflerinden Cüveynî ve Gazzâlî'den çok Basrî'ye itimat etmiştir. Ama her hâlükârda yukarıda gördüğümüz Debûsî-Serahsî-Pezdevî lafız tasnifinin, mütekellimîn usulcülerinin terminolojisi ve tasnifinden farkı çok açıktır. Meselâ lafızların delâletini “mantuk” ve “mefhum” olarak ikiye ayırmak ve mefhumu muvaka ve muhalefe şeklinde taksim etmek fukaha yöntemine dayalı eserlerde görülen bir olgu değildir.⁴¹

Sonuç

Yeni fıkıh usulü eserlerinin, fukaha ve mütekellimîn yöntemlerinin özelliklerini tanımlarken usûl-i fıkıhın mâhiyetiyle ilgili bir saptamadan hareket ettiğine yukarıda değinilmişti. Bu, aslında, fıkıh usulünün nasıl bir ilim olduğu ve işlevinin ne olduğu sorusuyla irtibatlı olarak cevaplanması gereken bir sorudur. Yeni fıkıh usulü eserlerinin fukaha ve mütekellimîn usul yöntemleri arasındaki farkı geçmişteki tasavvurdan farklı algılamalarına sebep olan şey bu

41 Lafız taksimlerindeki farklar için bk. Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), özellikle ekteki tasnifler.

ilmin *Mecelle* öncesi dönemdeki mâhiyeti ve işleviyle ilgili tasavvurda radikal bir kırılmanın yaşanmış olmasıdır.⁴² *Mecelle* ile birlikte tezahür eden devletin İslâm toplumlarında hukuku doğrudan belirleyici bir rol üstlenmesiyle geleneksel “sivil” fıkıh ilminin artık hukukî normu belirleyen bir konumdan çıktığı ve yerini neredeyse tamamen XX. yüzyılın ilk çeyreğinde Batı Avrupa menşeli hukuk ilmine bıraktığı bilinmektedir. Devlet ve toplum düzeyinde şeriatın normatifliği (hukukî, siyasî, ahlâkî vb. kurallılığı) belirleyen rolü kaybetmiş olması fıkıh ilmini âdeta Roma hukuku ilmi gibi sadece metinlerde yer alan, pratikten beslenmeyen teorik bir ilme dönüştürmüştür. Bu durum ulemâ ve Müslüman aydınlar üzerinde travmatik bir etki yaratmıştır. Şeriatın tekrar Müslüman toplumlarda normatifliği belirleyen bir konuma döndürülmesi bu sebeple XX. yüzyılda birçok Müslüman grubun temel hedefi olmuştur.

Ulemâ ve özellikle fukaha bu süreçte modernleşmeye hem *Mecelle*'nin telifine katılarak hem de daha sonra mezhepleri görecelileştirerek katkıda bulundu. Yeni fıkıh ilminin (ki buna daha çok “fikhü'l-mukârene” adı verilmiştir) mezhepler arası ya da fikhî görüşler arası tercih yaklaşımı esasen şeriatın normu belirleyen konumdan uzaklaşmasının bir neticesi ve buna bir tepki olarak doğdu. Fıkıh ilminin şer'î normu tanımladığı daha önceki dönemlerde şeriat, uygulamayla etkileşim içerisinde gelişmekte iken *Mecelle* sonrası dönemde, özellikle XX. yüzyılın ilk yarısında uygulamayla alâkası kopmuş teorik bir fıkıh etkinliğine dönüştü. Bir hukuk öğretisi için olabilecek en kötü ihtimali yaşayan fıkıh ilmi, tarihine sığınarak zengin mirasından faydalanıp eimme-i ilm-i fikhın akvalinden “maslahatı asra evfak ve nasa erfak” olanı seçme yoluyla krizi aşmaya girişti. “Yeni fıkıh usulü”, fûrû-ı fıkıh alanındaki bu gelişmeyi tanımlamak üzere ilk kez XX. yüzyılın başında Seyyid Bey ve Hudaî Bey'in öncülüğünde ortaya çıktı. Bu dönemde tüm Müslüman elitleri gibi fukahanın da temel yaklaşımı içtihat kavramı etrafında şekillendi. İctihat kapısının geleneksel fıkıhta “kapatıldığı” iddiası âdeta bir müselleme kazıyye, bir klişe haline geldi. Yeni fıkıh usulünün mütekellimîn ve fukaha yöntemlerini tanımlamasını bu gelişmeler ışığında değerlendirdiğimizde mezheplerin taklit ve taassup batağına saplandığını ileri süren içtihat söyleminin bu tanımlamada belirleyici bir rol oynadığını görüyoruz. Bu Ebû Zehre'nin ve Abdülvehhâb Hallâf'ın yukarıdaki anlatısında çok belirgindir. Mütekellimîn usul yönteminin “nazar, burhan ve delile dayandığı” söylenerek sanki kelâmcı

42 *Mecelle* sonrasındaki gelişmelerle ilgili olarak yakın zamanlarda birçok çalışma yayımlanmıştır. Meselâ bk. Sami Zubaida, *Law and Power in the Islamic World* (London: I. B. Tauris & Co., 2003); D. Johnston, “A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Usul al-fikh”, *Islamic Law and Society*, 11/2 (2004): 233-82; M. Bedir, “Fıkıh to Law: Secularization through Curriculum”, *Islamic Law and Society*, 11/3 (2004): 378-401.

usulcülerin, içinde yetiştikleri mezhepler ve geleneklerden bağımsız konuşan, âdeta amel/hukuk kuralı üreten teoriler inşa eden teorisyenler olduğu ima edilmekte, buna karşılık fukaha yönteminin ise belirli bir mezhep taassubuyla hareket ettiği iddia edilmektedir. Fıkıh usulü ilmi, bu dönemde içtihat kapısını ardına kadar açacak bir yöntem-bilim olarak görülmüş ve ondan tarihte hiçbir zaman oynamadığı bir rolü oynaması istenmiştir. Türkiye Cumhuriyeti 1924 yılında medreseleri kapatıp yerine Darülfünun İlahiyat Şubesi'ni kurduğunda medreselerde okutulan fıkıh ve kelâm gibi bazı temel ders müfredat dışına çıkarılmış; Hukuk Şubesi'nde okutulan müfredat da fıkıh derslerinden arındırılmış olmasına rağmen, kanunda Hukuk Şubesi dersleri arasında geleneksel derslerden sadece fıkıh usulü sayılmıştır. Bu bir taraftan fıkıh usulüne gösterilen itibarın bütün reformlara rağmen hâlâ devam ettiğini göstermekte, diğer yandan da fıkıh usulünün, içtihat kapısını düzenleyen bir ilim olarak, reformlara retorik düzeyinde bile olsa, hâlâ destek olabilecek bir şey olarak algılandığını göstermektedir. Gerçi fıkıh usulü ilmi, İslâmî ilimler arasında her zaman prestijli bir ilim olmuştur; ama bu zannedildiği gibi içtihat kapısını açık tutma işlevinden çok, İslâmî ilimler ile akli/beşerî ilimler arasındaki karmaşık ilişkilerde Müslüman âlimlere bir vizyon sağlama şeklinde daha çok nazarî (teorik, entelektüel) mâhiyettedir. Usûl-i fıkıhın ahkâm-ı şer'iyenin ortaya çıkışı ve mezheplere dönüşümünü açıklamaya ve teorik bir çerçeveye oturtmaya çalışan bir nazarî çaba olduğunu kabul edersek, o zaman neden bu ilmin tarihsel olarak fûrûdan sonra ortaya çıktığını ve neden Şâfiî'nin, *er-Risale*'si de dahil, tüm usul eserlerinin mevcut yorum şekillerini temellendirmek için cedelci bir dili kullandıklarını da daha iyi anlarız.

Netice itibarıyla bu makale, yazarının “yeni fıkıh usulü eserleri” adını verdiği bir edebî türün fıkıh usulü ilminde öteden beri var olan farklı yöntemleri (mütakellimîn ve fukaha yöntemleri) ele alış biçimine eleştirel bir bakışı amaçlamıştır. Çalışma, “modern dönem” adı verilen son asırlarda fıkıh usulü ilminin mâhiyetine dönük algıda önemli bir kırılma yaşandığı varsayımından hareket etmiştir. Yeni eserlerin farklı fıkıh usulü yöntemlerini nitelerken, büyük ölçüde klasik algıdan ayrıldıklarını ve bu farklılaşmanın “modern” zamanlarda genel olarak İslâmî ilimler ve özelde de fıkıh usulünde içtihat kavramına yüklenen yeni mâna ve rollerle ilişkili olduğunu iddia etmiştir.

Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar

Bu makale, yazarının “yeni fıkıh usulü eserleri” adı verdiği bir edebi türün fıkıh usulü ilminde öteden beri var olan farklı yöntemleri (mütekellimin ve fukaha yöntemlerini) ele alış biçimine eleştirel bir bakış yapmayı amaçlamaktadır. Çalışma, “modern dönem” adı verilen son yüzyıllarda fıkıh usulü ilminin mahiyetine dönük algıda önemli bir kırılma yaşandığı varsayımından hareket etmektedir. Yeni eserlerin farklı fıkıh usulü yöntemlerini nitelerken büyük ölçüde klasik algıdan ayrıldıklarını ve bu farklılaşmanın “modern” zamanlarda genel olarak İslâmî ilimler ve özeldede fıkıh usulünde içtihat kavramına yüklenen yeni mana ve rollerle ilişkili olduğunu iddia etmektedir.

Anahtar kelimeler: yeni usul, icthad, fıkıh usulünün mahiyeti ve işlevi.

Önermedeki Zât – Unvân (Vasıf) Ayrımının Bilgi Açısından Önemi

Necmi Derin*

The Importance of the Distinction between *Zât* and *Unwân* in Propositions from the Aspect of Knowledge

The Mashshai (peripatetic) philosophy tradition divides the sciences according to their subjects and aims. When looked at from this aspect, the subject matter of logic becomes the secondary intelligible meanings, based on the first intelligible meanings, as a means of arriving at the unknown from the known. The aim of this is, when the rules are applied, to protect human thought from error. This perspective is carefully reflected in the sections of logic, i.e., *tasawwûr* (conception) and *tasdiq* (assent). This article deals with this reflection in the section of *tasdiqât* in particular in connection with *'aqd al-haml* (confirmation of the predication), *'aqd al-wadh'* (confirmation of the subject), *zât al-mawdhû'* (substance of the subject) and *'unwân al-mawdhû'* (predicate of the subject). While the concepts of *zât al-mawdhû'* and *'unwân al-mawdhû'* are related to the subject of logic, those of *'aqd al-haml* and *'aqd al-wadh'* are related to the aim of logic. This is so because, when working from the known to the unknown, the aim is to widen the area of knowledge without falling into error. When the quoted concepts are correlated to the subjects of existence and nature in the Mashshai tradition, they come into a state that can be understood as meaningful and, at the same time, gain new meanings from the aspect of philosophical thought. Accordingly, it presents an opportunity for evaluating the proposition of *'aqd al-wadh'* as an analytic proposition and that of *'aqd al-haml* as a synthetic one. This article, while trying to explain the basic concepts of *zât al-mawdhû'*, *'unwân al-mawdhû'*, *'aqd al-wadh'* and *'aqd al-haml*, on which the Mashshai understanding of proposition was based, it also demonstrates, from those concepts, that the separation between analytic and synthetic can be interpreted in relation to this understanding.

Key words: *zât al-mawdhû'*, *'unwân al-mawdhû'*, *'aqd al-haml*, *'aqd al-wadh*, essential-accidental, existence-quiddity.

İslâm filozofları, varlık–bilgi–değer alanlarını kapsayan sistemlerini bilginin kesinliğine yönelik inanç üzerine inşa ederler. Bilgideki kesinliğe olan inanç,

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

onların yöntem olarak benimsedikleri mantık anlayışından ileri gelir. Klasik mantık, doğruluğu kesin olan bilgilerden hareketle, bilinmeyen bilgileri kesin bir şekilde elde etmeye odaklanan bir yöntemdir. Bilinen bilgiler ya tasavvur ya da tasdik formundadır. Aynı şekilde bilinmeyen ve bilinmesi talep edilen bilgiler de tasavvur ve tasdik şeklindedir.

Tasdik şeklinde olan bilgilere ulaşmak, yüklemli (hamliyye) veya şartlı (şartiyye) önermelerden tertip edilen kıyaslarla olduğu gibi, yüklemli önermelerden meydana getirilen kipli (müveccihe) önermelerle de olur. Önermenin kip bakımından belirlenmesi sadece önermeyi nitelemekle kalmaz, aynı zamanda kıyasla elde edilen bilginin kesinliğini de belirler. Önermelerin yüklemli ve kipli olarak ele alınmasının yanında; her iki tür önerme için önemli olan zât-ı mevzû ve unvân-ı mevzû konusudur. Yüklemli önermelerde konunun fertlerine (misdâk/mâsadak) zât-ı mevzû; konunun anlamına (mefhumuna) unvân-ı mevzû/vasf-ı mevzû denir.¹

Önermenin konusunun durumuna göre belirlenen bu nitelikler yüklemli ve kipli önermede önemli özellikler taşımaktadır. Klasik mantık kitaplarında zât-unvân ayrımı daha çok kipli önermelerin hangi gruba girdiğini belirleyebilmenin yanında, önermelerin döndürmeleri ve çelişikleri için ele alınmıştır. Fakat konu, felsefe tarihinin süreç içindeki gelişimi göz önüne alınarak değerlendirildiğinde yeni bilgi veren önerme (sentetik) ile yeni bilgi vermeyen önerme (analitik) bağlamında ele alınması gerektiği kanaatindeyiz.

Önermedeki konunun zât-unvân şeklindeki ayrımının anlaşılabilmesi varlık, bilgi ve mantıkla ilgili bazı hususların anlaşılmasına bağlıdır. Önermenin parçaları olan konu, yüklem ve bağdan özellikle konunun varlık açısından taşıdığı anlam hem felsefe hem de mantıkla ilgili bilgilere değinmeyi gerektirmektedir. Önermede konu olan kısmın zât ve mânayı içermesi, varlık-mahiyet düşüncesi

1 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr fî şerhi Metâli'l-envâr* (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303), s. 129-30; Gelenbevi'nin *Burhân* adlı eserini *Fennü'l-mantık* ismiyle şerheden Abdünnâfi Efendi, zât-ı mevzû vasf-ı mevzû kavramlarını daha farklı ele almaktadır. Ona göre konu, mevzû-i zükri ve mevzû-i zikri diye ikiye ayrılır. Mevzû-i zükri, önermenin konusuna (mahkûmu aleyhine) delâlet eden lafzın mânasıdır. Mevzû-i zikri ise önermenin konusunu dile getiren lafızdır. Mevzû-i zükri, tümel olursa unvân-ı mevzû/vasf-ı mevzû denir. Unvân-ı mevzû olan anlamın içeriğinde olan fertlere ise zât-ı mevzû denir. Örneğin "İnsan hayvandır" önermesinde insan lafzı, mevzû-i zikri olurken; insan lafzının delâlet ettiği anlam mevzû-i zükridir. İnsan anlamı, tümel olması hasebiyle unvân-ı mevzû/vasf-ı mevzû olurken; fertleri olan Ali, Ahmet vb.'ne zât-ı mevzû denir. Zikri veya zükri şeklindeki bir taksimi Abdünnâfi Efendi kelimenin lugavî anlamından hareketle yapmaktadır. Zükri şeklinde ele alındığı zaman kelime, kalpte olan anlamı ifade ederken; zikri şeklinde kullanıldığında dilde kullanıldığı şey ne ise o anlaşılır. Bk. Abdünnâfi İffet Efendi, *Fennü'l-mantık* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1295), II, 17-18.

bağlamında değerlendirildiğinde anlam kazanmaktadır. Özellikle zât-ı mevzûun, unvân-ı mevzûun tamamı, parçası veya dışında olması mahiyet teorisine ve onun kısımları olan zâtî ve arazî konularına dayanmaktadır. Bunun için mahiyet teorisinin mantık ve konumuzla ilgili olan kısımlarına temas edeceğiz.

Zât-ı mevzû–unvân-ı mevzû konusunun açıklığa kavuşması “akdü’l-vaz” ve “akdü’l-haml” kavramlarının da anlaşılmasını sağlayacaktır. Öyle ki önermenin akdü’l-vaz ve akdü’l-haml şeklinde incelenmesi klasik mantığın yeni bilgi verip vermediği tartışmasında yeni ufuklar açabilecek bir öneme sahiptir. Ayrıca bu ayrım üzerinden önermeyi analitik ve sentetik diye taksim ve tasnif etmek de üzerinde düşünebilecek diğer bir konudur. Belirtilen çerçeveye sınırlandırılacak olan bu çalışma, konu olarak önermedeki zât-ı mevzû–unvân-ı mevzû ayrımını açıklarken bu ayrımın bilgi bakımından önemini ortaya koymayı da amaçlamaktadır.

Yüklemlili Önerme

Düşünce, bir şeyi bir şeyle birleştirme veya bir şeyi bir şeyden ayırma işlemidir. Birleştirilen veya ayrılan cisim veya cisim olmayan, duyuşsal veya mâkul olsun fark etmez; hepsi birbirleriyle birleştirildiğinde veya birbirlerinden ayrıldığında yargı içeren düşünce ortaya çıkmaktadır.² Ortaya çıkan düşünce tasavvur olabileceği gibi tasdik de olabilir. Tasdik bildiren yapıdaki düşünce ifadelerine döküldüğünde “önerme” adını almaktadır. Önermeleri mantıkçılar yüklemli ve şartlı önerme başlığı altında inceler. Yüklemli önerme konu, yüklem ve bağ denilen üç parçanın kaynaşması sonucu meydana gelir. Kendisi üzerine hükmedilen (mahkûm aleyh) parçaya “konu (mevzû)”; kendisiyle hükmedilene (mahkûm bih) “yüklem (mahmul)” denir. Konu ile yüklemi birbirine bağlayan da “hükümsel nispet”tir.³

Yüklemli önermeler, konunun niceliğine göre şahsiyye, mahsûrâ, tabiiyye ve mühmele bölümlerine ayrılır. Eğer yüklemli önermenin konusu tekil olursa “şahsiyye” veya “mahsûsâ” adını alır. “Zeyd insandır” olumlu şahsiyye, “Zeyd taş değildir” olumsuz şahsiyye önermedir.

Konu tümel ise konunun fertleri hakkında sayı ifade edilip edilmediğine

- 2 Mübahat Türker Küyel, *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1969), s. 113-14. Klasik mantık eserlerinde düşünce “tertibu umûrin mâlûmetin li't-teeddî ilâ mechûletin” şeklinde tanımlanır. Bk. Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîrül-kavâidül-mantıkıyye fî şerhiş-Şemsiyye* (İstanbul: y.y. t.y.), s. 9; *Levâmiu'l-esrâr*, s. 10.
- 3 Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîr*, s. 33-34. Önermeyi oluşturan kısımlarla ilgili daha detaylı bilgi için bk. Mehmet Özturan, “Müteahhirin Dönemi Mantığında Tasavvurat: Ali b. Ömer Kâtibi ve Kutbüddin Râzî Örneği” (doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), s. 31-38.

bakılır.⁴ Önermede konunun fertleri hakkında kemmiyyet ifade eden bir lafız varsa bu önermelere “mahsûrâ (belirli)” veya “musavvere” denir.

Mahsûrâ önermelerin dört kısmı vardır. Mahsûrâ önermede hüküm ya konunun fertlerinin tümünü ya da bir kısmını kapsar. Her iki durumun olumlu ve olumsuzluğuyla mahsûrâ önermenin dört kısmı ortaya çıkar: Hüküm, konudaki fertlerin tümünü kapsar ve önerme de olumlu olur ise bu önermenin sûru “tamamı (küll)” ve “tek tek hepsi (küllü vâhidin vâhidin) olur. “Bütün ateşler yakıcıdır” ile “Ateşin tek tek bütün fertleri yakıcıdır” önermesi olumlu mahsûrâ olmaktadır. Olumsuz mahsûrâda ise sûr “hiçbiri” anlamını ifade eden lâ şey veya lâ vâhid olmaktadır. “Hiçbir insan cansız değildir (lâ şey mine'l-insâni bi-cemâdin)” örneği olumsuz mahsûrâdır.⁵ Önermede hüküm konunun fertlerinin bazıları üzerine verilirse ve önerme olumlu ise sûru “bazı ve biri (vâhid)” olmaktadır. Bu tarz mahsûrânın örneği “Bazı canlılar veya canlılardan birisi insandır” önermesidir. Olumsuz ise sûru “hepsi değil (leyse küll)” veya “bazıları değil (leyse ba'z)” ya da “bazı ... olan değil (ba'zu leys)” olmaktadır. “Bazı canlılar insan değildir” olumsuz mahsûrânın örneğidir.⁶

Konunun fertlerinin sayısı hakkında herhangi bir ifade belirtmeyen, tümel veya tikel şeklinde hüküm vermenin uygun olmadığı önermelere “tabiiyye” denir. “Canlı cinstir” ve “İnsan türdür” örneklerinde hüküm insan ve canlının fertlerine verilmemiş bilakis tabiatları üzerine verilmiştir.

Konu hakkında tümel olarak hüküm verilen; fakat başında sûr edatı zikredilmeyen önermelere “mühmele” denir. Mühmele önermelerde, konunun fertleri üzerine hüküm verilir; fakat fertlerin miktarı belirtilmez. “İnsan hüsrandır” ve “İnsan hüsranda değildir” önermelerinde insan fertleri hakkında hüsranda olması ya da olmaması hükmü doğrudur. Bu önermelerde her ne kadar sûr edatı zikredilmese de “bütün”, “bazı” gibi edatları almaya elverişli olduğundan birer mühmeledirler.

Yüklemli önerme çeşitlerinden felsefe ve bilimler için muteber olanı, mahsûrâ kısmına giren önermelerdir.⁷ Çünkü ilimlerde itibar edilen önermeler, konunun hem fertleri hem de tabiatları bulunan önermelerdir. Sadece

4 Konunun fertleri hakkında sayı ifade eden lafızlara “sûr” denilir. Sûr kelimesi şehri koruyan surdan alınmadır. Şehri çevreleyen sur içine aldıklarını muhafaza etmekte, içine almadıklarını da dışında bırakmaktadır. Aynı şekilde önermelerdeki sayı ifade eden sûr da içine aldığı fertleri ihata etmektedir.

5 Örnek Türkçe'ye tercüme edildiğinde hem konu hem de yüklem olumsuz olmakta dolayısıyla Arapça'da verilen anlamı tam karşılayamamaktadır; fakat genel olarak bu şekilde kullanıldığı için tercihimizi bu yönde yaptık.

6 Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîr*, s. 74-75; *Levâmiu'l-esrâr*, s. 113-15.

7 Şehâbeddin Abdullah b. Hüseyin el-Yezîdî, *Hâşîye alâ Tehzîbi'l-mantık li't-Teftâzânî* (Beyrut: Müessesetü't-târihi'l-Arabî, 2010), s. 284.

tabiatları bulunan, fertleri bulunmayan tabii önermelerle tabiatı dikkate almayıp sadece tekil üzerine hüküm verilen şahsiyye önermelerle burhanî bilgi elde edilemez.⁸ Mahsûrâ tarzı önermeler hem varlık hem de bilgi açısından fayda sağlamaktadır. Bireyleri içermesi açısından hâricî varlığa dair bilgi vermekte; tabiatı dikkate almasıyla da tümele dair bilgi vererek burhanî/kesin bilginin gerçekleşmesini mümkün kılmaktadır.

Mühmel önerme, tikel önerme hükmünde olduğundan çok dikkate alınmaz. Zira mühmel ile tikel birbirini gerektiren şeylerdir. Yani mühmel önerme hakkında doğru olan, tikel hakkında da doğru olmaktadır. Bilimlerin aradığı tümelikten yoksun olduğundan, mühmel önermelere de itibar edilmez. Dolayısıyla felsefe ve bilimler için geçerli olan mahsûrâ önermedir; mahsûrâ önermede de konu bakımından dikkate alınan fertlerdir. Yüklemde ise dikkate alınan anlamdır, fertlere itibar edilmez.⁹ Mahsûrâ önermedeki konu ve yüklemle ilgili zikredilen fert-anlam ilişkisi varlığa dair bilgilerimizi belirlediğinden konuyu biraz daha açmamız gerekmektedir.

Önermedeki Konunun Zât ve Urvânına Göre Keyfiyeti

Yüklemlili önermenin bilgi açısından değeri, konu ile yüklem arasındaki ilişkiye göre belli olur. Örneğin “Her insan canlıdır” önermesinde konu olan insanın hakikati/mânası ile insanın fertleri olmak üzere iki husus vardır. İnsan kavramı tümel olma haysiyetiyle hem Ali, Ahmet, Fatma, Ayşe vb. gibi fertleri hem de mahiyeti olan “hayvan-ı nâtık” anlamını ifade eder. Konu ile yüklem arasındaki ilişki, konunun fertlerine yüklemdeki mânanın hamledilmesi/yüklenmesi şeklinde olmaktadır. Yani konuda fertler esas alınırken yüklemde mâna esas alınır. Dolayısıyla her insan canlıdır önermesinin açılımı, insanın fertleri olan Ali, Ahmet, Ayşe, John, Martin ve benzerlerinin canlı olduğu anlamına gelir. Aksi takdirde yüklem, konunun mânası üzerine yüklendiği varsayılırsa önerme “Düşünen canlı canlıdır” anlamına gelir; bu durumda konu ve yüklem yakın anlamlı iki kelime olur ki önermeyi meydana getirecek bir haml veya yüklem söz konusu olmaz, olsa da bir mâna ifade etmediği için faydasız veya totolojik olur.

Bu durum, önermedeki konunun sadece tekil fertlerden oluştuğu anlamına gelmez. Zira klasik mantık, sadece bireyleri esas alan nominalist varlık anlayışına dayalı empirik yöntemden bu yönüyle tamamen ayrılmaktadır. Nominalist yaklaşım tümeli lafızdan ibaret kabul edip gerçekliğini reddettiği için tekileri

8 İbn Ebû'l-Hadid, *Şerhu Âyâtî'l-beyyinât*, haz. Muhtâr Cebli (Beyrut: Dâru Sâdir, 1996), s. 132-34; Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîr*, s. 70-75.

9 Abdünnâfi, *Fennü'l-mantık*, II, 21.

esas alan önermelere değer vermektedir.¹⁰ Diğer bir anlatımla önermede sadece zât-ı mevzûu esas almaktadır. Unvân-ı mevzûu kabul etmediği için varlığın duyu dışı olan tümel tarafı yani metafizik ihmal edilmekte, elde edilen bilgi tümeli dikkate almayan duyu dünyasıyla sınırlı kalmaktadır. Böyle bir yönetime göre sadece fertler hakkında bilgi sahibi olunmakta ama mahiyeti veya tümelliği hakkında bir şey ifade edilememektedir. Duyu dünyasına dair yeni mâlûmatlar kazanarak bilgi alanı genişlemesine rağmen, kaplam göz ardı edildiği için elde edilen bilgi tatmin etmekten ve insanı yetkinleştirmekten uzak olmaktadır. Bu yaklaşım tarzına karşıt olarak klasik mantık, önermede bireyi ve tabiatı içerecek bir teori çerçevesinde bilgi alanını inşa etmektedir. Buna göre yüklemli önermede konuya yapılan her haml veya yüklem ya o konunun fertlerine ya da konunun mânasına yapılır. Dolayısıyla önermenin tümel olan konusu kendi içinde fert ve mâna olmak üzere iki kısmı içermektedir.¹¹

Konu ve yükleme dair verilen bilgileri şu şekilde ifade edebiliriz:

“İnsan	canlıdır”
I. Anlamı: Fertler (zât-ı mevzû)	I. Anlamı: Mâna
II. Anlamı: Mâna (unvân-ı mevzû)	II. Anlamı: Fertler (bu at, bu insan vb.)

Verilen bilgileri epistemolojik olarak yorumlamak gerekirse tümel kavramlar önermede konu veya yüklem olmaktadır. Konudaki tümel kavramın birinci cevher alınması, öncelikli bir durum olmakla birlikte, ikinci cevher yani tür veya cins şeklinde kullanılması da mümkündür. Yani önermelerde konu olarak alınan tümel kavram, varlık olarak birinci derecede fertleri, ikinci

10 Teo Grünberg, *Felsefe ve Felsefî Mantık Yazıları* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), s. 80, 87. Nominalist anlayışı bilgi teorisine yansıtandan biri de John Stuart Mill'dir. Ona göre önerme yeni bilgi verip vermemesine göre “sözel” ve “gerçek” diye ikiye ayrılır. Klasik mantığın tüm önermeleri yeni bilgi vermediği için sözel önermedir. Gerçek önermenin beş olgu (varlık, yerin düzeni, zamanın düzeni, neden, benzerlik) ya da fenomeni ifade etmesi gerekir. Kısaca önerme tecrübe yoluyla elde edilmelidir. Elde edilen önermenin tümel-tikel şeklinde sınıflandırılması da tecrübeye dayalı olarak yapılır. Buna göre tümel önerme, tikel önermelerin toplamından ibarettir. Daha detaylı bilgi için bk. Nazım Hasırcı, “John Stuart Mill'e Göre Sözel ve Gerçek Önerme”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2 (2005): 176-81. Nominalizm-tümel konusuna dair bilgiler için bk. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999), s. 143-46, 155-57.

11 Önermedeki konunun zât ve unvân şeklindeki ayrımının, felsefe tarihi boyunca görülen varlık-oluş, akıl-duyu zıtlıklarını da aşmaya çalışan bir özelliği bulunmaktadır. Önermede zât-ı mevzû ile kastedilen fertler duyu dünyasındaki oluşu ifade ederken; unvân-ı mevzû ile de tümel yani mahiyet ifade edilmektedir. Fertler tikel olmaları haysiyetiyle duyu tarafından idrak edilirken, tümel mâkul olması dolayısıyla aklın bilgisiyyle kavranmaktadır. Akıl bilgisi ile duyu bilgisi ayrımına dair bilgiler için bk. İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbî'n-Nefs*, çev. Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), s. 101.

derecede tür ve cinsi kapsamaktadır. Tümel kavramın yüklem olması ise kategorilerden birinin cevhere yüklenmesi şeklinde cereyan etmektedir. Buna göre cevher kategorisi, özellikle birinci cevherler hiçbir şekilde yüklem olarak kullanılamaz.¹²

Yüklemlerle önermelerde konunun fertlerine “zât-1 mevzû” denirken konunun anlamına (mefhumuna) “unvân-1 mevzû” veya “vasf-1 mevzû” dendiğini yukarıda belirtmiştik. Önermenin zât-1 mevzûu birinci cevher; unvân-1 mevzûu ise ikinci cevher (tür anlamıyla) olmaktadır.

Meselâ “insan” lafzının zât-1 mevzûunu Ali, Ahmet, Hasan vb. oluşturur. İnsan lafzının hakikati/mânası olan “düşünen canlı (hayvan-1 nâtik)” ise unvân-1 mevzû/vasf-1 mevzû olmaktadır. Bir önermenin anlamlı olması, diğer bir deyişle bilgi veren bir önerme olabilmesi, yüklemdeki mânayı konudaki fertlere yani zât-1 mevzûa tasdik etmekle mümkündür. Fakat insan bilmediği her konuda fertleri gözeterek bilgi elde etmez. Bazen fertlerini tam olarak bilmediği hususlarda da bilgi edinmek veya bilgi vermek zorundadır. Meselâ kitap kavramı ele alındığında, kitabın fertleri meçhul olmakla birlikte, hatta içeriği de tam olarak bilinmediği halde kitabın unvanı ile kitap hakkında bilgi elde edilir.¹³ Özellikle adem, madum, şahmeran, pegasus, anka, Kafdağı vb. aynı varlıkta bulunmayan hususlar hakkında önerme kurabilmek, unvân-1 mevzû ile mümkün olmaktadır. Zira bu kavramların fertleri bulunmadığından yüklem zât-1 mevzûya değil, unvâna yapılmaktadır. Dolayısıyla mantık bu tarz önermeleri de bilgi veren anlamlı önerme olarak inceler. Bunun için de önermedeki yüklem, konunun vasfı üzerine yapılır.

Bu örnekleri günümüzde var olan kurumlara da teşmil edebiliriz. Örneğin üniversite, fakülte, lise, ilkokul vb. eğitim kurumları ile diğer idarî kurumlar, içinde barındırdığı fertleriyle bir bütün olarak ele alınabileceği gibi, fertleri tam bilinmeden mânası ve mahiyeti üzerinden de bilgi alınabilir.¹⁴ Aynı şekilde çok popüler olan takım sporlarıyla ilgili de örnek verebiliriz. Kulüplerle ilgili haber ve bilgi gündeme geldiğinde Fenerbahçe, Galatasaray, Beşiktaş vb. hangileri kastedildiği bilinmediği halde, yani kulübün fertleri göz önüne alınmadan da yargılarda bulunulabilmektedir. Bu tür yargılar zât-1 mevzû ile değil, unvân-1 mevzûyla olabilmektedir. Bütün bu durumları dikkate aldığımızda önermede zât-1 mevzû üzerine hüküm verilerek bilgi elde edildiği gibi, unvân-1 mevzû

12 Aristo, *Organon I: Kategoriyalar*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 1963), s. 120; İbn Rüşd, *Telhişu Mâ Ba'de't-tabia: Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), s. 32.

13 Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîr*, s. 69.

14 Burada fertle kastedilen hukuk, iletişim, ilâhiyat, tıp vb. gibi fakülteler ile Haydarpaşa Lisesi, Vefa Lisesi, Üsküdar İmam Hatip Lisesi vb. gibi farklı okullardır.

üzerine de hüküm verilerek bilgiye ulaşılabildiği anlaşılmaktadır.¹⁵

Mantıkçılar, önermede zât-ı mevzû ile unvân-ı mevzû arasındaki farkı belirledikten sonra bu ikisi arasındaki ilişkinin keyfiyetini incelemeye geçerler. Onlara göre zât-ı mevzû ile unvân-ı mevzû arasında üç çeşit ilişki vardır:

1. Unvân-ı mevzû bazen zât-ı mevzûun aynısı olur. Örneğin “Bütün insanlar ölümlüdür” önermesinde insanın mahiyeti olan “hayvan-ı nâtik” unvân-ı mevzû olmakta, zât-ı mevzû da insanın fertleri olan Ali, Ahmet vb. olmaktadır. Unvân-ı mevzû ile zât-ı mevzû aynıdır.¹⁶ Çünkü Ali, Ahmet vb.’nin mahiyeti ile unvân-ı mevzûun mahiyeti “düşünen canlı” ortaktır.¹⁷

2. Unvân-ı mevzû bazen zât-ı mevzûun parçası olur. Örneğin “Bütün canlılar hislidir”de konunun fertleri Ali, Ahmet, şu at, şu koyun gibi farklı türlerin fertleridir. Canlılık (hayvan) önermenin unvân-ı mevzû olmakla birlikte, aynı zamanda zât-ı mevzûunun da parçasıdır.¹⁸ Çünkü canlılık Ali, Ahmet, şu at gibi fertlerin mahiyetlerinin bir kısmına ortak olduğu için onun parçasıdır.

15 Verilen bilgileri güncel konularla ilintilendirerek ele aldığımızda meselenin önemi daha açık hale gelmektedir. Örneğin 2013 Türkiye’si, yeni bir anayasa hazırlığı, lisans öncesi eğitim-öğretimde reform ve mesleğimiz itibarıyla bizi de yakından ilgilendiren yeni YÖK Kanunu gibi konuları tartışmaktadır. Özellikle YÖK üzerinden meselelere baktığımızda zât ve unvân ayırımına dikkat etmeden tartışmaların yapıldığını görmekteyiz. Üniversite kavramını kullandığımızda genel itibarıyla zât-ı mevzû olarak ulusal (Dicle, İstanbul 29 Mayıs, Sabancı, Bilkent, Hakkari) ve uluslararası (Harvard, Stanford, Oxford, Ezher) devlet/vakıf üniversiteleri anlaşılmaktadır. Fakat aynı kavramın unvânı ile ne kastedildiği belli değildir. Mesele üzerine kafa yoran çoğunluk zât-ı mevzûu esas alarak fikir beyan etmektedir. Halbuki zât-ı mevzû tekili ifade etmekte olup tümeli kuşatan bir konuda değildir. Üniversite kavramının unvân-ı mevzûu belirlenmeden onun arazları diyebileceğimiz denetim ve finansman gibi şartları tespit edilmeye çalışılmaktadır. Bir kavramın kurucu öğeleri olan zâtileri ihmal/imhal edilerek arazları üzerinden bir eğitim varlığı inşa etmenin çok sağlıklı bir sonuç vermediği açıktır. Bu hususları sağlıklı bir yapıya kavuşturmak için öncelikle unvânlarının ne olduğunu net olarak ortaya koymak gerekir. Zira kavramın unvânını değil de zâtilerini esas alarak meseleler ele alınırsa her bir üniversite yapılanması, tarihi, coğrafyası ile diğerlerinden farklılaştığından statik bir yükseköğretim modeli ortaya çıkar. O yüzden fertleri içine alan unvân üzerinden fikir üretmek evrensel modelin ortaya konulması için olmazsa olmaz şarttır. Bir kavramın unvânını belirlemek için ise mahiyetin kavranması gerekir. Bu örneği mahiyet-varlık bağlamında değerlendirdiğimiz açıktır. Bu açıdan baktığımızda varlık, mahiyete dahil değil, ona âriz olandır. Varlık kazanmış fertler mahiyete zâit olarak beş tümelden ilinti (araz-ı âm) kısmına girer. Mahiyeti yani tümeli dikkate almadan değişmeyen, sabit bir kurum inşa etmek mümkün değildir. Çünkü fertler kevn-fesad âleminin kurallarına bağlı iken, mahiyetler mâkul âleme ait olup değişmeden uzaktırlar.

16 Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîr*, s. 68.

17 İnsan kavramının, fertleri olan Ali, Ahmet vb. ile ortak olması şöyledir: İnsan, düşünen canlıdır (hayvan-ı nâtik); Ali, Ahmet vb. ise şahsiyet kazanmış düşünen canlıdır (hayvan-ı nâtik meâ’t-teşahhus).

18 Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîr*, s. 69; Yezîdî, *Hâşiye*, s. 284.

3. Unvân-ı mevzû bazen de zât-ı mevzûun dışında olur. “Bütün yürüyenler canlıdır” önermesinde konunun (yürüyenlerin) fertleri Ali, Ahmet, şu kedi, şu at, şu koyun vb. zât-ı mevzûdur.¹⁹ Bu fertlerin mahiyetleri ile unvân-ı mevzû olan yürümenin mânası ayrı ayrıdır. Yani yürüme, ne tür gibi fertlerin mahiyetinin aynısı ne de cins ve fasıl gibi mahiyetlerinin bir parçasıdır. Bu sebepten dolayı unvân-ı mevzû, zât-ı mevzûun dışındadır.

Zât-ı mevzû ile unvân-ı mevzû arasında var olan bu üç tarz ilişki, Meşşâî felsefenin mahiyet anlayışı ile bunun mantığa yansımaları olan ve *İsâgûcî*'de incelenen zâtî–arazî konularına dayanmaktadır.

Zâtî–Arazî Olması Bakımından Tümel Kavram

Meşşâî felsefeye göre tikeller hakkında bilgi, mahiyet teorisiyle elde edilir. Bu teoriye göre her bir tikel, ait olduğu türe dahil edilerek ona akli bir varlık yüklenir.²⁰ Tikellere dayanan tümel anlayışı ifade eden mantikî mahiyet teorisi, aynı zamanda bilginin temellendirilmesini de mümkün kılmaktadır. Çünkü varlıklara dair bilginin sürekliliğini sağlayan, bu mahiyet anlayışı olmaktadır.²¹ Meşşâî metafiziğe göre mahiyet, varlıkla veya yoklukla sınırlanmasını dikkate almaksızın ya da bu iki itibarı dikkate alınmadan, muhakkaka mahiyet, mücerret mahiyet ve mutlak mahiyet diye üçe ayrılır.²²

Mahiyetin mantıkta ele alınması, mücerret mahiyet sebebiyledir. Unvân-ı mevzû ile zât-ı mevzû arasındaki ilişki, beş tümel konusunda incelenen tümel-tikelle dolayısıyla mücerret mahiyetle irtibatlı bir konudur. Meselâ mücerret mahiyet seviyesinde insan mahiyetine zâtîlik, tümellik, arazîlik gibi şeyler ilişmektedir. Mücerret mahiyete ilişkin bu hususları anlamak için bunların tanımına kısaca değinmek gerekir.

Bir mânaya gelen her bir lafız eğer tek bir ferde değil de çokluğa söylenirse ona tümel/küllî denir.²³ Yani mânanın kendi şahsında diğer fertlerin

19 Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîr*, s. 69

20 Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), s. 171-72.

21 Nasîrüddin-i Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, haz. Süleyman Dünya (Beyrut: Müessesetü'n Nu'mân, 1993), III, 9; Kutbüddin er-Râzî, *Muhâkemât beyne'l-İmâm ve'l-Nâsir* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1299), s. 282.

22 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Şifa: Mantığa Giriş, Medhal*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), s. 58-64; Tehânevî, *Keşşâfü'l-İstihâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, nşr. Refik el-Acem (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), IV, 102-6; Ömer Türker, “Seyyid Şerif Cürcânî'nin Tevil Anlayışı” (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), s. 39-48.

23 İbn Sînâ, *Şifa-Medhal*, s. 20; Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîr*, s. 26; Nasîrüddin-i Tûsî, *Esâsü'l-İktibâs*, haz. Hasan Şâfi-Muhammed Saîd Cemâleddin (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ lî's-sekâfe, 1988), s. 41.

ortaklığına engel bulunmuyorsa lafız tümel olur.²⁴ Tümel olan lafız, nefsu'l-emirde fertlerine nispetle ya bu fertlerin mahiyetinin aynısı ya o mahiyete dahil bir parça veya o mahiyetten hariç olur.²⁵ Mahiyete dahil olanlara zâtî, hariç olanlara ise arazî denir.²⁶

Mahiyete dahil olan zâtî ya mahiyetin aynısı ya da onun bir parçasıdır. Mahiyetin aynısı olan tümel, içine aldığı fertlerinin yani cüzilerinin aynısı olan demektir ki bu tümele “tür (nev)” adı verilir. Meselâ tür olan insan ile bu tümelin fertleri olan Ali, Ahmet vb. mahiyet bakımından aynıdır.

Mahiyetin parçası olan tümel, mahiyetin cinsi veya faslıdır.²⁷ Müşterek parçanın tamamı, mahiyeti bakımından başka tür ile ya ortaktır ya da değildir. Meselâ canlı (hayvan), insan ve at türleri arasında müşterek parçanın tamamıdır. İnsanın mahiyeti “düşünen canlı (hayvan-ı nâtık)”, atın mahiyeti ise “kişneyen canlı”dır (hayvanüs-sâhil). İkisinin müşterek olduğu canlılıktır (hayvan); canlılıktan başka aralarında ortak oldukları bir husus yoktur. Sadece canlılık ya da canlılığın bir parçası ortak yönleridir. Yani cevher, büyüyen cisim (cism-i nâmî), iradesiyle hareket eden his sahibi gibi şeyler canlılığın parçasıdır. Müşterekliğin tamamı, müşterek parçanın parçalarını da kapsamalıdır. Canlı kelimesi, cevher, büyüyen cisim, iradesiyle hareket eden his sahibi olmanın tamamını kapsar. Dolayısıyla insan ve at kavramlarının müşterek olduğu canlılıktır (hayvan). Canlı kelimesi, insan ile at mahiyetlerinin ortak parçasıdır.²⁸

Tümelin kısımlarından üçüncüsü, mahiyetten hariç olur. Bu ise mahiyetten ayrılması ya imkânsız veya mümkün şeklinde ikiye ayrılır. Birincisine “araz-ı lâzım” denilir. Üç sayısı için tek olmak onun mahiyetinin zâtî bir özelliği değildir ama ne zaman üç düşünülürse onun tek olması da akla gelir. Bu tarz tümelere, araz-ı lâzım denir. Diğeri ise “araz-ı mufârik”tır. “İnsan için bilfiil

24 Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîr*, s. 30; Nasîrüddîn-i Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 43.

25 İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu âyâtî'l-beyyînât*, s. 94-98; Yezîdî, *Hâşiye*, s. 36.

26 İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, haz. Mâcîd Fahrî (Beyrut: Dârü'l-âfâkî'l-cedîde, 1985), s. 46; Nasîrüddîn-i Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 47; Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, s. 19; Rızâ Muzaffer, *Mantık* (Beyrut: Dârü't-Teârûf, 1980), s. 49; Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi ve Farabi Mantığı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1970), II, 62-63; Abdülkuddus Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1993), s. 28-29. Tümel bir kavramın zâtî ve ârizî diye nitelendirilmesi mutlak anlamda değil, izafet yoluyla. Yani tümel bir kavramın, bir konuya yüklem olmasındaki izafet kastedilir. Nâtık, canlı, gülen, yazıcı, yürüyen gibi birçok tümel kavram, yüklendikleri konuya göre zâtî veya ârizî diye tanımlanır. Örneğin, gülmek insan için ârizî iken, şu gülen kişi diye belirlediğimizde gülmek o kişinin zâtîsî olur. Detaylı bilgi için bk. Nasîrüddîn-i Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 47.

27 Nasîrüddîn-i Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 47. Zâtî-arazî konularıyla ilgili detaylı bilgi için ayrıca bk. Özturan, “Müteahhirin Dönemi”, s. 108-12.

28 İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Âyâtî'l-beyyînât*, s. 95-100; Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîr*, s. 34-37.

yazıcı olmak” örneğinde olduğu gibi, insan mahiyeti gereği sürekli yazmak durumunda değildir. Fakat yazma yeteneğinden mahrum da değildir. Bu ve bunun gibi özellikler insan için ayrılabilen arazlardır.²⁹

Lâzımî olan araz, varlık–mahiyet bağlamında ele alındığında, varlığın araz-1 lâzımları ile mahiyetin lâzımî arazlarının birbirinden farklı olduğu görülebilir. Örneğin siyahlığın Habeşli bir insan için olması varlığın lâzımıdır. Siyahlık, Habeşli'nin mahiyeti gereği olmayıp varlığı içindir. Aksi takdirde siyahlık bütün insanların mahiyeti için lâzım olurdu. Dördün çift olması ise mahiyetin lâzımına örnektir. Dört sayısı, her ne zaman değerlendirilirse değerlendirilsin, ondan çift olmasının ayrılması düşünülemez.³⁰

Mahiyetin dışında olan tümel, ister lâzım isterse mufârik olsun ya hassa veya ilinti (araz-1 âm) olur. Gülmenin insana mahsus olması gibi belli bir hakikatin fertlerine mahsus olursa hassa olur.³¹ Yürümek gibi hem insanı hem de başka türün fertlerini kapsayan bir şey ise yani belli bir hakikatin fertlerine mahsus olmayıp daha umumi olursa ilinti olur.³²

Zât-1 mevzû ile unvân-1 mevzû arasında kurulan ilişki, zâtî–arazî konusuyla beraber değerlendirildiğinde, daha anlaşılır hale gelmektedir. Zira unvân-1 mevzûun, zât-1 mevzûun aynı olması, tümel kavramın fertlerine nispetle aynı olan tür anlamına gelmektedir. Unvân-1 mevzûun, zât-1 mevzûun parçası olması ise tümel kavramın fertlerine nispetle mahiyetine dahil olan cins veya fasıl olması anlamına gelmektedir. Diğer bir ifadeyle unvân-1 mevzûun, zât-1 mevzûun aynı veya parçası olması, tümel kavramın zâtî kısmına girmektedir. Unvân-1 mevzû, zât-1 mevzûun haricinde ise bu tümel kavramın mahiyete dahil olmayan hassa veya ilinti kısmına girer. Nitekim bu konuda mantıkta tümel lafızların arazî olması başlığı altında incelenir.

Zât-1 mevzû ile unvân-1 mevzû arasındaki ilişkinin zâtî–arazî konusuyla olan ilişkisini açıkladıktan sonra bu hususun mantık açısından önemine değinmek gerekir. Mantık açısından ele aldığımızda, Kutbüddin er-Râzî'nin konuya dair açıklamaları büyük önem taşımaktadır. O, olumlu bir önermede bulunan hükmün, zât-1 mevzû veya unvân-1 mevzû üzerine olduğunu açıkladıktan sonra bu önermenin bütününe dikkate alarak hükmü inceler ki bunu da akdül-haml ve akdül-vaz şeklindeki iki bağla sınırlar. Önermenin bu şekilde değerlendirilmesi konunun hem mantık hem de felsefe açısından üzerinde durmayı gerektirir.

29 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât: İşâretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy v.dğr. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), s. 6-12.

30 Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîr*, s. 39-40.

31 Bingöl, *Tanım Teorisi*, s. 42.

32 Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîr*, s. 53; Nasîrüddîn-i Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 43-56.

Akdü'l-Vaz–Akdü'l-Haml Olması Bakımından Önerme

Olumlu bir önerme; zât-1 mevzû, akdü'l-haml ve akdü'l-vaz olmak üzere üç şekilde değerlendirilir.

1. Zât-1 Mevzûa Göre Önerme: Bir önermede zât-1 mevzû, önceden belirtildiği gibi, türün fertlerine denmektedir. Yani önermede konu tür ya da türe denk fasıl ve hassa gibi bir şey ise, kastedilen şahsî fertler ya da cins veya cinse denk ilinti (araz-1 âm) gibi bir şeydir ki kastedilen türsel fertlerdir. “Bütün insanlar, bütün düşünenler, bütün gülenler şöyledir” denildiğinde hüküm Ali, Ahmet, Hasan ve diğer şahsî fertler hakkındadır. “Bütün canlılar veya bütün yürüyenler şöyledir” denildiğinde hüküm Ali, Ahmet, Hasan, şu beyaz at, şu siyah at gibi canlının şahısları ile insan, at vb. türsel tabiatlar üzerinedir.³³ Olumlu önermede zât-1 mevzûun, zihinde veya hariçte varlığı gerekir. Bu varlık dış varlıkta ister gerçekleşmiş olsun isterse gerçekleşmesi takdir edilsin fark etmez. “Bütün C'ler B'dir” önermesinde hüküm C'nin bütün fertleri üzerinedir. Bu fertler hariçte, zihinde, gerçek ya da mukadder olsun fark etmeksizin hüküm fertlerin hepsini kapsamaktadır.³⁴

2. Akdü'l-Vaza Göre Önerme: Önerme, zât-1 mevzûun dışında akdü'l-vaz ve akdü'l-haml açısından da ele alınır. Akdü'l-vaz, nefsü'l emirde, zât-1 mevzûun unvân-1 mevzû ile vasıflanma imkânına denir.³⁵ Meselâ “İnsan akıllıdır” önermesi ele alınırsa, zât-1 mevzû insanın fertleri olan Ali, Ahmet, Mehmet vb.; unvân-1 mevzû ise “Düşünen canlıdır”. Önermenin yüklemi olan akıllı kavramı, zât-1 mevzûu teşkil eden Ali, Ahmet, Mehmet vb. fertler üzerine hamledilmektedir. Önermedeki yüklem zât-1 mevzû üzerine hamledildiği bu tarz önermelere akdü'l-vaz denir. Bu hususta Fârâbî ile İbn Sînâ arasında önermenin doğruluk değeri açısından mevcut bir ihtilâf vardır. Konunun unvânının, konunun zâtına doğruluğunu Fârâbî “imkân” ile İbn Sînâ ise “bilfiil” sadık olduğu şey olarak ifade etmektedirler.³⁶

33 Bu anlayış, mantığın konu olarak belirlenmesinde belirtilen birinci mâkullere dayanan ikinci mâkuller şeklindeki tanımın önerme kısmına yansımadır. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifa: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), I, 9.

34 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, s. 139-40; *Tahrîr*, s. 68-70.

35 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, s. 130.

36 Fârâbî'ye göre C ile kastedilen C'nin sadık olması mümkün olan şeydir. İster bilfiil C için sabit olsun isterse C'ye sübutu mümkün olduktan sonra, ondan daima olumsuzlanmış olsun fark etmez. İbn Sînâ'ya göre ise C'nin bilfiil sadık olduğu şeydir. İster bu doğruluk geçmişte, ister şimdide isterse de gelecekte olsun fark etmez. Daima C olamayacak şey, bunun içine girmez. Meselâ “Bütün siyahlar şöyledir” denildiğinde, Fârâbî'ye göre hüküm, siyah olması mümkün bütün insanları hatta siyahlıkla nitelenmeleri mümkün olduğu için Rumlar'ı bile içerir. İbn Sînâ'ya göre ise Rumlar'ı içermez, çünkü onlar herhangi bir vakitte siyahlıkla nitelenmemişlerdir. Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, s. 130; *Tahrîr*, s. 70. Abdünnâfi Efendi bu konuyu, “Sultanın bütün binekleri attır” örneğiyle

3. Akdül-Hamle Göre Önerme: Önermede konunun zât-ı mevzûu, yüklemnin vasfı ile vasıflanırsa bu tarz önermelere akdül-haml denir. Yine insan ele alınırsa “İnsan yazıcıdır” önermesinde zât-ı mevzû yazıcılık ile vasıflanmaktadır.³⁷

Akdül-vaz–akdül-haml bağlamında ele alınan konulardan biri de önermenin doğruluk değeriyle ilgilidir. Önermedeki doğruluk, yüklem ile konu arasında kurulan nispet ve bu nispetin zaruret, imkân, fiil, devam gibi hususlarıyla irtibatlı bir konudur. Mantıkçılar, önermenin doğruluk değerini net bir şekilde belirleyebilmek için önermedeki yüklem ile konu arasındaki bağın keyfiyetini belirleyen zaruret, imkân, fiil, devam gibi kipler üzerinde dururlar. “Bütün insanlar canlıdır (hayvan) bi’z-zarure” önermesinde zaruret, yüklem (hayvan), konuya (insan) sübutu üzerinedir. Fakat buradaki zaruret, zât-ı mevzûun mevcut olma şartının devamı üzerinedir. Bu tarz önermeler, kipli önermelerin basit kısmına girmekte olup “zarure-i mutlaka” adını almaktadır. Eğer zaruret, zât-ı mevzû üzerine değil de unvân-ı mevzû üzerine olursa bu tarz önermelere de “meşrute-i âmme” denir. Örneğin “Bütün yazıcılar yazı yazdığı sürece parmaklarını bi’z-zarure hareket ettirirler” önermesinde zaruret, yine yüklem (insan) konuya sübutu üzerinedir. Meşrute-i âmme kısmına giren kipli önermelerin zarure-i mutlaka tarzı önermelerden farkı, zât-ı mevzûun, unvân-ı mevzûun vasfıyla nitelenmesinden kaynaklanmaktadır. Yani zaruret, unvân-ı mevzû üzerine tahakkuk etmektedir. Kısaca, önermenin yüklemiyle konusu arasındaki zaruret, zât-ı mevzû üzerine olursa zarure-i mutlaka; unvân-ı mevzû üzerine olursa meşrute-i âmme olmaktadır.

İmkân, fiil ve devam gibi önermenin kipini belirten kavramlarla bu kavramlardan meydana getirilen basit ya da bileşik tarzdaki önermeler kipli önermeler kısmında geniş bir şekilde incelenmektedir.³⁸ Dolayısıyla önerme, bu iki bağ (akd) çerçevesinde değerlendirilir.

açıklar. Fârâbî'nin anlayışına göre bu önerme yanlış bir önermedir. Çünkü önermenin zât-ı mevzûu olan “sultanın binekleri”, imkân açısından bakıldığında atın dışında eşek, katır, fil vb. diğer canlılar da olabilmektedir. Bu yüzden de bu önerme, yanlış önerme kısmına girer. Ama önermeyi İbn Sînâ'nın anlayışına göre değerlendirirsek, önerme doğru olmaktadır. Çünkü sultanın binekleri, geçmişte ve hüküm verildiği o zamanda gelenek ve örf olarak hep at şeklinde olmuştur. Konunun vasfının, konunun zâtına olan doğruluğu imkân veya fiili olması, kıyasla elde edilen bilginin kesin ve doğru olması için önemlidir. Fârâbî'ye göre yanlış olan önerme İbn Sînâ anlayışına göre doğrudur. Kıyası oluşturan öncüllerin doğru ve yanlışlığı kıyasın neticesini yani meçhul olan bilginin elde edilmesini belirlemektedir. Bk. Abdünnâfi, *Fennü'l-mantık*, II, 19-21.

37 Akdül-vaz kayıtlı bir terkip olarak isimlendirilirken akdül-haml, haberî bir terkip şeklinde isimlendirilir. Bk. Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîr*, s. 69; Abdünnâfi, *Fennü'l-mantık*, II, 21.

38 Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîr*, s. 70.

Yeni Bilgi Verme Açısından Akdül-Vaz ve Akdül-Hamlin Durumu

Klasik mantık hakkında yapılan eleştirilerin en önemlilerden biri, tüm-dengelimli akıl yürütme anlayışının yeni bilgi vermediği, öncüllerde bilinen konunun sonuçta tekrar edildiği şeklindedir. Leibniz'den beri felsefenin gündemine giren önermeleri analitik ve sentetik şeklindeki ayrımı da bu eleştirilerin devamı gibi görebiliriz.³⁹ Zira klasik mantığın metodunun analitik tarzda bilgi veren önermelerden ibaret olduğu ileri sürülmektedir. Halbuki Rönesans'la birlikte insanlar, yeni bilgiyi ve ona ulaştıracak olan yöntemi aramaktadır. Bu kıstasla hareket edenlere göre klasik mantık, yeni bilgi vermeyen, metafiziğin sonuç getirmeyen tartışmalarıyla iç içe geçmiş bir yöntemden öte bir şey değildir. Genel olarak ele alındığında, haklı gibi gözükken bu tarz keskin yargılar acaba gerçeği ne kadar yansıtmaktadır? Bu hususta daha fazla soru ve soruna temas etmek mümkündür. Ama işin özünü yansıtmaması hasebiyle mezkûr soruyu gündeme getirerek konuyu değerlendirebiliriz.

Klasik mantığın yeni bilgi verip vermemesi veya analitik-sentetik önerme çeşidinden analitik tarzda bilgiler taşıması, üzerinde tartışılması gereken konulardır. Önerme, akdül-vaz tarzında ise yeni bir bilgi vermediği söylenebilir. Klasik mantık kitapları bu tarz önermeleri "takyidi" diye isimlendirir.⁴⁰ Fakat önerme, akdül-haml ise konu üzerine yapılan yüklem, konunun mahiyetinin dışından olduğu için yeni bilgi vermektedir. Zira akdül-haml önermelerde zât-ı mevzû, yüklem vasfı ile nitelenmektedir. Dolayısıyla yüklem olarak getirilen kavramlar zât-ı mevzûa dair yeni bilgiler anlamına gelmektedir. Eğer yüklemde, zât-ı mevzûa dair yeni bilgi verme olmazsa zaten akdül-haml diye nitelenmez. Örnek olarak zikrettiğimiz "İnsan yazıcıdır" önermesinde yazıcılık, insanın mahiyetinin bir parçası değildir. Onun sayısız lâzımlarından biri olup ona yüklem yapılmaktadır. İnsan için lâzımlarının sayısını sınırlamamız mümkün değildir. Yani insan için yazıcı diyebildiğimiz gibi kimyager, iletişimci, kozmetikçi, modacı, borsacı, bankacı vb. meslekleri insana yüklem yapabiliriz. Modern

39 Analitik önermeler, olgusal içerikten yoksun önermelere yani sadece kavramı açıklayan, kavramın tanımında saklı olan bilgilere denir. Örneğin "Cisim yer kaplar" önermesinde yeni bir bilgi bulunmamaktadır. Çünkü yer kaplama zaten cismin tanımında bulunan bir bilgidir. "Bekâr, evli olmayan kişidir" önermesi de analitik bir yargıdır. Sentetik önermeler, olgusal içeriğe sahip olan, yani hem apriori hem aposteriori bilgileri ifade eden önermelere denir. Bu tarz bilgiler, bilgiyi genişletir ve çoğaltır. Çünkü bu tarz önermelerde kavramın dışına çıkılarak başka kavramlarla irtibat kurulur, sentezler yapılır. "Cisimler ağırdır" önermesi, yeni bir bilgi içermektedir. Çünkü ağır olmak cisim kavramında kapsanmış bir bilgi değildir. Cisim ile ağırlık kavramları birleştirilerek cisme dair yeni bir bilgi elde edilir. Bk. İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık* (Bursa: Asa Kitabevi, 1999), s. 139-40.

40 Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîr*, s. 69.

dünyadaki değişim hızına bağlı olarak ortaya çıkan birçok yeni iş kollarını ve meslekleri insan için yüklem yapabilmekteyiz ki çoğu insan ortaya çıkan bu meslekleri ve isimleri tam olarak da bilmemektedir. Fakat insana nispet edilerek ifade edildiğinde bu isimleri insana ârız olan lâzımlardan biri şeklinde kabul etmekte ve ona göre anlamaya çalışmaktayız. Bahsedilen bu isimlerden birini öğrendiğimizde artık o vasfa sahip hangi fert olursa olsun tümel olarak onunla ilgili bilgiye sahip olmaktadır. Böylece meçhul olan bir şey, öğrenilerek diğer fertlere de yüklem olarak yeni bilgi verir hale getirilmektedir. Öyle ki tümel olarak bilinen kavramın hangi bireyleri içerip içermediği yine de meçhuldür. Kurulacak önermeler ve bunlardan tertip edilecek kıyaslarla bu konu bilinir hale gelecektir. Zira mahiyete ait olan lâzımî arazların farklılaşması söz konusu değildir; ama varlığın lâzımî arazları kişiden kişiye, toplumdan topluma, zamandan zamana farklılık arz edebilir. Dolayısıyla yüklemli önermelerin akdül-haml kısmı yeni bilgi içeren tarzda bir önerme özelliği taşımaktadır. Bu, fertlere sahip diğer tümel kavramlar için de geçerlidir.

Sonuç

İslâm mantıkçıları önermeleri, kayıtlı olan akdül-vaz ile haberî olan akdül-haml önermeler diye ikiye ayırır. Önermelerin akdül-vaz veya akdül-haml oldukları, tanımlarında geçen zât-ı mevzû ve unvân-ı mevzû kavramlarıyla belli olur. Önermede konu tümel bir kavram ise o kavram kendi içinde mâna ve o mânanın fertleri şeklinde iki özelliği taşır. Konunun fertleri zât-ı mevzû diye isimlendirilirken konunun mânasına da unvân-ı mevzû denir. Akdül-vaz, önermede tümel olan konunun zât-ı mevzûunun unvân-ı mevzû ile vasıflanma imkânına denir. Önermede tümel olan konunun zât-ı mevzûu, yüklem vasfı ile vasıflanırsa akdül-haml denir. Zât-ı mevzû ile unvân-ı mevzû arasındaki ilişkinin tümel–tikel münasebetine, bunun da varlık–mahiyet irtibatına kadar giden bir arka planı bulunmaktadır. Meşşâî metafiziğe göre varlık ile mahiyet birbirinden ayrı olup varlık, mahiyete ilişen olarak ele alınır. Varlığın iliştigi mahiyet; mutlak mahiyet, muhakkaka mahiyet ve mücerret mahiyet olmak üzere üç şekilde incelenir. Mantığın ilgi alanına giren mücerret mahiyet olup zât-ı mevzû ile unvân-ı mevzû meseleleri de mücerret mahiyete ilişen konulardır.

Akdül-vaz, akdül-haml, zât-ı mevzû, unvân-ı mevzû kavramları ve bunlara kaynaklık teşkil eden Meşşâî metafiziğin mahiyet anlayışı arasındaki teorik bütünlük, aynı zamanda insana yeni bilgiler verme görevini de yerine getirmektedir. Akdül-vaz tarzı önermeler yeni bilgi vermekten ziyade, pekiştiren tarzda bir özelliğe sahip olup mukayyet diye nitelenir. Ama akdül-haml önermeler, konuya dair yeni yüklemelerde bulunarak bilgi alanına dair genişleme sağlar. Bunu yaparken de mantığın konusu olarak belirlenen “Birinci mâkul

anamlara dayanan ikinci mâkul anlamlardır ve mantık onları... kendileriyle bilinenden bilinmeyene ulaşmanın niteliği bakımından inceler⁴¹ tarzındaki yaklaşımın tasdikât bölümüne tutarlı bir şekilde nasıl yansıdığını net olarak ortaya koymaktadır.

Önermedeki Zât – Unvân (Vasıf) Ayrımının Bilgi Açısından Önemi

Meşşâî felsefe geleneği, ilimleri, konu ve gayeleri bakımından birbirinden ayırarak ele alır. Bu açıdan bakıldığında mantık, birinci mâkul anlamlara dayanan ikinci mâkul anlamları, bilinenden bilinmeyene ulaşmanın niteliği bakımından konu olarak inceler. Bu konunun amacı, kurallara riayet edildiği zaman insan düşüncesini hatadan korumaktır. Bu bakış açısı mantığın kısımları olan tasavvur ve tasdikât bölümlerine dikkatli bir şekilde yansıtılmıştır. Bu makale bu bakış açısının tasdikât bölümüne akdül-haml, akdül-vaz, zât-ı mevzû, unvân-ı mevzû bağlamında yansımaları ele almaktadır. Zât-ı mevzû ile unvân-ı mevzû ifadeleri mantığın tasdikât konusuyla ilgili kavramlar, akdül-haml ve akdül-vaz konuları daha çok mantığın gayesiyle ilişkilidir. Zira bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşmada amaç, yanlışa düşmeden bilgi alanının genişlemesidir. Zikredilen kavramlar, Meşşâî geleneğin varlık-mahiyet konularıyla irtibatlandırıldığında, mâna olarak anlaşılır hale gelirken aynı zamanda felsefî düşünce açısından yeni anlamlar da kazanmaktadır. Buna göre akdül-vaz tarzı önermeyi analitik; akdül-haml tarzı önermeyi de sentetik önerme olarak değerlendirme imkânı ortaya çıkmaktadır. Makale, Meşşâî geleneğin önerme anlayışının dayandığı temel kavramlar olan zât-ı mevzû, unvân-ı mevzû, akdül-vaz ve akdül-hamlı açıklamaya çalışırken aynı zamanda bu kavramlardan hareketle analitik ve sentetik ayrımının da bu anlayışa göre yorumlanabileceğini ortaya koymaktadır.

Anahtar kelimeler: Zât-ı mevzû, unvân-ı mevzû, akdül-haml, akdül-vaz, zâtî-arazî, varlık-mahiyet.

41 İbn Sinâ, *Şifa: Metafizik*, I, 9.

Kitâbiyat Book Reviews

Dünya Tarihi

J. M. Roberts (çev. İdem Erman – Tansu Akgün)

İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2011, 2 Cilt, xvi + 1232 sayfa.

İngilizce orijinali *The New Penguin History of the World* adıyla neşredilen eserin ilk baskısı 1976 yılında yapılmış; daha sonra zaman içerisinde, hemen her defasında ciddi değişikliklerin yapıldığı, iki ayrı neşir daha yapılmıştır. Bu neşir ise yazarın ölümünden bir yıl önce 2002 yılında neredeyse tamamen yeniden yazılmış dördüncü neşri teşkil etmektedir. Dördüncü neşrin tıpkıbasımı Oxford University Press tarafından 2003 yılında *The New History of the World* ismiyle yapılmış; daha sonra 2007 yılında Odd Arne Westad'in katkılarıyla yine *The New Penguin History of the World* başlığıyla yeniden neşredilmiştir. Elimizdeki tercüme, eserin 2002 yılında *The New Penguin History of the World* başlığıyla yayımlanmış dördüncü edisyonunun tercümesidir.

Eserin orijinali, dördüncü edisyona “Önsöz” ile birlikte (xi-xv) 1232 sayfa-lık tek ciltlik bir eserdir. Türkçe tercümesinde “Önsöz” atlanılarak metin iki cilt, ama müteakip sayfa hesabıyla 1146 sayfa halinde basılmıştır. Birinci cilt (“Tarih Öncesi Çağlardan 18. Yüzyıla”) İdem Erman tarafından, ikinci cilt ise (“18. Yüzyıl ve Sonrası”) İdem Erman ve Tansu Akgün tarafından çevrilmiştir. “İçindekiler” ve haritaların sayfalarını gösteren bir açıklama sayfası bulunmakla birlikte, indeks bulunmamaktadır. Halbuki eserin orijinalinde oldukça teferruatlı 47 sayfalık (s. 1185-1232) bir “İndeks” bulunmakta; bu indeks eserin orijinalini oldukça kullanışlı hale getirmektedir.

Dünya tarihi dar anlamıyla tarihçiliğin ötesinde bir çalışma ve düşünme tarzını öngören, bu sebeple de felsefe, edebiyat ve tarih disiplinlerinin muhtelif

cihetlerini telif etmeyi gerektiren bir alandır. Medeniyet tarihi, düşünce tarihi, bilim tarihi, iktisat tarihi gibi muhtelif alanlar, bir yönüyle dünya tarihi veya dünyanın bir cihetten yazılmış tarihleridir. Bu sebeple en azından XIX. yüzyılda Batı Avrupa’da tayin edici konuma gelen ve Batı istilâsıyla bütün dünyada, bu arada Türkiye’de de etkili olan siyaset merkezli tarih tasavvuru da dünyanın sadece bir cihetten tarihini dile getirdiği için, tam olmaktan uzaktır.

Türkiye’de son zamanlarda çeşitli üniversitelerde medeniyet tarihi, dünya tarihi vb. isimler altında öğrencilerin dünyanın geçmişi hakkında genel bir tasavvur oluşturmasını hedefleyen dersler verilmekte; buna bağlı olarak da bu alanda öğrencilerin okuyabileceği metinlere ihtiyaç gittikçe artmaktadır. Yakın bir geçmişe kadar, tam olarak 1985 yılında, William H. McNeill’in *A World History*, Türkçe başlığıyla *Dünya Tarihi* isimli eseri yayımlanıncaya kadar (çev. Alaaddin Şenel, 1. bs., İstanbul: Kaynak Yayınları, 1986; 14. bs., Ankara: İmge Kitabevi, 2008), İngiliz tarihçisi Herbert George Wells’in 1922 yılında basılan ve *Kısa Dünya Tarihi* başlığıyla Türkçe’ye tercüme edilen çalışması (çev. Ziya İshan, İstanbul: Varlık Yayınları, 1959; orijinal başlığı *A Short History of the World*) bu alanda bir tasavvur oluşturmak isteyenlerin müracaat edebilecekleri temel el kitabı olarak piyasada bulunmaktaydı. Bu eserlere Ernst H. Gombrich’in, Türkçe tercümesiyle *Genç Okurlar İçin Kısa Bir Dünya Tarihi* başlığını taşıyan eserini de ilâve etmek gerekir (eklerle birlikte çev. Ahmet Mumcu, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1997; orijinal başlığı *Eine kurze Weltgeschichte für junge Leser*).

Wells’in *Kısa Dünya Tarihi*, ilk baskısı Britanya İmparatorluğu’nun henüz üzerinde güneşin batmadığı sınırlara sahip olduğu bir dönemde ve bu perspektiften kaleme alınmış; dünya tarihini tam anlamıyla Batı’nın dünya egemenliğini elde edişinin bir hikâyesi olarak anlatan bir eserdir. Benzer durum Gombrich’in eseri için de geçerlidir.

McNeill’in eseri bu yönden nispeten daha “insaflı” gibi gözükmeyle birlikte, eserin orijinalinin, başlığı *The Rise of the West: A History of the Human Community* olan daha büyük bir eserin (1963) daha anlaşılır bir şekilde yeniden yazılmasıyla ortaya çıkmış olmasının açıkça gösterdiği gibi, Hegel sonrasında oluşan ve tarihin amacının Batı’nın oluşumu olduğu düşüncesine bağlı bir eserdir.

Bütün bunları dikkate aldığımızda yine bir İngiliz tarihçisi olan Roberts’in tarihi, artık dünyanın merkezi olmaktan çıkmış olan Avrupa ve dolayısıyla İngiltere’nin yeni konumunu da yansıtan bir dünya tarihi olarak karşımıza çıkmaktadır. Roberts’tan hemen sonra yazılan ve Türkçe’ye tercüme edilen *Yeni Bir Bakış Açısıyla Dünya Tarihi*’nin (çev. Eşref Özbilen, İstanbul: Alfa Yayınları, 2012) yazarı Clive Ponting’in de bir İngiliz tarihçisi olması ve onun

Roberts'tan, en azından söylem olarak bir adım daha ileri giderek en azından iddia olarak Avrupa merkezci veya Batı merkezci olmayan bir dünya tarihi yazmaya yönelmesi, bu yönden önem arz etmektedir.

Bütün bu süreci dikkate alacak olursak Türkiye'de yayımlanan dünya tarihleri arasında Roberts'ın eseri hem tarih hem de yöneliş olarak McNeill ile Ponting'in eserleri arasında bir yerde durmaktadır.

Türkçe tercümesine konulmamış olan dördüncü edisyona "Önsöz", yazarın tarih anlayışı, eserde takip ettiği yöntem ve dikkate aldığı hassasiyetler açısından oldukça önemlidir. Eserin anlaşılması ve değerlendirilebilmesi için önemli olması hasebiyle eserin tanıtımına buradan başlamakta fayda vardır.

Yazar, dördüncü edisyona yazdığı "Önsöz"e 1960'lı yılların sonundan itibaren geçen yirmi beş yıldan fazla süre içinde kitabın ilk baskısını hazırlarken gözettiği amaçlar ve perspektifleri değiştirmesini gerektirecek olayların olup olmadığını müzakere ederek başlamaktadır. Yazar yakın bir zamanda 11 Eylül 2001 hadisesinden sonra dünya tarihinde her şeyin değiştiğinin söylendiğini duyduğunu ifade etmektedir. Her ne kadar her şeyin hızlıca değiştiği, bir tür kararsızlık görüntüsünün hâkim olduğu şartlarda birçok şeyin değiştiğini dikkate almak ve kitabın içeriğini de buna göre değiştirmek gerekmiş olsa da, bu durum daha çok son on yıl için geçerlidir; bütün bir dünya tarihini bu sebeple değiştirmeye yönelmek için bir gerekçe teşkil etmemektedir. Ancak yine de bazı konuların son bölümde özellikle vurgulanması gerekmiştir. Bu konular arasında kadının konumu, çevre sorunları, yeni kurumlar ve uluslararası düzenin formel yapısıyla ilgili yeni sorunlar bulunmaktadır. Yazar bu konuları daha geniş bir şekilde başka bir eserinde ele aldığını ve bu eserde oldukça kısa bir şekilde bunları zikrettiğini ifade etmektedir.

Roberts'ın, "Önsöz"de özellikle ortaya koyduğu husus, kendisinin genel "tarih görüşü" diyebileceğimiz, dünya tarihini yazarken hareket noktasını teşkil eden ve bütün bir tarihî süreci ele alırken dayandığı temel ilke ve bunun uygulama kurallarıyla ilgili oldukça kısa, ama bir o kadar da kıymetli ifadeleridir.

Bunlar arasında ilk sırada tarihin ehemmiyeti ve ağırlığı gelmektedir. Özellikle altını çizdiği husus, milletlerin davranışlarını ve kavrayışlarını belirleyen temel zeminin, kapitalizm ve komünizm gibi fikir ve ideolojilerden daha önce oluşmuş olduğu ve milletlerin hayatını belirlemeye devam ettiğidir. Hatta tarih öncesi dönemde oluşmuş, unutulmuş birçok hadise bile, açıkça farkında olmasalar da, insanların hayatlarını belirlemeye devam etmektedir.

Roberts'ın, *Dünya Tarihi*'ni yazarken dikkate aldığı temel iki kategori, "istikrar" ve "yenilik", orijinal ifadeleriyle "inertia" ve "innovation"dır. İstikrar, asırlardan beri geleni, yaşayan insanları muktedir kılan bütün bilgi ve

birikimleri ifade ederken, yenilik ise yaşayan insanların kendilerine ulaşmanın üzerinde yaptıkları tasarrufları ve onlarda veya onlarla irtibatlı olarak gerçekleştirdikleri unsurları ifade etmektedir. Roberts, yazdığı dünya tarihinde geçmişten gelenin, geçmişte oluşan birikimin, inertia'nın (istikrar) ağırlığını ve ehemmiyetini, tarih alanında mütehassıs olmayanların da kavrayacağı bir şekilde ifade etmeyi hedeflediğini ifade etmektedir (s. xii). Tarih de esas itibarıyla geçmişten gelen ve etkin olan bu "güçler" ile insanoğlunun sahip olduğu "değiştirme kuvveti" arasında hep yaşanmış olan bu gerilimi ortaya koymaktan ibarettir ki, bu kitabın da konusunu teşkil eden altı bin yıllık dönemde insanın bu değiştirme kuvvetinin tesiri gittikçe artmıştır. Roberts'ın, son zamanlardan, özellikle 11 Eylül 2001 hadisesinden sonra, hâlâ ümitvar olmasının esasını da insanlıkta gördüğü bu değiştirici kuvvet sayesinde insanlığın karşı karşıya bulunduğu sorunların halledilebileceğine dair inancı oluşturmaktadır (s. xii).

Dolayısıyla insanlar olup biten hadiseleri belirlemede, geçmişin oluşturduğu şartlar çerçevesinde de olsa, tayin edici bir konuma sahiptir. İnsanların değiştirici gücü ve tarih birikimi, tarihî gidişatı belirleyen ve birbirini destekleyen iki esas olarak dikkate alınmalıdır. Gelecek, geçmişten gelen tarihin sağladığı imkânlarla yapılmakla birlikte, insanlar tarafından yapılmaktadır. Önemli olan da insanların bir anlamda kendi kaderlerini ellerinde tutuyor olmalarıdır. Bu hususun bir yüz yıl öncesinde bütün yeryüzünün hâkimi konumunda olan bir bölgeye mensup bir tarihçi tarafından, artık durumun böyle olmadığını bilerek ifade edilmesi bilhassa önem arz etmektedir. Dünya tarihi burada ayrı bir önem kazanmakta; bir tür "ibret alınarak" şimdiye kadar yaşanan "sonlardan" kaçınma yolunda bir dayanak arayışı ve ifadesinin bir formu haline gelmektedir. Roberts'ın, yine de gelecek nesillerin, kendi çocuklarının kendi yaşadığı "keyifli" dünyada yaşamayacaklarını bildiğini ifade ederken epeyce kaygılı olduğunu söylemek mümkündür.

Yazar bu tarihi yazarken nasıl bir yol takip ettiğini de, sadece yeni okuyucular için değil, bütün okuyucular için kısaca özetlemektedir: Bu eserin amacı, tarihî verilerin bir derlemesini ortaya koymak değil, insanlığın hayatı üzerinde en yaygın ve en derin tesir icra etmiş olanları keşfederek onların izini sürmek; hadiselerin detayını anlatmak yerine, geniş insan kitlelerini etkilemiş, geleceğe kalıcı miras unsurları bırakmış olan süreçleri takip ederek bunları birbirleriyle irtibatlı olarak tasvir etmeye çalışmaktır (s. xiii). Bu sebeple büyük devletlerin ve ülkelerin veya insanların faaliyet alanlarının tamamının tarihlerini yazmak zaten mümkün olmadığı gibi, böyle bir şeye ancak, bir dünya tarihi formatında değil, yapılabilir sınırlar içerisinde, bir ansiklopedi olarak teşebbüs edilmesi söz konusudur. Temel tesir unsurlarını takip etmek, belli ölçüde kronolojiyi olduğu gibi coğrafi bölgelerin ele alınışında da bazı

bölgeleri ihmal etmeyi beraberinde getirmektedir. Yazarın da açıkça ifade ettiği gibi, Kolumbus öncesi Amerika veya genel olarak siyah Afrika, Avrupalılar’la irtibat kuruncaya kadar etkin bir rol oynamadığı için dünya tarihinde sadece temas edilip geçilmiş; bütün bir insanlığın hayatını etkileyen, Buda, İsrâil peygamberleri ve Hıristiyanlığın yanı sıra Platon ve Konfüçyüs hem tarihte hem de günümüzde etkin faktörler olarak bu tesirlerine bağlı bir yaygınlıkta söz konusu edilmişlerdir.

Roberts, tarihini yazarken hakkında çok çalışma yapılmış olan ve dolayısıyla çok bilinen konuları değil, önemli olanları tercih etmiş, bu cihetten de dünya tarihi yazarlığını, tarihte önemli olmuş ve halen önemini muhafaza eden unsurlar üzerinden gerçekleştirmeye yönelmiştir. Bu sebeple 14. Louis’ye, Avrupalılar’ın bu konuda çok eser vermiş olmasından dolayı, bu eserde Çin Devrimi kadar yer verilmemiştir. Çünkü Çin Devrimi günümüzde daha fazla insanı daha fazla cihetten ilgilendirmektedir.

Roberts’ın işaret ettiği diğer bir husus da hadiselerin anlamlarının yeni yorumlarının ortaya çıkması, daha doğrusu hadiselerin zaman içerisindeki gelişmelerle yeni anlamlar kazanmalarınıdır. Bu sebeple, değişen şartlara bağlı olarak bir dönemde önem verilmemiş olan birçok hadise, yeni şartlarda yeni boyutlar ve anlamlar kazanınca, dikkate değer bir konum elde etmektedir. Onun için de daha önce ehemmiyetli bulunmayan bir hadise, zaman içerisinde, ortaya çıkardığı neticelerden dolayı, anlam kazanarak tarihte yer kazanabilmektedir. Buna örnek olarak yazar, “medeniyetler çatışması” tezini vermektedir. Bir dönemde artık yok olacağına kesin gözüyle bakılan İslâm medeniyetine dünya tarihinde verilen yer gittikçe azalarak neredeyse bitme noktasına gelirken, son zamanlardaki gelişmeler, İslâm’ın etkin varlığını sürdürdüğünün ve daha da güçlenerek sürdüreceğinin anlaşılmasını beraberinde getirmiştir. Bunun anlaşılmasıyla birlikte dünya tarihinde İslâm’a ve Müslümanlara yeniden ve daha fazla yer vermek bir zorunluluk halini almıştır. Roberts, “İslâm’ın farklılığı”na yapılan vurguyu ve İslâm dünyasında son zamanlarda ortaya çıkan uyanma alâmetlerini, olduğundan daha büyük gösterme gayretlerine şüpheyle bakmaktadır. Burada Roberts sadece şu hususa işaret etmektedir: Medeniyetler çatışması, sadece Batı ile İslâm medeniyetleri arasında gerçekleşmiyor; Batı’nın etkin varlığından müteessir olan birçok insan grubu ve bölgede bu sebeple gerginlikler ortaya çıkmaktadır ki, bunun böyle olmasında şaşılacak bir taraf yoktur. Günümüzde ortaya çıkan sorunların büyük bir kısmı Avrupa’nın yayılmasıyla doğrudan alâkalıdır ve bu sebeple de 1945 yılına kadarki Avrupa’nın ve Avrupa yayılmacılığının tarihi Roberts’ın *Dünya Tarihi*’nde en geniş ilgiyi görmüş ve en fazla sayfada tasvir edilmiştir. Bunun sebebi, Roberts’a göre, o zamana kadarki Avrupa’nın merkezî konumudur.

Roberts her hâlükârda kendisinin yazdığı dünya tarihinin, kendisinden bağımsız düşünülemediğinin de altını çizmektedir. Nitekim Roberts, kendi ifadesiyle, “yaşlı, beyaz, orta sınıfa mensup erkek bir İngiliz” olarak dünyayı algılamakta ve dünya tarihini yazmaktadır. Roberts’ın kendi perspektifini ve takip etmeye çalıştığı usulü ifade etmesi, tam da son zamanlarda sosyal bilimlerde ve dolayısıyla tarih yazarlığında objektiflik meselesinde, kendisinin, uzun zamandır anlatıldığı veya beklenildiği anlamda bir objektifliği gerçekçi bulmadığı ve böylesi bir arayışın ve talebin de anlamlı olmadığını düşündüğünü göstermektedir. Roberts bir İngiliz olarak ve İngiliz perspektifinden dünya tarihini yazmakta ve bunu da açıkça beyan etmektedir. Bunda yanlış olan bir taraf da yoktur. Bu eser okunurken ve değerlendirilirken, bu husus da dikkate alınmalıdır, alınacaktır da. Ancak yine de burada belirli bir perspektiften hadiselerin tespit edilip, değerlendirilerek anlatılması, tamamen keyfi bir iş yapıldığı anlamına gelmemelidir. Meselenin, sadece ülkelerin tarihlerinin anlatılmasıyla ortaya çıkan bir bütün olmadığını, bütün bu ülkeleri ve bölgeleri aşan büyük kültürel geleneklerin zenginliğinin onun ana yapısını teşkil ettiğini de söylemek gerekmektedir.

Yazar –bu metni baskıya hazırladıktan kısa bir süre sonra vefat ettiği dikkate alınacak olursa– yaşlılıkla ve yaşlılığın ve hastalıkların ortaya çıkardığı sorunlarla uğraşırken 11 Eylül hadisesinin gerçekleştiğini ifade etmektedir (s. xiii). Kitapta bulunan ve belli ölçüde –Batı açısından– pesimist olarak algılanabilecek ifadelerin bir kısmının bu hadiselerle de alakalı olabileceğini hatırdan tutmak gerekmektedir.

Kitap nispeten kısa tutulmuş olan birinci bölüm dışında, her biri ortalama 150 sayfa civarında olan sekiz bölümden oluşmaktadır. Nispeten kısa tutulan birinci bölüm “Tarih Öncesi - İlk Oluşumlar” başlığını taşımaktadır (s. 11-45). Bu bölümde spekülasyon bir şekilde evrenin ve insanın kökeniyle ilgili standart evrimci tasavvur özetlenerek ilk insanın ortaya çıkışı ve hayatıyla ilgili genel tasavvurlar nakledilmektedir.

“İlk Uygarlıklar” başlığını taşıyan ikinci bölümde (s. 47-166) yerleşik hayatla birlikte ortaya çıkan Mezopotamya, Mısır, Hindistan ve Çin’in ele alındığı Doğu Asya ve diğer bölgelerdeki oluşumlarla ilgili yine yaygın tasavvurlar derli toplu bir şekilde nakledilmektedir. Bütün bu bölümlerde ve daha sonra bahsedilen dönemler ve bölgelerde bütün süreçler, daha önce kısaca değinilen McNeill’in eseri gibi, “Batı’nın hazırlayıcı süreci olarak” ele alınmaktadır. Bu bölümün en son alt başlığı, “Eski Dünyanın Sonu” olarak verilirken tam da bu durum göz önüne alınmış görünmektedir. Bu kurguya göre eski dünya, Batı’nın doğrudan irtibatının kurulamadığı dönemi ifade etmektedir. Bu husus bütün bir dünya tarihi tasavvurunu belirlemektedir.

Üçüncü bölüm Yunan, Roma, İsrâiloğulları ve Hıristiyanlığın anlatıldığı “Klasik Akdeniz” başlığını taşımaktadır (s. 167-319). Bu bölümde, Batı’nın bir şekilde irtibatlı olduğu tayin edici üç unsur Yunan, Roma ve Yahudilik-Hıristiyanlık, klasik Akdeniz’i teşkil eden güçler olarak kavranmakta ve anlatılmaktadır. Önemli olan husus, XIX. yüzyıl öncesi dünyada artık etkin varlığı kalmamış anlamında “ancient” (antik) olarak isimlendirilen bu dönemin, Batı’nın tarihsel öncesi, öncüsü ve zemini olarak işlenmesidir. Bu işleme, daha sonraki dönemde ele alınacak olan gelişmeleri kavrarken de kendisini göstermektedir.

Dördüncü bölüm “Farklılaşan Gelenekler Çağı” olarak isimlendirilirken (s. 320-547), bu dönemde yeni çıkan bir gücün, İslâm’ın, bir anlamda öncesinde bir vahdet teşkil eden veya yeterince farklılaşamayan insanlığın farklı gelenekler olarak tezahür etmesi, bir anlamda yeryüzünde bir plüralizmin, çokluğun etkin olduğu şartların hâkim olmasını işaret etmektedir. İslâm’la birlikte ortaya çıkan geleneklerdeki farklılaşmalar, daha sonra etkin olacak bir gücün, Batı’nın, yeryüzünde bir tekleştirme faaliyetine girişmesini hem mümkün kılacak hem de anlamlandıracaktır. Batı’nın dünya tarihi içinde sonraki dönemlerde elde edeceği veya elde ettiği düşünülen mutlak konumunu anlatabilmek için Çin, Hint ve Batı Avrupa’nın İslâm medeniyeti yanında özellikle zikredilmesi, İslâm medeniyetini izâfileştirme retoriğinin bir parçası olarak önem arz etmektedir. Bu sayede İslâm medeniyetinin, kendinde itibarî ve dönemsel olan bir faktör olarak ele alınarak bu faktörün ortaya çıkardığı neticeleriyle birlikte, ama Batı’nın etkin varlığına müncer olacak bir süreç içinde tasviri, bu bölümün özünü teşkil etmektedir. Bu bölümde yine standart denilebilecek bir İslâm tasavvuru sunulmaktadır. Ancak ilginç bir şekilde yazar, İslâm’ın aslî konu olarak ele alındığı bölümde bile İslâm’ı dolaylı bir şekilde dile getirmektedir. İslâm’ın dolaylı bir şekilde söz konusu edilmesi de, yine aynı yazı siyasetinin bir parçası gibi gözükmektedir. Dördüncü bölümle birlikte kitabın Türkçe tercümesinin birinci cildi tamamlanmaktadır. Bu bölümün en önemli özelliği, daha önceki bölümde Batı Avrupa’ya geçiş olarak inşa ettiği Yunan, Roma ve Yahudi-Hıristiyanlık’la doğrudan irtibatın ortadan kalktığı yaklaşık bin yıllık bir dönemin doğrudan İslâm ve Müslümanların etkin varlığıyla dönüştürülmüş olduğunun üzeri örtülerek bu husus üzerinde durulmadan –bazı bugün kullanılan rakamların Arap rakamları olduğu gibi ihmal edilebilir, harcîâlem klişe sözler bir kenara bırakılacak olursa– Batı Avrupa’nın bu dönemde oluşmaya başladığı fikri kemal-i ciddiyetle işlenmektedir. İslâm medeniyeti önemini ve bir dünya tarihinde zikredilme gerekçesini, kendinde taşıdığı ve bütün zaman ve dönemlerde muhafaza ettiği bir değerden değil, tarihin amacı olarak kurgulanan Batı’nın oluşumunda kendisine yüklenen aracı ve

taşıyıcı rol sebebiyle elde etmektedir. Bütün hadiseleri anlamlı kılan çerçeve olarak da zaten Batı ve Batı'nın oluşum süreci dikkate alınmaktadır. Kitabın müellifinin eserin son bölümlerinde yaşadığı sıkıntının esasını da bu bakış açısı teşkil etmektedir.

Beşinci bölüm ve sonrası artık tamamen ve doğrudan Batı Avrupa ekseninde yazılmış görünmektedir. Bu bölümün başlığı da açık bir şekilde “Avrupa Çağının Oluşumu/İnşası” olarak konulmuştur (s. 549-690). Oluşum dönemi, milâdî 1500 ile 1800 yılları arasını ifade etmektedir. Bu dönemde Batı Avrupa, kendi kendisini inşa ederken, aynı zamanda diğer bölgelerle, başta ticaret olmak üzere, diplomatik ve askerî irtibatlarını kurmakta ve geliştirmektedir. Hikâye yaygın olarak bilinen farklı anlatılmaz. Bu hikâyenin merkezinde de bir vahdet olarak tasvir edilmeye çalışılan Batı Avrupa'nın siyasî ve iktisadî faaliyetleri bulunmaktadır. Amerika, Çin, Hint Alt Kıtası, Osmanlı coğrafyası, Orta ve Kuzey-Batı Asya, Afrika, Batı Avrupa'nın etkin varlığının alanları olarak söz konusu edilmektedir. Yeni bir toplumun ortaya çıktığı, otoritenin yeniden tanımlandığı, büyük güçlerin oluşturduğu yeni bir dünyanın oluşumu, Avrupa'nın dünyaya saldırması, dünya tarihinin yeni bir şekil alması ve bütün bu süreçlere refakat eden yeni fikirlerin ortaya çıkması, bu bölümün temel konularını teşkil etmektedir.

Kitabın altıncı bölümü Batı Avrupa'nın bütün bir dünyayı artık doğrudan siyasî ve askerî olarak kontrol etmeye yöneldiği bir dönemi kendisine konu edinmektedir; buna başlık olarak da “Büyük Hızlanma” tâbiri seçilmiştir (s. 691-845). Büyük hızlanma artık değişikliklerin, yazarın temel iki kavramından biri olan innovation'ın (yenilik) doğrudan yapıldığı ve esasını da Amerikan ve Fransız devrimlerinde bulan yeni hareket tarzını ifade etmektedir. Avrupa'da XVIII. yüzyılın ortalarına kadar bazı şeyler değişmiş olmakla birlikte, genel görünüş aslında her şeyin şimdiye kadar olduğu gibi devam edeceği yönündeydi. Ama devrimlerle birlikte Avrupalılar hem kendilerini hem de irtibat kurdukları diğer bölgelerde yaşayan insanları doğrudan değiştirmenin mümkün olduğunu fark ettiler. Bu fark edişle birlikte, önlerinde özellikle Osmanlı Devleti'nin gücünü kaybettiğinin anlaşılmasıyla birlikte, kendilerini engelleyecek siyasî ve askerî bir güç göremeyince, hızlı bir şekilde dünyanın her tarafını paylaşarak doğrudan ele geçirme (subjection) ve tahakküme (domination) yöneldiler. Başka eserlerde “emperyalizm çağı” olarak da isimlendirilen bu dönemi Roberts, “büyük hızlanma çağı” olarak isimlendirmektedir. Kendi ifadesiyle “1900 yılına gelindiğinde Avrupa medeniyeti o zamana kadar var olmuş en başarılı medeniyet olduğunu göstermişti” (s. 691-92). Bu bölümün temel konuları da özellikle değişim ekseninde ortaya çıkmaktadır. Değişimin temelinde de siyaset vardır. Aslında yazar bunu tam olarak ifade etmese de, onun ifadeleri bu dönemde

hayatın her cihetten siyasallaştırıldığını göstermektedir. Hayatın siyasallaştırılması ise Avrupalılar'ın bütün dünyada bir hegemonya oluşturmaları ve her hadiseyi, her hareketi, her inancı ve her kurumu bu hegemonya cihetinden kavramalarını intaç etmekteydi. Bu bölümde Avrupalılar'ın dünyayı ve bu arada Asya'yı nasıl değişime zorladıklarının hikâyesi anlatılmaktadır. Yazarın farkında olduğu ve hayıflanarak altını çizdiği önemli bir husus bulunmaktadır ki, o da Batılılar'ın bütün dönüştürme ve değiştirme teşebbüslerine rağmen, dokunamadıkları derin bir tabakanın olduğudur (s. 845) ve bu tabaka, özellikle XX. yüzyılda kendisini muhtelif şekillerde izhar edecektir.

Kitabın yedinci bölümü "Avrupalıların Dünyasının Sonu"nun nasıl geldiğini hikâye etmektedir (s. 847-965). XX. yüzyılın başında Batı Avrupalılar'ın üstün olduklarına inanmaları ve tarihin akışının bunu ispat etmiş olduğunu düşünceleri gayet sıradan bir hal iken, ortaya çıkan gelişmeler Batı medeniyetinin kendi içinde kendi geleceğini imha edecek unsurları da taşıdığını gösterdi. Birinci Dünya Savaşı, Batı Avrupa medeniyetinin kendi kendisine yönelik tahrip edici yüzünü açığa çıkaran önemli bir hadiseydi. Batılılar bütün bir dünyayı değiştirmeye yönelirken ve bunda kısmî ama önemli başarılar elde ederken, aynı zamanda imtiyazlarını da kaybediyorlardı. Bir taraftan Osmanlı sonrası İslâm dünyası, sömürge şartlarında da olsa, kendisini toparlama sürecine girerken, Asya'da da önemli gelişmeler gerçekleşmekteydi. İkinci Dünya Savaşıyla birlikte, Batı Avrupa artık dünya üzerindeki doğrudan hegemonyasını kaybediyordu. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra dünya yeniden şekillenirken, her ne kadar Batı kaynaklı fikirler hâlâ etkin olsa da, bu dünyayı şekillendiren güçler artık Batı Avrupalı değildi; bunlar Ruslar ve Amerikalılar'dı. Bu durum dünya tarihinin akışıyla ilgili de ilginç bir ciheti açığa çıkartmıştı: Roberts için de Batı Avrupa tarihte yaklaşık iki yüzyıl süren bir merkezî konum elde etmiş olmakla birlikte, artık hakiki Batılı mânasıyla, yani siyasî olarak bir merkez konumuna sahip değildi. Bu konumu kendi kendisini tahrip ederek kaybetmişti. Bu dönemde geri plana itilmiş olan İslâm ve Çin medeniyetleri, daha sonra kendilerinden daha fazla söz edilmesini gerektirecek bir toparlanma süreci içinde bulunmaktaydılar.

Kitabın sekizinci ve son bölümü, "Yakın Çağ" başlığını taşımaktadır (s. 967-1146). Yakın dönem hakkında bir şeyler söylemek, tarihçilerin en zorlandığı, hatta birçok tarihçi için tarihin konusu bile olmayan bir zaman dilimi olarak kabul edildiği için, en zor kısmı teşkil eder. Roberts'ın da İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemi eserini telif ettiği, 2002 yılına kadarki dönemi ele aldığı bu bölümde belki kendisinin bile beklemediği kadar yoğun bir şekilde İslâm dünyasıyla ve Müslümanlarla ilgilenmesi oldukça ilgi çekicidir. Tarihî hadiselerin olduğu kadar tarih yazıcılığının da üzerinde yoğunlaştığı sorunların

belli ölçüde Müslümanlara endekslenmesi, aslında daha önce de işaret edilen bir kavrama sorununu açığa çıkarmaktadır. Bu kavrama sorunu bütün bir tarihi, Batı'nın ortaya çıkış süreci olarak görmeye yönelme ve tarihin amacının Batı medeniyeti olduğu inancına tarihten gerekçe sağlama gayretinde esasını bulmaktadır. Ancak tarihin kendi akışı, tarihin amacının Batı medeniyeti olmadığını, Batı medeniyeti sonrasında da tarihin yine devam edeceğini, Roberts'ın temel kavramlarından biri olan inertia'nın (istikrar) da ifade ettiği gibi, Batı Avrupa'yı önceleyen ve ondan sonra da var olmaya devam edeceği anlaşılmış olan asıl güçler bulunduğunu ve bu güçlerden birisinin de İslâm olduğunu göstermektedir. Bu bölümde Roberts artık Lord Acton veya Carr gibi üzerinde güneşin batmadığı bir imparatorluğun mağrur tarihçisi olarak değil, hâlâ önemli olmakla birlikte, sadece sınırlı güçteki ve ancak diğer Avrupalı devletlerle ve ABD'nin desteğiyle etkin olabilen bir ülke tarihçisi olarak eserini yazdığını hissetmektedir. Artık kesin olan taraf XX. yüzyılın başındaki mağrur bakışın yerini kendi geleceği ve konumu hususunda kaygılı, bu çerçevede olup bitenin hâlâ belirlenebilir olduğu konusunda kendisini ve okuyucusunu ikna etmeye çalışan bir tavrın aldığıdır. Artık sömürgeler bitmiştir; dolaylı kontrol bir yere kadar devam etmekle birlikte, kalıcı olmayacağı gittikçe daha fazla anlaşılmaktadır. Batı hegemonyası, etkin olduğu bölgelerde ciddi bir belirsizlik hali ortaya çıkararak kaybolmaktadır.

Roberts'ın dediği gibi, tarihin belirli bir sonu yok; devam ediyor (s. 1136). Dünyanın dört bir yanında Batılılar'ın anlaşılmasız varlıklar olmaktan çıkmış olması bir başarı olarak kavranabileceği gibi, anlaşılabilir olmanın karşı tedbir alınabilir olmak anlamına da geldiğini unutmamak gerekir. Roberts'ın eserinin son bölümü Batılılaşmanın artık bittiğini/tamama erdiğini, geleceğin artık bir Batı-sonrası dönem olarak şekilleneceğini düşündürmektedir. Bunun nasıl bir muhteva kazanacağını tarihçinin bilmesi ise, şimdiye kadarki tarihin öğrettiği gibi, mümkün değildir. Bu bilfiil bir süreçtir ve buna bu sürece katılanlar karar verecektir. Bu süreçte, Roberts'ın ifadesiyle konuşacak olursak, istikrar ve yenilik tayin edici olacaktır.

Son olarak eserde bulunan bazı tercüme hatalarıyla ilgili bir iki örnek vererek daha sonraki baskılarda tashihini beklemek uygun olacaktır. Eserin tercümesinde düzeltilmesi gereken birçok ifade ve tâbir bulunmaktadır. Bunlardan biri s. 665'te bulunan "leitmotiv" tâbiridir. Bu Almanca tâbiri mütercim dipnotta "nakarat" şeklinde açıklamış olmakla birlikte, doğruya daha yakın bir tercüme "temel saik" olabilirdi. Yine yazar açısından çok önem verilen ve kitabın teorik cihetten kavramsal çerçevesini teşkil eden iki ayaktan biri olan "inertia" terimini mütercim bir yerde "atalet" diye tercüme etmiştir (s. 547) ki, bu tâbir yazar tarafından geçmişten gelen, müspet bir anlamda değişmeyen,

kalıcı olanı ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu cihetten bakıldığında olumsuz bir anlamı olan “atalet” yerine müspet bir anlamı olan “istikrar”ın kullanılması daha uygun olacaktır. Ayrıca İngilizce aslında bulunan Önsöz tercüme edilir ve orijinalindeki gibi bir indeks eklenirse, eserin anlaşılmasını ve istifadesini daha da kolaylaştıracaktır.

Roberts’ın *Dünya Tarihi*’nin sadece dünya hakkında değil, yazıldığı dönem hakkında da fikir veren, önemli bir eser olduğunu; Avrupa merkezci ve siyaset ağırlıklı tarih yazarlığının son örneklerinden birini teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Tarihte neler olduğunu değil de, Roberts’ın ifadesiyle, “beyaz, yaşlı, erkek, orta sınıfa mensup bir İngiliz’in dünyanın geçmişini nasıl gördüğünü bilmek isteyenler –burada başka perspektiflerden bakanların benzer bir şekilde algılayabileceği birçok unsurun da olabileceğini unutmadan– bu kitaptan ciddi şekilde istifade edebilirler.

Tahsin Görgün

(Prof. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Edebiyat Fakültesi)

“Arabic Logic”, *Handbook of the History of Logic*

Tony Street

ed. Dov M. Gabbay – John Woods, Amsterdam: Elsevier 2004, c. 1, s. 523-597.

Tanıtımını yapacağımız yazı, Dov M. Gabbay ile John Woods’un birlikte editörlüğünü yaptıkları *Handbook of the History of Logic* adlı mantık tarihi ansiklopedisinin birinci cildinde Tony Street imzasıyla yer alan “Arabic Logic” başlıklı yazıdır. Ansiklopedinin ilk cildi Grek, Hint ve İslâm mantık geleneklerini anlatan yazılardan oluşmaktadır ve viii + 618 sayfalık bir hacme sahiptir. Grek mantığını ele alan bölümler, Aristoteles’ten önce mantığın gelişimi, Aristoteles mantığı ve Megara ile Stoa mantıklarını anlatan yazılardan müteşekkildir. Mantığın Aristoteles öncesi gelişimi, J. Morevcsik’in “Logic Before Aristotle: Development or Birth” başlıklı yazısında ele alınmakta (s. 1-25); Aristoteles mantığı ise “Aristotle’s Early Logic” (s. 27-99), “Aristotle’s Underlying Logic” (s. 101-246) ve “Aristotle’s Modal Syllogisms” (s. 247-307) başlıklı yazılarda işlenmektedir. Bu yazılar sırasıyla J. Woods – A. Irvine, George Boger ve Fred Johnson tarafından kaleme alınmıştır. Daha sonra J. Ganeri’nin Hint mantığını anlattığı “Indian Logic” (s. 309-395) başlıklı yazısı gelmekte ve bunu R.

R. O'Toole ve R. E. Jennings'in yazdıkları, Megara ile Stoa mantığını ele alan "The Magerians and the Stoics" (s. 397-522) başlıklı yazı izlemektedir. İslâm mantık geleneği ise aşağıda ele alacağımız "Arabic Logic" yazısı (s. 523-597) ile "The Translation of Arabic Works on Logic into Latin in the Middle Ages and Renaissance" (s. 597-606) başlıklı yazıda işlenmektedir. "Arabic Logic"ten sonraki bu kısa bölüm, İslâm mantık geleneği içinde ortaya çıkmış mantık eserlerinin Batı dünyasına intikalini ele almakta ve Charles Burnett imzası taşımaktadır.

"Arabic Logic", 750-1350 yılları arasında Meşşâî gelenek içerisinde kaleme alınan Arapça mantık eserlerine dayanarak bir İslâm mantık tarihi taslağı sunmaktadır. Müellifin ifadesiyle "yazıda ele alınan ilim adamlarının çoğu Müslüman oldukları ve İslâm fetihlerinin olanaklı hale getirdiği Arapça-Farsça yazma geleneğine hizmet ettikleri için" yazıya "İslâm Mantığı (Islamic Logic)" şeklinde bir başlık verilmesi mümkündür (s. 525). Bu sebeple yazımızda "İslâm mantığı" ve "İslâm mantık tarihi" gibi ifadeleri rahatlıkla kullanabiliriz. "Arabic Logic", bu alanda yazılmış temel eserlerden birisi ve belki de en önemlisi olan Nicholas Rescher'in *The Development of Arabic Logic* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1964) başlıklı çalışmasından sonra aynı amaçla kaleme alınmış bir çalışmadır. Yazı, Rescher'in bu çalışmada ortaya koyduğu mantık tarihi modelinin bazı mantıkçıların görüşlerine dayalı olarak test edilmesiyle kaleme alınmıştır. Street, *Development*'in önemine sık sık değinmekle birlikte, onun barındırdığı tezleri eleştirmekten ve yer yer alternatif tezleri sürmekten geri durmamıştır. Dolayısıyla yazar, Rescher'in çalışmasına bütünüyle karşı çıkmamış ve hatta kendi yazısının olsa olsa Rescher'in ortaya koyduğu taslağın bir tâdilâtı olarak görülebileceğini ifade etmiş olsa da (s. 528), en azından bazı konularda alternatif bir İslâm mantık tarihi modeli ortaya koymuş gözükmektedir.

Street çalışmasını şu başlıklar altında ele almaktadır: 1. Yazının sınırları, yöntemleri ve kaynakları. 2. *Organon*'un tercümesi. 3. Fârâbî ve İbn Sînâ. 4. Mantık ve İslâmî ilimler. 5. İbn Sînâ'dan sonra mantık. 6. Sonuç.

Eserin içerdiği tezleri, tarihsel ve problematik tezler olmak üzere iki grup altında değerlendirebiliriz. Tarihsel tezler, filozofların birbirleri üzerindeki etkilerini ve özgün mantık teorilerinin hangi dönemlerde ortaya çıktığı ya da kaybolduğuna dair yaklaşımları ele alan ve bu sebeple İslâm mantık tarihi yazımını belirleyen hususlardır. Problematik tezler ise herhangi bir mantıkçının mantık bahisleriyle ilgili görüşlerini içermektedir. Bütün bu meselelerin ele alındığı ikinci ve sonraki bölümlere geçmeden önce, çalışmanın yöntemi hakkında birinci bölümde ifade edilen bazı hususlara değinmekte fayda var (s. 525-529). Bu noktada belirtilmesi gereken ilk husus, yazının özellikle "kıyas" konusuyla

sınırlı tutulmuş olmasındır. Yazar, ortaya koyduğu İslâm mantık tarihini sadece kıyas meselesi üzerinden ele almakta ve bunu akademik çalışmaların mevcut durumuna bağlamaktadır. Zira yazarın da belirttiği gibi, İslâm filozoflarının mantık teorileri hakkındaki mevcut akademik araştırmaları kavramlar mantığına değil, daha çok kıyas konusuna hasredilmiş durumdadır.

Street çalışmasında, Arapça mantık hakkında daha önce kaleme alınmış yazılara kıyasla, İbn Sînâ (ö. 1037) sonrası mantık problematiğine daha çok yer vermiştir. Zira önceki çalışmalarda İbn Sînâ sonrası mantığın aleyhine olacak şekilde, Bağdat Okulu'na orantısız bir ilmî çaba harcanmış ve İbn Sînâ sonrası mantığın tarihi yeterince işlenmemiştir. Müellifin yaklaşımına göre ise İbn Sînâ sonrası dönemin başladığı 12. ve 13. yüzyıllar mantık hakkında birçok ilgi çekici görüşün ortaya konulduğu zamanlardır.¹ Bu nedenle müellif, Fahreddin er-Râzî (ö. 1210) ve Nasîrüddîn-i Tûsî (ö. 1274) gibi İbn Sînâ şârihlerinin mantık anlayışlarına önemli bir yer ayırmaktadır. Bu amaca hizmet edecek teknik bir ayırmadan hareket eden yazar “İbn Sînâ sonrası” mantıkçılar ve “İbn Sînâcı” mantıkçılar şeklinde bir ayırım yapmaktadır. İbn Sînâcı mantıkçılar iktiranî ve istisnâî kıyas ayırımı kabul eden, modal ve zamansal önermeleri İbn Sînâ'nın ileri sürdüğü şartlar altında ele alan ve mutlak önermenin çelişği meselesini onun ele aldığı gibi incelemeye devam eden mantıkçılardır. Buna karşın bir mantıkçıya “İbn Sînâ sonrası” şeklinde atıf yapıldığında kastedilen, yalnızca söz konusu mantıkçının İbn Sînâ'nın ölümünden sonra yaşamış olduğudur. O halde yazıda adı geçen bütün İbn Sînâcılar, İbn Sînâ sonrasındır, fakat İbn Sînâ sonrası ortaya çıkan her mantıkçı İbn Sînâcı değildir.

Bize göre bu eseri başka çalışmalardan ayıran unsurların başında, eserin içerdiği tarihsel tezler gelmektedir. Bu anlamda yazar, İslâm düşüncesi hakkında dillendirilen, dolayısıyla mantık tarihine de uyarlanmış olan genel bir iddiayı reddetmekle işe başlamaktadır: “Sırf şerh tarzında yazıldığından dolayı 1350'den sonra özgün mantık eserlerinin kaleme alınmadığı şeklindeki tez geçersizdir” (s. 526). Bu yıllardan sonra mantık yazılarında belli bir kalite düşüşü olduğunu kabul edebileceğini belirten Street, bu problemin sadece şerh tarzında yazmaktan kaynaklanmadığını düşünmektedir. Ona göre bu yaklaşım, bu dönemden sonra yazılmış eserleri okumadan, peşinen verilmiş bir hükümdür. O halde yapılması gereken ilk iş 1350 sonrası yazılan Arapça mantık metinlerini okumaktır.

Yazının içerdiği tezlere geçmeden önce, yazarın İslâm mantık tarihi modelini belirleyen birkaç konuya daha değinmekte fayda vardır. Buna göre

1 Dimitri Gutas da bu yüzyılları İslâm felsefesinin “altın çağı” olarak görmektedir. Bk. Gutas, “İbn Sînâ'nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı”, *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. ve çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), s. 247-65.

mantık disipliniyle ilgili olarak iki belirleyici yaklaşımdan bahsedilebilir. Bu yaklaşımlardan birisi mantığın diğer felsefi disiplinlerden ayrı olduğunu, dolayısıyla metafizik gayelere hizmet edecek şekilde donatılmadığını savunmakta, diğeri ise filozoflar arasında mantık problemlerindeki benzerlik ve farklılıkların felsefe okullarındaki benzerlik ve farklılıklara paralel olarak geliştiğini varsaymaktadır. Yazar, Rescher'ı izleyerek kendi mantık tarihi perspektifini ikinci yaklaşıma göre kurgulamıştır. Bu yaklaşıma göre mantıkçılar, metafizik anlayışlarının yanında veya karşısında oldukları filozofların yanında veya karşısında olacak şekilde onların mantıklarını miras almıştır. Demek ki felsefe okullarındaki temayüller mantık okullarının teşekkülünde de yönlendirici olmuştur.

İkinci bölümde (s. 529-533) yazar, *Organon*'un İslâm dünyasına intikalini ele almaktadır. Burada dikkatimizi çeken hususlar, mantık kitaplarının tercüme edilme aşamaları, İslâm öncesi dönemde mantık müfredatı ve Fârâbî'nin (ö. 950) kendinden önceki müfredatlara nasıl baktığına dair mülâhazalardan oluşmaktadır. *Organon*'un tercümesiyle ilgili olarak yazar, dört aşamalı bir tercüme tarihi sunmaktadır: 1. İlk Süryânîce tercüme. 2. Arapça tercüme. 3. Kindî ve Huneyn b. İshak çevrelerinde oluşan tercüme okulları. 4. Tercümelerin tashih aşaması. Görüldüğü gibi *Organon*'un ilk tercüme Grekçe'den Süryânîce'ye yapılmıştır ve Arapça tercüme de Süryânî geleneğine dayanmaktadır. Ancak daha sonra ortaya konulan çalışmalar bu geleneği aşmıştır. Çünkü ortaya çıkartılan tercümelerin kapsamı, kalitesi ve onların tedrisatına yönelik çabalar oldukça başarılı bir şekilde gerçekleştirilmiştir. Ayrıca Süryânî mantık geleneğindeki mantık müfredatı, dinî gerekçelerden dolayı oldukça daraltılmış durumdadır. Bu konuda yazar Fârâbî'nin *Fî Zuhûri'l-felsefe (Felsefenin Ortaya Çıkışı)* olarak anılan yazısına atıf yapmakta ve filozofun mantık tarihine dair bu yazıda ortaya koyduğu bilgileri argüman olarak kullanmaktadır. Bu argümana göre önceki Hıristiyan okulları, mantığı *Kıyas* kitabındaki assertorik şekillerin sonuna kadar okutmuş, *Organon*'un geri kalan kısmını ise Hıristiyanlık için sakıncalı bulduklarından okutmamışlardır. Süryânî mantık geleneği, bahsi geçen bu daraltılmış yapısı nedeniyle özellikle Fârâbî'nin şahsında, Bağdat Okulu'nun eleştirilerine konu olmuştur. Çünkü Fârâbî, Süryânî geleneğin Aristoteles'in metinlerini anlamayı engellediğini düşünmektedir ve kendisi bu metinleri anlaşılır kılmaya yönelik ciddi bir çaba sarf etmiştir. Onun çağına gelindiğinde Bağdat'taki mantık çalışmaları *Organon*'un bütününe kapsayacak şekilde genişlemiştir. Sonuç olarak *Organon*'un tercüme ve tashihinin İbn Suvâr'la birlikte tamamlandığını belirten yazar, İbn Suvâr'ın da Bağdat Okulu'nun *Organon*'u ele alış tarzının bir ürünü olduğunu ifade etmektedir.

Fârâbî ile İbn Sînâ'nın mantık görüşlerine ayrılmış olan üçüncü bölümde (s. 533-554) bu iki filozofun Aristoteles geleneğine bakışları, genel mantık tezleri, şartlı kıyas ve modal mantık hakkındaki doktrinleri incelenmektedir. Yazarın belirttiği gibi Fârâbî (ö. 950) ve İbn Sînâ (ö. 1037), Ortaçağ İslâm mantık tarihi yazımında dikkate alınması gereken en önemli iki filozoftur. Ancak bu filozofların Aristotelesçiliğe bakışları birbirinden farklıdır. Buna göre, Fârâbî kendisinin İskenderiye-Bağdat çizgisindeki Aristotelesçiliğe tâbi olduğunu belirtirken, İbn Sînâ, Fârâbî'den farklı olarak herhangi bir felsefi geleneğe bağlı olduğunu ifade etmez. Yazarın özellikle vurguladığı üzere, İbn Sînâ felsefi eğitim serüvenini anlatırken, kendisini otodidakt (hakikati kendisi keşfetmiş) bir filozof olarak sunar. Bununla birlikte, İbn Sînâ için Aristoteles felsefedeki ilk otorite, Fârâbî ise ikinci otoritedir. Üstadı Fârâbî'ye "müteahhir âlimlerin önde geleni" (el-fâdil mine'l-müteahhirîn) olarak atıf yapan İbn Sînâ, özellikle Yunan şârihleri ve Süryânî Hıristiyanları önemsiz bulduğu halde, Fârâbî'yi ayrıcalıklı bir yere koymaktadır. Ayrıca otodidakt bir filozof olduğu iddiasından dolayı İbn Sînâ, Aristoteles'i aşacak şekilde olmasa bile, onunla aynı düzeyde olacak şekilde hakikati kendi sezgisi vasıtasıyla tespit ettiği izlenimini doğurmaktadır. Bu tutumu onu birçok konuda Aristoteles'in metinlerine bağımlı olmaktan da kurtarmıştır. Bu nedenle İbn Sînâ, herhangi bir hususla ilgili olarak metne aykırı düşündüğünde, çözüm için yoruma dayalı taktiklere başvurmak zorunda kalmamıştır. Yazarın düşüncesine göre, filozofun *eş-Şifâ'* adlı kitabında şu açıktır: İbn Sînâ, Aristoteles'in bütüncül bakışını kavradığına inanmış ve bu, İbn Sînâ'ya *Birinci Analitikler*'in sistemini eksiltme, arttırma ve dönüştürme imkânı vermiştir (s. 536).

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Aristoteles geleneğine yaklaşımlarında olduğu gibi, genel mantık tezlerinde de farklar bulunmaktadır. Fârâbî, mantığı gramerin (nahiv) mukabili olacak şekilde tanımlamış, gramerin herhangi bir dilin kurallarını veren bir ilim, mantığın ise bütün diller için üst bir ölçü olduğunu ifade etmiştir. İbn Sînâ ise buna itiraz etmiştir. Ona göre dil, aklın işlemleri için zâtî bir şey değil, yalnızca arazî olarak insanın izlemesi gereken bir yoldur. İbn Sînâ'ya göre, şayet mantığın sadece anlamların incelendiği düşünceyle öğrenilmesi mümkün olsaydı ve mantık hakkında konuşan kimsenin, zihnindekini başka bir yolla bildirme imkânı bulunsaydı, bu durum kesinlikle lafza ihtiyaç bırakmazdı. Bu sebeple mantığın, anlamlara delâlet etmesi bakımından dahi lafızlarla ilişkisi yoktur. Bilakis ona göre mantığın konusu sırf anlamlardır (el-meâni'l-ma'külâtî's-sâniye).

Hem Fârâbî hem de İbn Sînâ "beş sanat" olarak adlandırdığımız bir doktrine sahiptir. Street bu doktrini bağlam teorisi (context theory) olarak ele almaktadır. Bu teoriye göre farklı epistemik düzlemlerdeki öncüllerden meydana gelen

kıyaslar, farklı konuşma ve çıkarım düzlemleri doğurmaktadır. Bu kıyaslar burhanî, cedelî, sofistik, retorik ya da şiirsel olabilir. Şu halde kıyas, her türlü çıkarımın analizinde kullanılmaktadır. Ancak İbn Sînâ'nın geç dönem eserlerinde bu teori Fârâbî'ye göre önemini biraz daha yitirmiş gözükmektedir. Özellikle *el-İşârât*'ta, filozof, bu konuya çok fazla yer vermez. Nitekim İbn Haldûn, *Mukaddime*'de, İbn Sînâ sonrası mantığın bu konuyu ihmal ettiğini belirtmektedir. Street, bağlam teorisinin *el-İşârât*'ta uzun uzadıya ele alınmadığını belirterek İbn Haldûn'un ifade ettiği değişimlerin *el-İşârât*'tan itibaren görülmekte olduğunu vurgulamaktadır.

Street'in Fârâbî ve İbn Sînâ mantığı hakkında önemle üzerinde durduğu diğer iki husus, şartlı kıyas ve modal mantık meseleleridir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın şartlı kıyasla ilgili görüşleri bazı farklar taşımaktadır. Bu filozofların Aristoteles'in şartlı kıyası ele alıp almadığı konusunda mensup oldukları gelenek aynı değildir. Fârâbî, Aristoteles'in bu konuda müstakil bir eser kaleme almadığını ve hatta şartlı kıyasın bunu gerektirecek bir öneme sahip olmadığını düşünürken, İbn Sînâ, Muallim-i Evvel'in şartlı kıyası yeterince incelediğini, ancak onun bu konudaki eserinin kaybolduğunu düşünmektedir. Bu nedenle İbn Sînâ'nın eserlerinde şartlı kıyasın daha ciddi bir yer tuttuğu söylenebilir.

Modal mantık konusunda da Fârâbî ve İbn Sînâ'nın oldukça farklı görüşleri savundukları görülmektedir. Street bu farkı, mutlak önermenin iki filozof tarafından farklı biçimlerde ele alınmasına bağlamaktadır. Öncelikle Fârâbî, mutlak önermeye fazlasıyla önem vermekte ve kıyası ele almaya mutlak önermeden başlamaktadır. Fârâbî'nin "el-kazıyyetü'l-mutlaka" ve "el-kazıyyetü'l-vücûdiyye"sinin Aristotelesçi "assertorik önerme" olarak tercüme edilebileceğini belirten yazar, İbn Sînâ'nın mutlak önermesinin assertorik önermeyi karşılamadığını belirtmekte ve Fârâbî'den farklı olarak İbn Sînâ'nın mutlak önermeler ve onlardan meydana gelen kıyaslara önem atfetmediğini vurgulamaktadır. Yazara göre İbn Sînâ'nın modal mantık anlayışında yer alan en önemli iki önerme biçimi, "zâtiyye" ve "vasfiyye" isimleriyle ele alınan zorunlu önerme biçimleridir. Bu önermeler, İbn Sînâ'nın modal mantığını belirleyen en önemli önermeler olmakla birlikte, İbn Sînâ sonrası mantıkçılar da kendi modal mantıklarının merkezine bu ayrımı koymuşlardır. İbn Sînâ, kendisinden sonraki mantıkçıları hem modal mantık konusunda hem de başka birçok konuda etkilemiştir. Street'in şu kanaati, bir İslâm mantık tarihi yazımı için dikkate alınması gereken İbn Sînâ etkisini özetle ifade etmektedir: "İbn Sînâ sonrası mantığın tarihi, İbn Sînâ'nın sisteminden çıkmış bir sistemin nihâî zaferinin tarihidir" (s. 552). İbn Sînâ mantığının bu şekilde geniş çapta kabul görmesinin sebepleri ise filozofun kapsamlı felsefi sisteminin barındırdığı genel imkânlarla ilgilidir. Onun yazılarındaki birçok meselede İslâm'la uyumlu

olarak sunulan bu sistem, İslâm felsefî kelâmının gereksinimlerine öylesine uygun düşmüştür ki, XII. yüzyılın başlarında insanlar “felsefe”den İbn Sînâ’nın sentezini anlar hale gelmişlerdir.

Street, “Arabic Logic”in dördüncü bölümünü (s. 554-560) mantığın İslâmî ilimlerle ilişkisini incelemeye ayırmıştır. Bu bölümde yazar mantığın nahiv, fıkıh ve kelâmıla ilişkisini ele almaktadır. Mantık–nahiv ilişkisine dair kullanılan en önemli argüman, Ebû Bişr Mettâ ile Sîrâfî arasındaki nahiv–mantık tartışmasıdır. Mantığın herhangi bir toplumun dilinden bağımsız olarak evrensel kurallar barındıramayacağını düşünen Sîrâfî, Ebû Bişr’in bu yöndeki fikirlerine itiraz etmiş ve mantıktaki terimlerin düşünceyi daha açık hale getirmekten ziyade, engellediğini ileri sürmüştür. Bu yüzden Sîrâfî’ye göre insan, konuştuğu dili dikkatlice araştırır ve iyice öğrenirse Yunanlar’ın düşüncelerinden ve dillerinden vazgeçebileceğini görür. Bu tartışma hakkında yazarın en ilgi çekici iddialarından birisi, Aristotelesçiliğe karşı Platonculuğun kullanıldığı iddiasıdır. Street’in iddiasına göre Sîrâfî, Ebû Bişr ve çevresinde yükselen Meşşâîliğe karşı Bağdat Platonculuğu’nun fikirlerini kullanmıştır. Yazarın belirttiği gibi tartışmanın sonucunda “her ne kadar yabancı bir ilim olsa bile” geriye “mantığın çok da tehlikeli bir şey olmadığı” izlenimi kalmıştır.

Mantık ve kelâm ilişkisinde belirleyici olan faktör, kelâm tarihindeki bir değişimdir. Yazar, bu değişimi gösteren argümanı İbn Haldûn’un *Mukaddime*’sinden almıştır. Söz konusu değişim, kelâm ulemâsının “in’ikâs-ı edille” görüşünü terk etmeleridir. Kelâmcılar arasında in’ikâs-ı edille görüşü terk edilince, mantıkçıların temel kabulleri kelâmcıların metinlerine girme imkânı bulmuştur. Bu kabuller, tümeler ve zihin dışında tabii tümelerin varlığı gibi konulardır. Mantıkçıların kabulleri kelâm ulemâsının metinlerinde yer almaya başlayınca, onlar tarafından mantık doktrinleri de benimsenmeye başlamıştır. Kelâm tarihinde bu değişimi Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî temsil etmektedir. Hatta Gazzâlî *Kıstâsü’l-müstakim* adlı eserinde Kur’an’ın mantığın kullanılmasını onayladığını ve dahası mantığın Kur’an kaynaklı olduğunu göstermek istemiştir.

Gazzâlî, mantık–fıkıh ilişkisinde de etkili bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. *el-Müstasfâ* adlı eserinde o, fıkıh için mantığın gerekli olduğunu ortaya koymuş ve daha önce kaleme almış olduğu iki mantık eserine atıf yapmıştır. Bu eserler *Mi’yârü’l-ilm* ve *Mihakkü’n-nazar* adlı eserlerdir. Bu iki eserde Gazzâlî, formel/mantıksal açıdan, felsefî meseleleri ele almak ile fikhî meseleleri düşünmek arasında herhangi bir fark olmadığını belirtir. Bu sebeple Gazzâlî’ye göre, mantığı fikhî meselelerde yöntem olarak kullanmak gerekir. İbn Haldûn, mantığı Gazzâlî nezdinde kabul edilebilir kılan sebeplerin kelâmî sebepler olduğunu düşünmesine rağmen, Street fikhî faktörlerin daha önemli olduğunu belirtmektedir. Street’e göre Gazzâlî’nin mantığa

katkısı mantığın özel dilini yerli hale getirerek bu ilme yönelik saldırıları etkisizleştirmek olmuştur. Gazzâlî'nin mantığı destekleyen argümanları, bu ilmin medresede araştırma konusu olarak kabul edilmesinde muhtemelen en belirleyici unsur olmuştur.

Street, yazının beşinci bölümünde (s. 560-582) İbn Sînâ sonrası mantığın durumunu konu etmektedir. Bu bölüm aynı zamanda önemli bir tarihsel tezin eleştirisini içermektedir: Rescher'in "Batı okulu" tezi. Yazar bu tezi eleştirdikten sonra ilgili meseleye dair kendi yaklaşımını ortaya koymaktadır. Bu bölümde yazar, İbn Sînâ sonrası mantık bahislerini Endülüs ve Bağdat mantıkçıları üzerinden ele almaktadır. Endülüs'te karşımıza çıkan en önemli isim, sıkı bir Aristotelesçi olan İbn Rüşd'dür. Ancak yazar, İbn Rüşd gibi Aristotelesçilerin gündemini bile İbn Sînâ'nın belirlediğini ifade etmektedir. Çünkü İbn Rüşd'ün Aristoteles'in metinleriyle boğuştuğu dönemde, İbn Sînâ'nın sistemi oldukça baskın hale gelmiş ve yorumlanması gereken hususların çoğu bu sistem tarafından belirlenmiştir. Tıpkı İbn Sînâ gibi yüklemli kıyas ile şartlı kıyas arasındaki ilişkiyi araştırmakla ilgilenmiş olan Endülüslü filozof, şartlı kıyas meselesinde İbn Sînâ'yı ciddi biçimde eleştirmiştir. İbn Sînâ'dan farklı olarak Aristotelesçi İbn Rüşd, şartlı kıyasa herhangi bir önem atfetmemiştir. Çünkü ona göre "Şartlı kıyas hiçbir öncelikli soruna çözüm getirmez ve bilimsel konularda kullanılmaz. Bu nedenle Aristoteles şartlı kıyasları ele almamıştır" (s. 565). Sonuç olarak İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın şartlı iktiranî ve istisnâî kıyas ayrımını kabul etme taraftarı değildir. Şu halde şartlı kıyasın bilimsel değeri konusunda İbn Rüşd, Fârâbî'yle yakın düşüncelere sahiptir. Yazara göre, İbn Rüşd için, Fârâbî'nin sistemi tashih edilerek Aristoteles'in sistemine yaklaştırılmaya müsaittir; ancak İbn Sînâ'nın sistemi gereksiz, hatta gözden çıkarılabilecek bir sistemdir (s. 566).

Bu bölümde yazar ayrıca Bağdat ve çevresinde İbn Sînâ sonrası mantığın durumunu da ele almaktadır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, bu bölümün ikinci kısmında Street, Rescher'in konuyla ilgili yaklaşımını eleştirmektedir. Rescher'a göre, İbn Sînâ'nın yazıları, XI. yüzyılın ortalarından itibaren Bağdat'ın doğu bölgelerindeki felsefi tartışma ve görüşlerin gidişatını belirlemiş olmasına rağmen, XII. yüzyılın ilk evrelerinde önemli bir filozof olan Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî bu görüşlere sistematik bir biçimde karşı koymuştur ve Fahreddin er-Râzî de bu hususta Bağdâdî'yi izlemiştir. Rescher, İbn Sînâ'yı eleştirmek üzere Bağdâdî-Râzî çizgisinde gelişen bu okula "Batı okulu" adını vermektedir.² Söz konusu okulun İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerinin etkisi İbn Sînâcı Tüsî'nin ortaya çıkışına kadar devam etmiştir. Tüsî ise Rescher'in "Doğu geleneği" olarak

2 Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic* (Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 1964), s. 66.

adlandırdığı bir gelenek içinde yazmaktadır. Bu ayrıma göre, Tûsî'nin dönemine geldiğinde ortada bir Doğu bir de Batı geleneği bulunmaktadır. Ancak Street, Rescher'in bu tezinin geçersizliğine dair bir dizi argüman sunmaktadır. Ona göre Batılı ve Doğulu okullar ayırımına dayanan bu açıklama bazı problemlere yol açmaktadır. Street'in Rescher'a karşı ortaya koyduğu argümanlar şöyledir:

1. Ebü'l-Berekât, sırf İbn Sînâ'nın karşısında durarak Fârâbî'nin mantık doktriniyi yeniden canlandıran birisi değildir ya da esas olarak yaptığı iş bu anlama gelmez.

2. Ebü'l-Berekât'la başlayan bir okul bulunduğuna dair herhangi bir kayıt yoktur

3. Râzî, en azından modal veya şartlı kıyas konusunda Ebü'l-Berekât'ın görüşlerini izlememiştir. Ebü'l-Berekât'la başlayıp Râzî tarafından sürdürülen bir Batı okulunu görmüş herhangi bir pedagojik silsile yoktur. Tüm bunların yanında Doğu okulunun görüşleri Batı okulundan açıkça ayrılabilir durumda değildir.

4. Mantık meseleleri açısından Râzî, Ebü'l-Berekât veya Fârâbî'den daha çok Tûsî'ye yakındır.

5. Ayrıca Râzî, Tûsî'nin önceki mantıkçıları anlamak için kullandığı vasıtalarından birisidir. Tûsî'nin Râzî aracılığıyla görüp anlamaya başladığı mantıkçılar arasında yalnızca Fârâbî değil, aynı zamanda Sâvî de bulunmaktadır.

Sonuç olarak Street'e göre bu mantıkçıların birbiriyle ve önceki mantıkçılarla ilişkisini, Rescher'in yaptığı gibi, birbiriyle çatışan iki okul şeklindeki bir modelle açıklamak imkânsızdır. Bu sebeple yazar, Rescher'in İslâm mantık tarihi modelinin bu hususta çok yararlı olmadığını ve terk edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Street'in İslâm mantık tarihiyle ilgili olarak ortaya koyduğu bu tez, hem mantık araştırmacılarının konuya yaklaşımını hem de bundan sonra İslâm mantık tarihi hakkında kaleme alınabilecek yazıların yöntemini etkileyebilecek bir öneme sahiptir. Kanaatimizce yazının barındırdığı en önemli tarihsel tezlerden birisi, belki de en önemlisi bu tezdur. Yukarıda zikredilen hususlardan da anlaşılacağı üzere Street, Râzî ile Tûsî'yi birbiriyle çatışma halinde olan mantıkçılar olarak görmemektedir. Yazar her iki mantıkçıyı da İbn Sînâcı gelenek içinde değerlendirmekte, hatta Râzî'nin, Tûsî'nin eleştirisine hedef olmaktan ziyade, onun kaynaklarından birisini oluşturduğunu ifade etmektedir. Çünkü Râzî ile Tûsî, yazara göre, temel mantık doktrini açısından büyük oranda aynı sorunlarla ilgilenmiş ve bu sorunlara aşağı yukarı aynı cevapları vermişlerdir. Yazarın bu yaklaşımı başka bazı yazılarında da görülmektedir. Râzî'nin İbn Sînâ mantığına yönelik eleştirisini ele aldığı bir yazısında Street, Râzî'nin eleştirisinin, yıkıcı bir eleştiri olmadığını, bilakis İbn

Sinâ'nın sistemini onarmaya yönelik yapıcı eleştiriler olduğunu vurgulamaktadır.³ Şu halde Tûsî ve Râzî, ikisi de İbn Sinâ'ya birbirinden daha yakındır. Her iki ilim adamı da İbn Sinâ'nın sisteminin genişletilerek veya daraltılarak onarılması gerektiğine inanmış ve her ikisi de bu değişiklikleri yapmak için girişimde bulunmuştur.

Street, beşinci bölümün son kısmını medrese müfredatında yer alacak olan mantık metinlerinin ortaya çıkışına ayırmıştır. Mantık metinlerinin medreseye girişinde, mantığın İslâm ulemâsı için yararlı olduğuna yönelik Gazzâlî'nin iddiası etkili olmuş ve ders kitaplarının içeriği de İbn Sinâcı gelenek tarafından belirlenmiştir. Bu konuda iki standart metin ortaya konulmuştur: Ebherî'nin *İsâgûcî'si* ve Kâtibî'nin *Şemsiyye'si*. Street, *İsâgûcî'yi*, daha zor bir metin olan *Şemsiyye'ye* bir başlangıç metni olarak değerlendirmektedir. *Şemsiyye'de* Kâtibî, bir insanın mantık olmadan kesin bilimleri elde edemeyeceğini belirterek mantığın önemini vurgulamaktadır. Kâtibî'ye göre mantığın konusu "tasavvur ve tasdike dayalı bilgilerdir" (el-ma'lûmâtü't-tasavvuriyye ve't-tasdikiyye). Tanım teorisi tasavvurla ilgiliyken, çıkarım teorisi tasdikle ilgilidir. Bu yaklaşım, yazarın da belirttiği gibi, açıkça İbn Sinâcı bir yaklaşımdır. Aynı şekilde Kâtibî'nin "zâtî" ve "vasfî" önermeler hakkındaki nihai açıklaması da İbn Sinâcı düşüncelerin tâdil edilmesi ve genişletilmesinden ibarettir. Sonuçta Kâtibî mantığı, tıpkı Tûsî mantığı gibi, dar anlamda İbn Sinâcı'dır.

Yazısını, Ortaçağ İslâm mantığı çalışmalarında karşımıza çıkabilecek görevleri göstermiş olma temennisiyle sonlandıran yazar, son bölümde ulaştığı sonuçları mülâhaza etmektedir. Kendi görüşlerinin daha çok Fârâbî ve İbn Sinâ'nın mantık geleneklerini anlatırken ve İbn Sinâ sonrası mantığın durumunu açıklamak için kullanılan "Batı mantık okulu" tezini ele alırken ortaya çıktığını belirtmektedir. Bu konularda Street, Rescher'dan farklı görüşlere sahiptir. İlk meseleye dair yazarın görüşü özetle şu şekildedir: Fârâbî kendi sistemini metne bağlamış, İbn Sinâ ise metni kendi sistemine bağlamıştır. İkinci meselede ise daha önce ifade edildiği gibi Street, Rescher'in söz konusu tezinin işe yaramadığını düşünmektedir. İleriye dönük çalışmalar için yazarın tavsiye ettiği alan ise, özellikle kıyasla ilgili olarak, İbn Sinâ sonrası mantığın tarihidir.

"Arabic Logic"te Müslüman mantıkçıların mantığa katkıları ele alınmıştır. Ancak bundan sonra yapılması gereken önemli işlerden birisi İslâmî ilimler-mantık ilişkisine odaklanmaktır. Yazara göre bu husus, daha sonra yapılacak çalışmaların kilit noktasıdır. Zira *Organon*'un her bir kitabı bir İslâmî ilmin

3 Tony Street, "Fahreddin ar-Râzî's Critique of Avicennan Logic", *Logik und Theologie: Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, ed. Dominik Perler - Ulrich Rudolph (Leiden: Brill, 2005), s. 101.

oluşmasına, örneğin cedel “âdâbü'l-bahs”in, hitabet de “ilmü'l-meânî”nin oluşmasına yol açmıştır. Aristotelesçi ilimlerin kendileri ise ya dönüşmüş ya da başka ilimlere bölünmüştür. Dolayısıyla bu değişimleri değerlendirmek ve sadece İslâm ulemâsının mantığa katkılarını değil, mantığın İslâm kültürüne katkılarını da ele almak gerekmektedir. Yazımızı sonlandırırken “Arabic Logic”in hem birincil hem de ikincil literatür açısından oldukça zengin kaynaklardan istifade ettiğini ve hemen her konuda okuyucuya Arapça mantık literatürüne gitme imkânı sağladığını belirtmek isteriz.

Harun Kuşlu

(Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

The Madrassah Challenge: Militancy and Religious Education in Pakistan

C. Christine Fair

Washington, DC: United States Institute of Peace Press, 2008, xx+145 sayfa.

11 Eylül sonrasında Pakistan medreseleri, radikal İslâmî gruplarla bağlantılı olarak militan yetiştirdikleri iddiasıyla uluslararası arenada, küresel güvenliği tehdit eden kurumlar olarak lanse edilmeye başlanmıştır. Bu durumla bağlantılı olarak özellikle Amerika Birleşik Devletleri ve Birleşik Krallık, Pakistan hükümetini medreseler ile militan gruplar arasındaki bağlantıları koparacak şekilde medrese reformu gerçekleştirmesi yönünde “teşvik” etmektedir. Bunun yanında medreselerin ulusal düzeyde mezheplerarası çatışmaları körüklediği iddiası da yerel hükümet yetkililerini medreselerin eğitim politikalarını sorgulamaya yöneltmektedir.

Konunun uluslararası ilgiye mazhar olması 11 Eylül sonrasında gerçekleştiği için, literatürdeki çalışmalara daha ziyade siyasî bakış açısının hâkim olduğu görülmektedir.¹ Özellikle Amerika menşeli çalışmalarda Pakistan medreseleri daha ziyade terörist yetiştiren kurumlar olarak ele alınmakta ve bu kurumlarda verilen eğitimin pedagojik yönü büyük ölçüde göz ardı edilmektedir.

1 Söz konusu çalışmalardan birkaçı için bk. *The 9/11 Commission Report: Final Report on National Commission on Terrorist Attacks Upon the United States* (New York: W.W. Norton & Company, Inc. 2004); “Pakistan: Madrassas, Extremism and the Military” (International Crisis Group, Asia Report No. 36, 29 July 2002); Rebecca Winthrop – Corinne Graff, *Beyond Madrasas: Assessing the Links between Education and Militancy in Pakistan* (Center for Universal Education at Brookings, Working Paper 2, June 2010).

Siyaset bilimci C. Christine Fair'in *The Madrassah Challenge* başlıklı çalışması, günümüz Pakistan medreselerinin mahiyet ve işleyişlerini ele alan empirik bir çalışmadır. Doktorasını University of Chicago'da "Güney Asya Dilleri ve Medeniyetleri" üzerine yapan yazarın, Pakistan'ın iç güvenliği, terörizmin sebepleri ve ABD'nin Hindistan ve Pakistan'la stratejik ilişkisi gibi konularda çalışmaları bulunmaktadır.²

Pakistan medreselerini odağına aldığı bu çalışmasında literatür analizi, derinlemesine mülakat ve katılımcı gözlem yöntemlerini kullanan Fair, medreselerin yapısı ve işleyişinden, medrese-militarizm ilişkisine kadar pek çok başlık üzerinden medrese yetkilileri, eğiticiler ve öğrencilerle görüşmeler yapmıştır. Çalışmanın Giriş bölümünde Pakistan medreseleriyle ilgili literatürü eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutan Fair, konuyla ilgili 11 Eylül 2001 sonrasındaki çalışmalarda şüpheliğin ön plana çıktığını ve 2005 sonrasındaki çalışmalarda ise Pakistan'daki medrese kurumlarında işleyen eğitim sisteminin sekerât hali üzere olduğuna varan abartılı iddiaların bulunduğunu belirtmektedir. Söz konusu çalışmalarda ortaya konan verilerin zaman zaman birbiriyle çeliştiğini ortaya koyan yazar³, bunun sebebinin tek türde veri kullanmak olduğu tespitinde bulunmaktadır.

Ana kolu İngiliz eğitim sistemine dayanan Pakistan'da üç ayrı türde eğitim kurumu bulunmaktadır: devlete ait kamu okulları, özel okullar ve medreseler. Pakistan'da resmî din eğitimi, bu üç türdeki okulun her kademesinde verilebilmektedir. İlk bölümde, geniş bağlamli olarak ele aldığı Pakistan eğitim sistemi içinde İslâmî eğitimin yerini konumlandıran yazar, ülkede bulunan bu farklı türdeki okulları ayrı ayrı ele almakta ve İslâmî eğitimin hangi okullarda ne şekilde verildiğine dair tespitlerde bulunmaktadır.

Bölümdeki istatistikî veriler, medrese öğrencilerinin coğrafi bölgeye göre değişen kayıt ve başarı durumlarının zamanla değişen varyasyonlarını içine alacak genişliktedir. Buna göre ülkedeki ilkokul eğitiminin okul türlerine göre dağılım oranları % 62,4 devlet okulları, % 36,9 özel okullar ve % 0,7 medreseler şeklindedir. Yapılan görüşmelerden hareketle Pakistan medreselerinin, çocuklarının dünyevî ilimleri nitelikli şekilde ve İslâmî bir çevre içinde öğrenmelerini isteyen orta sınıf ve orta sınıf üstü ebeveynler tarafından tercih edildikleri

2 Söz konusu çalışmalardan bazıları için bk. C. Christine Fair – Peter Chalk, *Fortifying Pakistan: The Role of U.S. Internal Security Assistance* (Washington, DC: United States Institute of Peace Press, 2006); C. Christine Fair, *The Counterterrorism Coalitions: Cooperation with Pakistan and India* (Santa Monica, CA: RAND, 2004).

3 Bahsi geçen çalışmaların çoğunlukla atıf yaptıkları International Crisis Group'un 2002-2009 yılları arasında yayımladıkları dört ayrı rapordaki, Pakistan medreseleriyle ilgili gerçeklerle uyumlayan istatistikî bilgilerin, söz konusu çelişkilerin kaynağı olduğu söylenebilir.

belirtilmektedir. Gelir dağılımına göre okul türlerindeki öğrenci oranlarına bakıldığında, medrese ve devlet okullarının gelir oranı büyük ölçüde birbirine yakın görünmektedir. Bu bulgulardan hareketle yazar, medrese öğrencilerinin çoğunlukla toplumun fakir kesiminden oldukları şeklindeki genel kabulü de tekzip etmektedir.

Fair'in henüz çalışmanın girişinde ortaya koyduğu en önemli tespit, Pakistan'daki din eğitiminin salt medrese kurumuyla ilgili olmadığıdır. İslâmî derslerin Pakistan devlet okullarında zorunlu ders olarak okutulması ve nüfusun % 60'tan fazlasının devlet okullarında eğitim görmesi, devlet okullarında okutulan İslâmî derslerin içeriğinin de en az medrese müfredatı kadar önemli olduğunu göstermektedir. Bu tespitten hareketle Fair, Pakistan'daki reform politikasında medreselere odaklanılmasının yerinde olmadığını ve devlet okullarındaki müfredatın göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Genelden özele bir yöntem takip eden yazar, ikinci bölümde hem resmî hem de resmî olmayan İslâm eğitim kurumlarının organizasyonu ve çeşitlerine odaklanmaktadır. Özellikle medreselerin işlevi ve öğrencileriyle ilgili bilgilerin yer aldığı bölümde, medreselerin İslâmî partiler için "oy bankaları" ve "halk gücü" olarak görüldükleri gibi iddialara rastlanmaktadır. Pek çok medresenin bir dinî partiyle bağının olduğunu ifade eden Fair, –kendi söylemleri bunun karşıtı olsa da– medreselilerin önemli birer siyasî aktör olduklarını ifade etmekte ve bu bağlamda İslâmcı siyasî aktörler ile medreselilerin siyasî aktivizmleri arasındaki bağın, medrese reformu etrafında yapılan pek çok politika tartışmasının özünü oluşturduğunu belirtmektedir.

Görüşülen medrese yetkililerinin çoğu öğrencilerinin siyasî grupların üyesi olmadıklarını, hatta bunun cezayı gerektirdiğini belirtmektedir. Fair, araştırması sırasında patlak veren karikatür krizinin söz konusu iddianın geçerliliğini gözlemlemesi anlamında iyi bir fırsat olduğunu ve bu tarihlerde Câmî'atü'l-'ulûmî'l-İslâmiyye ve Matla'û'l-'Ulûm gibi medreselerdeki eylem ilânlarından hareketle bu iddianın gerçeği yansıtmadığını kaydetmektedir.

Üçüncü bölümde, ilk iki bölümde ortaya koyduğu iddiaların empirik temellendirmelerine yer veren yazar, Pakistan medreselerinin büyük ölçüde militan yetiştirdikleriyle ilgili tartışmalara temel sunmaktadır. Burada, sınır bölgelerde ve Pakistan'ın iç bölgesinde yer alan bazı medreselerin uluslararası terörizmde sınırlı rolünün olduğu; fakat Afganistan'daki isyanlar ve intihar saldırılarında kritik roller üstlendiği ileri sürülmektedir. Ülke'deki mezhepsel şiddetle ilgili oldukça sarsıcı oranların verildiği bölümde, –sınırlı ölçüde de

olsa- militanlar⁴ ile medreselerin bağlantılı oldukları iddia edilmektedir.

Çalışmadaki temel fikir, tüm medreselerin militanlıkla doğrudan bir bağlantısı bulunmasa da, onların cihadı teşvik edici bir atmosfer yarattığıdır. Bununla birlikte militan hareketlerle doğrudan bağlantılı olan medreselerin de bulunduğu kaydedilmektedir. Taliban askerlerinin tarihsel olarak Pakistan'daki Diyobandi Medresesi'yle bağlantılı olduğunu kaydeden Fair, Pakistan-Afganistan sınırında yer alan bazı medreselerin, Kuzey ve Güney Vaziristan'daki militan hareketlerle bağlantılarının olduğunu kesin bir dille ortaya koymakta ve Pakistan'ın kabilesel bölgelerindeki medreselerin, Afganistan ve Pakistan'daki intihar saldırılarının kaynağı olduklarına dair delillere ulaştığını kaydetmektedir. Bölümde ayrıca, Pakistan'daki mezhepsel terörizm ile medreseler arasında güçlü bağlantıya dair bulgulara da yer verilmektedir.

Dördüncü bölümde İslâmâbâd'ın medrese reformundaki gücü tartışılmaktadır. Bu bölümde hükümet yetkilileri, medrese yönetici/educatorları ve ülkedeki İslâm âlimlerinin medrese reformuyla ilgili bakış açılarını ortaya koyan yazar, katılımcı görüşlerini sistematik bir şekilde vermeyip, kendi görüşlerini destekleyecek şekilde kullanmaktadır. Pakistanlı otoriteler ve bazı medrese yetkilileri bu söylemin karşısında olsa da Fair, Pakistanlı ve yabancı gözlemcilerin ifadelerinden hareketle, reform çabalarının sınırlı olduğunu kaydetmektedir.

Görüşülen bazı medrese yetkilileri, reforma ihtiyaç duymadıklarını, gerekli değişiklikleri zaten yapmış olduklarını ve ilgili ilgisiz herkesin medrese reformundan söz etmesinin yerinde olmadığını dile getirmektedir. Görüşülen yetkililerin hemen hepsi medrese meselesinin yalnızca Pakistan ve Pakistanlıları ilgilendirdiği ve uluslararası camianın bu konudan uzak durması gerektiği görüşünü paylaşmaktadır. Buna ilâveten bazı hükümet yetkilileri ve Pakistan İslâm ulemâsı, özellikle ABD'nin medrese reformu konusundaki müdahalelerinin yardımcı olmaktan çok zarar verdiğini dile getirmektedir. Zira söz konusu müdahaleler, hükümetin medrese reformuyla ilgili çabalarını halk nazarında gayri meşrû kılmaktadır.

Sonuç bölümünde medrese reformuyla ilgili öne çıkan düşünceleri analiz eden Fair, bunun yanında çalışma boyunca dile getirdiği iki önemli problemi tartışmaktadır. Bunlar medreselerin, öğrencilerini mezhepsel dünya görüşleri çerçevesinde yetiştirmeleri ve medreseler ile militan gruplar arasındaki ilişkidir. Medrese reformuyla ilgili çalışmanın iddiası, Pakistanlı yetkililerin reformdan yana olduğu; fakat medrese yetkililerinin buna karşı çıktığıdır. Yazar burada

4 Yazar militan ve mücahid sıfatlarını, zaman zaman birbiri yerine kullanmayı tercih etmektedir.

medrese yetkililerinin değişime direnmelerinin sebebinin terörizmle ilgili olmadığını, aile şirketi mantığıyla işleyen bu kurumların devlet müdahalesini kabul etmek istemediğini ileri sürmektedir. Bununla birlikte Pakistanlıların, reform konusunda ABD destekli çabalara şüpheli yaklaştıklarını ve ABD'nin bu konudaki asıl niyetinin, ülke eğitim sistemini “de-İslamize” etmek olduğunu düşündüklerini kaydetmektedir.⁵

Pakistan'da mezhepçilik basit şekilde Şia'nın Sünnî Müslümanlara karşı olması anlamına gelmemekte, bu ayırım aynı zamanda Sünnî mezhep çizgisindeki ayrışmaları da içermektedir.⁶ Pakistan medreseleri mezhep merkezli olarak kurulduğu için Fair, ülkedeki mezhepçiliğin, medrese sisteminin üretimi olduğunu ileri sürmektedir. Zira Pakistanlı yetkililerin reformla ilgili görüş birliğinde oldukları nokta, medreselerin öğrencilerine mezhepsel dünya görüşlerini empoze etmeye son vermeleri noktasında teşvik edilmeleridir. Medreseleri militan gruplarla ilişkileri bağlamında “küçük fakat riskli” gruplar olarak niteleyen yazar, yalnız medreselerin değil, Pakistan'daki tüm eğitim kurumlarının reform edilmesi gerektiği düşüncesindedir. Kitapta ifadelendirilmemekle birlikte, alt metinde reformla kastedilen, daha nitelikli bir eğitim sistemi inşa etmek değil, Pakistanlı öğrencilerin mezhepsel ve dinî farklılıklar noktasında toleranslı yetişmeleri yönündeki müfredat değişikliğidir.

Çalışmanın sonunda Pakistan'ın iki önemli medresesiyle ilgili iki ek yer almaktadır. İlk ekte, Vifâku'l-Medâris'in ilkokuldan üniversite sonrasına uzanan ders programı ve burada okutulan bazı cerh metinlerinin listesi bulunmaktadır. İkinci ekte ise, Ders-i Nizâm'ıde okutulan tefsir, hadis, fıkıh, akaid, âdâb, sarf ve nahiv, mantık, felsefe, tıp, astronomi, aritmetik ve tarih gibi ilimlerde okutulan bazı Arapça metinlerin listesi yer almaktadır.

Sonuç olarak Fair'in bu çalışması, Pakistan hükümet yetkilileri, medrese yetkilileri, eğitimciler ve öğrencilerin görüşlerine yer vermesi itibariyle çok boyutlu bir bakış açısıyla yapıldığı iddiasını taşısa da, –büyük ölçüde– girişte bahsi geçen politik içerikli çalışmalarla paralel bir zihniyetin ürünü gibi görünmektedir. Yazar, “medrese içi” görüşmelerin analizinde zaman zaman “niyet okuma” olarak değerlendirilebilecek yorumlarda bulunmaktadır. Öte yandan, medreselerin İslâm dünyasındaki sivil savaş fikirlerinin merkezi olduğunu ileri süren Fair, özellikle ilk bölümleri itibariyle siyasî yönü ağır basan bir çalışmaya imza atmış olsa da, bu çalışma önceki örneklerinden farklı olarak

5 Yazar burada ABD'deki üst düzey bir yetkilinin, söz konusu reform teşvikinin amaçlarından birinin gerçekten de Pakistanlıların söz ettiği “de-İslamize” çabası olduğunu belirttiğini kaydetmektedir.

6 Söz gelimi yazar, Pakistan'da Barelvilere'in Diyobandilere olan karşıtlığının, en az Şii-Sünnî karşıtlığı kadar şiddetli olduğunu belirtmektedir.

Pakistan kaynaklı istatistiklere de yer vermesi ve konuyla ilgili çelişkili verileri doğrulaması bakımından bu alanda yapılan çalışmalar arasında daha gerçekçi bir konumda konumlandırılabilir. Bunun yanında özellikle medrese-militarizm ilişkisi ve Pakistan'daki medrese reformu konularına getirdiği yeni bakış açıları, çalışmanın değerini artırmaktadır.

Ümmügül Betül Kanburoğlu

(Arş. Gör., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence

Kecia Ali

Oxford: Oneworld Publications, 2006, xxviii+ 217 sayfa.

İslâm, fıkıh ve kadın konuları üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Amerikalı Müslüman-feminist yazar Kecia Ali, "Money, Sex and Power: The Contractual Nature of Marriage in Islamic Jurisprudence of the Formative Period" adlı doktora çalışmasıyla bağlantılı olarak kaleme aldığı kitabında, klasik ve modern dönemde İslâm'daki cinsel ahlâkın boyutlarını inceleyerek Kur'an, hadis ve hukuk üzerine geliştirilen feminist yaklaşımları kadın ve evlilikle alâkalı çeşitli bahisler üzerinden değerlendirmektedir. Herkes tarafından kabul görececek bir cevap bulmanın zor olduğu konulara değinen kitap, kadınla ilgili söz konusu bahislere ve ilgili problemlere İslâmî perspektiften cevap araması, klasik ve modern İslâm söylemlerini karşılaştırmalı bir analizle sunması açısından önemlidir.

Her şeyden önce, İslâm dünyasında cinsellikle alâkalı konuların genellikle bastırıldığı, âlimlerin bu konuları gündemlerine almaya çekindiklerini ifade eden Ali, bu konuların karşılaştırmalı bir bakış açısıyla tartışılmasının gerekliliğine işaret etmektedir (s. xxiv). Batı'daki Müslümanların yaptığı çalışmaların genel olarak Batılı eleştirilere cevap oluşturma ekseninde şekillendiğini belirten yazar, buna karşılık kendisinin Müslüman olmayanlara hitap etmekten ziyade, çağdaş Amerikalı Müslümanları esas aldığını, onların değerleri ve beklentileriyle ilgilendiğini belirtmektedir.

Kitap boyunca özellikle tartışılan ve ana tema olarak kurgulanan konu, klasik dönemin cinsel ahlâk teorisinin modern Müslüman deneyimlerindeki izdüşümüdür. Bu temel hedefe hizmet etmek üzere kaleme alındığı görülen

kitap, teorik çerçeve hakkındaki değerlendirmeler, yaşanan bazı teknik zorlukların hangi yöntemle bertaraf edildiği ve kitabın mevzuu olan konulara değinildiği bir Giriş ile muhtevaca hayli zengin dokuz ana bölümden oluşmaktadır. Her bölümde öncelikle mevcut yaklaşımları ortaya koymayı tercih eden yazar, daha sonra bölümlerin sonuna eklediği sonuç kısmıyla söz konusu yaklaşımları genel bir değerlendirmeye tâbi tutmakta ve konuyla alâkalı problematik sorular sorarak önerilerde bulunmaktadır. Kitabın sonunda sonuç bölümü yer almamaktadır. Zira yazara göre bu çalışma, ele aldığı meselelere nihaî anlamda çözüm üretmeyi değil problemlerin tanımlanması sürecinde bir adım oluşturmayı hedeflemektedir (s. 151).

Klasik kaynaklara yeteri kadar başvurduğu söylenemese de kitabın belki de en dikkat çekici yönü fûrû-i fikhî metinleri ile âyet ve hadislere yaptığı atıflardır. Yazar birçok bölümde fikhî metinlerinden seçtiği pasajlara, âyet ve hadislere yer vermekte ve bu pasajları tahlil ederek konuya başlamaktadır. Bu amaçla seçilen alıntıların genelde *Dürrü'l-muhtâr*, bunun hâşiyesi olan *Reddü'l-muhtâr* ve *Fetâvâ-yı Kâdîhan* gibi Hanefî fikhî eserlerinin yanı sıra *el-Üm* ve *el-Muvatta'* gibi diğer klasik fikhî eserleri olduğu görülmektedir. Muhtemelen yazarın her başlıkta değindiği problematik unsuru en iyi biçimde göstermesi adına seçtiği bu atıflarda dikkat çeken husus, kritik noktalara işaret etmesi bakımından önemli olmakla birlikte, atıfların bazen bağlamından kopuk, bazen de parçacı bir yaklaşımla sunulması, bunun da kimi zaman anlam kargaşasına ve hatalı tespitlere yol açmasıdır. Bu noktada yazarın ele aldığı pasajların, genel sistemi ne derece yansıttığının sorgulanması gerekmektedir. Örneğin yazara göre evlilik kavramıyla doğrudan bağlantılı olan boşanma, İslâm hukukunda oldukça problematik bir mevzudur. Zira modern dönem öncesi fikhî âlimlerine göre “milk” şeklinde tanımlanan nikâh, efendinin köleyi milkiyetinde bulundurmasına benzer bir yapıya sahiptir (s. 36). Kanaatimizce yazarın böyle bir yorumda bulunmasında İslâm hukukundaki milkiyet düşüncesine yönelik parçacı bir yaklaşım sergilemesi etkili olmaktadır. Zira klasik kaynaklarda tanımlanan milkiyet, gerçek anlamda eşya üzerindeki hakları ifade etmekle birlikte bu kavramın hakların sabit olduğu mahal üzerindeki gücüne işaret etmek amacıyla da kullanıldığı görülmektedir. Bir başka deyişle, özne ile nesne arasındaki en güçlü bağı ifade eden milkiyet, nikâhın “milkü'l mut'a”, kısasın ise “milkü'l-kısas” şeklinde tanımlanmasına sebep olmaktadır. Buradan hareketle milke kölelik bağlamında yüklenen anlamın nikâh alanına da taşınması ve aynı sorunu zihinlerinde taşımayan kişilerden bu sorunla uyumlu tanımlar yapmalarının beklenilmesi doğru değildir. Dolayısıyla yapılan nikâh tanımlarını doğru ya da yanlış diye nitelemek yerine, gerçekleştirmek istedikleri amaçlarla uyumlu ve tutarlı olup olmadıkları açısından değerlendirmek daha isabetli olacaktır.

Öte yandan, klasik kaynaklara başvurmakla yetinmeyen yazarın, ele aldığı meselelerin modern dönemdeki algılanışını sunmak üzere Amina Wadud, Esmâ Barlas, Halid Ebu'l-Fadl, Umîd Safî ve Ferîd Esack gibi modernist yazarlardan da istifade ettiği görülmektedir.

Birinci ve ikinci bölümü evlilik ve boşanma konularına ayıran yazar, özellikle birinci bölümde günümüz evliliklerinde kadından beklenenin klasik fıkıh literatüründe ortaya konan zeminden farklı olduğunu vurgulamakta, başta Amerika olmak üzere, Müslüman toplumların çoğunda klasik kitaplarda geçen evlilik anlayışının uygulanamaz olduğuna işaret etmektedir (s. 9-13). Yazara göre bu metinlerde evlilik daha çok erkek perspektifinden sunulmakta ve modern dönem öncesi nikâh anlayışını yansıtmaktadır. Onun için, örneğin klasik literatürde evliliğin hukukî zeminde inşa edilmesi için önemli bir unsur olan mehir, Amerika'daki Müslümanlar için sembolik bir anlamın ötesine geçmemektedir (s. 22). Yazar, evlilik düşüncesiyle irtibatlı olan boşanmanın da özellikle İslâm hukuku yerine seküler sivil hukuk kodunun uygulandığı ülkelerde problemlere sebep olduğunu vurgulamaktadır.

Günümüzde karşılığı bulunmayan cariyelik konusunun ele alındığı üçüncü bölümde ise yazara göre klasik söylem ile modern İslâmî söylem arasında göze çarpan en önemli farklılıklardan biri, cariyelerle olan ilişkilerin yorumlanmasında ortaya çıkmaktadır. Yazar, çağdaş Müslüman hukukçuların köleliğin hukukî ve ahlâkî statüsünü oldukça sınırlı bir şekilde tartıştıklarını, buna karşılık klasik yaklaşımın da Kur'an'ın en önemli vurgularından olan Allah'ın adaleti noktasında birçok teolojik itiraza konu olabileceği gibi, insanın kutsallığına dair modern anlayışla da uyuşmadığını iddia etmektedir (s. 54-55).

Zina gibi İslâm'da yasak kapsamında yer alan ilişkilerin ele alındığı dördüncü bölümde ise öncelikle Müslüman toplumların cinsel ahlâk açısından bir krizle karşı karşıya oldukları vurgulanmaktadır (s. 72). Genel olarak zinaya dair klasik yaklaşımları sunan yazar, zinayı evlilik ilişkisinden ayıran kritik noktanın ne olduğunu sorgulamaktadır. Resmî ve dinî nikâh ayrımının bulunduğu toplumlarda dinî ritüellere uyularak gerçekleştirilen nikâhın, resmî bir dayanağı olmamasına rağmen, evlilik sayılıp sayılmayacağını gündeme getiren yazar, dinde evliliğin amacının ne olduğunu sorarak bölümü sonlandırmaktadır.

Eşcinselliğin konu edildiği beşinci bölümde ise yazar, 21 Aralık 1993'ten 20 Eylül 2011'e kadar, ABD'nin, orduda görev alan eşcinsellere yönelik resmî politikası olan cinsel kimliklerini açıklamadıkları sürece orduda görev yapma hakkı tanıyan "don't ask-don't tell/sorma-söyleme" politikasının çok öncelerden sistemli bir şekilde İslâm'da uygulandığını söylemektedir. Zehebî, İbn Hacer

gibi ulemânın büyük günahları konu edinen kitaplarında genel olarak zina ile birlikte livatanın da sayıldığını ifade eden yazar, “kaygan zemin” oluşturan bu konuların, İslâm’da evlilik anlayışının eleştirel bir şekilde incelenmesiyle bağlantılı olduğunu da vurgulamaktadır. Kur’an’da yer verilen Lut kavmini ve bu âyetlere karşı modern yorumları değerlendiren yazar, çağdaş bazı yazarların, homoseksüelliğin klasik dönemde bir kimlik olarak değil bir eylem olarak algılandığı, modern dönemde ise kimlik boyutuna ulaştığı söylemlerini irdelemektedir (s. 84).

Kadınların İslâm’daki konumunu ve gelenekteki kadın algısını konu edinen altıncı ve yedinci bölümler ile Hz. Peygamber’in Hz. Âiş’eyle yaptığı evliliğin ele alındığı sekizinci bölümde, özellikle kadın konusunda İslâm hukukunun klasik dönem yorumu ile modern dönemdeki yorumu arasındaki gerilim ortaya konmaktadır. Çözülmemiş kabul ettiği bu meseleler için eleştirel bir inceleme yapmayı öneren yazar, erkek egemen bakış açısıyla yazılmış klasik hukukî metinlerin tek başına yeterli olamayacağını düşünmekle birlikte, tamamen çağın anlayışından hareket eden modern metinlerin de tek başına meseleyi vuzuha kavuşturamayacağını ileri sürmektedir. Bu noktada yazarın önerisi, klasik hukuk kurallarının modern dönemdeki Müslümanların yaşamlarına uygun bir şekilde yeniden yorumlanmasıdır. Sonuç bölümü yerine yazılan dokuzuncu bölümde ise genel olarak cinsellik üzerine İslâm ahlâk teorisi incelenmektedir.

Dokuz bölüm boyunca müellifin temel iddiası, İslâm hukuk geleneğindeki evlilik düşüncesi, kadına bakış ve cinsel ahlâk anlayışı genel olarak modern dönem değerleriyle uyumlu olsa da, bazı kritik noktalarda çatışmanın söz konusu olduğu şeklindedir. Eleştirel feminist bakış açısıyla bu çatışma noktalarını değerlendiren yazar, Batı’daki çağdaş Müslümanların değerlerini dikkate alarak meseleleri mercek altına yatırmaktadır. XXI. yüzyılda yaşayan Amerikalı bir Müslüman olarak geleneksel İslâmî değerleri yeniden okumayı teklif eden yazar, klasik hukuk mirasının çağdaş Müslüman değerleriyle bağdaşmadığı evlilik ve cinsiyetle ilgili konularda yeni bir yoruma ihtiyaç duyulduğunu ifade etmektedir.

Yazara göre çağdaş Müslüman reformistlerin en önemli metodolojik sorununu hadislere karşı sergiledikleri tavırda ortaya çıkmaktadır (s. 137). Hem Kur’an âyetlerine sıkı sıkıya bağlılık gösteren kesimin hem de bu kesime gösterdikleri tepkide başarısız olan liberallerin argümanlarını eleştiren yazar, Kur’an’ın tamamen çağdaş değerlerin etkisi altında okunmasına karşı çıkmakta ve yapıcı bir yoruma ulaşabilmek için Müslüman geleneği ihata etmenin ve teolojik konulara ciddiyetle yaklaşmanın gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu noktada geleneğin iç çelişkilerinin, zayıf ve güçlü yönlerinin ortaya konması

gerektiğini düşünen yazar, çağdaş Müslümanların klasik entelektüel geleneği üstlenmede ve yeni yorumlar geliştirmede daha sorumlu ve dikkatli olmaları gerektiğini ifade etmektedir. Kitap boyunca muhafazakâr ve liberal olarak tanımladığı her iki kesimin Kur'an ve hadislerin otoritesine dair tutarsız davranışlarını ortaya koyarak eleştiren yazar, sonuç olarak her iki tarafın da argümanlarındaki metodolojik kaymalara ve tutarsızlıklara işaret etmektedir. Kitapla ilgili bir diğer ilginç husus da Ortadoğu ve Asya gibi Müslümanların yoğun olduğu toplumların yanı sıra, Kuzey Amerika gibi az Müslüman nüfusa sahip toplumların da İslâm düşünce ve pratiğinde kalıcı gelişmelere ön ayak olabileceğini ileri sürmesidir.

Sonuç olarak, Kecia Ali'nin, XXI. yüzyılda yaşayan Amerikalı Müslüman bir feminist akademisyen olarak cinsel etikle ilgili klasik yaklaşımları anlamaya ve objektif bir şekilde yansıtmaya, klasik ve modern İslâm söylemlerini analitik olarak karşılaştırarak konuyu sunmaya gayret ettiği görülmektedir. Kitap, klasik ve modern dönem ikiliğini yansıtmak üzere seçtiği bazı hususlar, bunlar arasında kurduğu benzerlik ve tezat ilişkisi açılarından itiraza açık olsa da, değişen sosyal-ekonomik ve kültürel yapı çerçevesinde işlenmeyi gerekli kılan konuların İslâmî perspektiften gündeme taşınması, tartışılması ve üzerinde ciddiyetle düşünülüp önemli soruların sorulması açısından kanaatimizce oldukça önemlidir. Metin içinde belirtilen tenkitlerin ötesinde, bu çalışma, cinsel etik ve kadınla bağlantılı çetrefil meselelere farklı bir bakış açısı sunması, itirafı zor olan bazı gerçekleri dile getirmesi ve yazarın kendi bakış açısını yansıtmaya açısından dikkate değer bir çalışma özelliğine sahiptir.

Tuba Erkoç

(Arş. Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Hanefî Mezhebi Bağlamında İslâm Hukukunda Küllî Kaideler

Necmettin Kızılkaya

İstanbul: İz Yayıncılık, 2013, 456 sayfa.

Fukahanın, tevarüs eden fikhî birikimi sistematik olarak yorumlamalarının en önemli ürünlerinden biri olan ve fıkıh, fıkıh usulü ilimlerinin alt disiplini olarak gelişen kavâid edebiyatı İslâm hukuk tarihinde önemli bir yere sahiptir. Sistematik fikhî birikimden beslenen kavâid ilmi, modern dönemde de maslahat düşüncesiyle ilişkilendirilerek birçok çalışmaya konu olmuştur.

Ancak yapılan bu çalışmaların birçoğu, yazar Necmettin Kızılkaya'nın da ifade ettiği gibi, klasik eserlerdeki kaidelerin tespitine ya da nasıl uygulandığının incelenmesine hasredilmiştir. Türkçe'de daha çok makale düzeyinde yapılan çalışmalar da benzer niteliktedir. Günümüz İslâm hukuk düşüncesinde de önemi haiz olan kavâid edebiyatını Hanefî mezhebi bağlamında inceleyen yazar, İslâm hukuku alanında özellikle ülkemizde yapılan çalışmaların üzerinde pek durmadıkları; fakat konunun mahiyetinin ve öneminin anlaşılmasında öncelikli olarak gerekli olan tarihî gelişim sürecini detaylı ve sistematik bir çalışma ile okuyucuya sunmaktadır.

“Hanefî Mezhebinde Kavâid İlmi ve Gelişimi” başlıklı doktora tezi çalışmasının kitaplaştırılmış hali olan kitapta yazar, İslâmî ilimlerde ve özellikle ilmin tevarüsünde ve gelişiminde yadsınamaz öneme sahip olan mezhep sistematığının önemine ve işlevine vurgu yapmakta ve kavâid edebiyatını bu perspektiften değerlendirmektedir. Fıkıhın durakladığının iddia edildiği dönemde, fıkıhın dinamizmini sağlayan kavâid, furûk ve nevâzil gibi fıkıha ait birçok alt disiplinin ortaya çıkmasının fıkıhın canlılığını yitirdiği iddiasına bir cevap teşkil ettiğini belirtmektedir. Bu nedenle fıkıh ve İslâmî ilimler içerisinde alt disiplinlere dair yapılan çalışmaların, ilimlerin tarihini ve gelişimini anlamadaki önemini vurgulamakta, buna bağlı olarak kavâid literatürünün fıkıhın anlaşılmasında ve fikhî tefekkürün devam etmesinde gözden uzak tutulmaması gerektiğinin altını çizmektedir. Çünkü kavâid eserleri, fıkıh âlimlerinin mezhebe ait mâlûmatı ilkesel bir yöntemle okumaları neticesinde ortaya konmuş ve mezhebe dayalı fikhî birikimin kaynaklarından birini teşkil etmiştir.

Bu kitapta yazarın amaçlarından biri, kendisinin de açıkça ifade ettiği gibi, fıkıh ve fıkıh usulü dışında, içerisinde kavâid ilminin de yer aldığı farklı alt disiplinlerin bulunduğunu ortaya koymaktır. Bununla birlikte, mezhep kavramının fıkıh ve bütün İslâmî ilimlerde bilginin kopukluk olmaksızın sistemli bir biçimde birbirine eklenerek tevarüs ettiğinin, kavâid literatürü kapsamında ortaya konması da çalışmanın temel amaçları arasındadır. Yazar, fikhî kaideler çerçevesinde kavâid edebiyatı kapsamında fukahânın nasıl bir fıkıh dili oluşturduklarının tespit edilmesini de kitabın temel amaçlarından biri olarak dile getirmektedir (s. 25). Yazar Giriş kısmında belirttiği bu amaçlara, çalışmada önemli ölçüde ulaşmış ve bu kapsamda tutarlı bir fikir örgüsüyle çalışmasını kaleme almış gözükmektedir.

Yazarın konuyu ele almadan önce araştırmacılara sunduğu literatürle ilgili değerlendirmeler bölümü konuyla ilgili yakın dönem literatürünün tanıtılması ve konunun akademik çevrede ve güncel olarak ne şekilde ele alındığını yansıtmaya açısından önemli ve doyurucudur. Bu kısımda yazar, ilgili literatürü Arapça, Türkçe ve İngilizce eserler kapsamında analiz etmektedir.

Yakın dönem Arapça kavâid literatürünün daha çok betimleyici ve kendini tekrar eden bir yapı arz ettiğini belirten yazar, modern Türkçe kavâid literatürünün ise eser ve yazarla sınırlı ve derinliği eksik çalışmalardan oluştuğunu dile getirmektedir. Kavâid konusuna ilginin az olduğu İngilizce literatürde ise kavâidin fikhın geriye doğru inşa edildiği anlayışı temelinde ele alındığı tespitinde bulunmaktadır.

Birinci bölümde kaide kavramının analizine ve terimleşme sürecine yer veren yazar, kaide terimini ayrıntılı bir şekilde açıklayarak ilgili tanımları incelemekte ve kaideyle ilişkili olan, prensip, fikhî hüküm, dâbıt, asl, külliyyât, kanun gibi kavramlara ve bu kavramların kaide kavramı ile bağlantılarına da değinmektedir. İlgili tanımları değerlendirdikten sonra yazar, fikhî kaideyi “fikhın değişik bölümlerine ait meseleleri kuşatan küllî kazıyye” (s. 58) şeklinde tarif ederken usûl-i fikh kaidelerini de fûrû-i fikh kaidelerinden ayırarak “usul konularıyla ilgili meselelere hâkim olan kazıyye” (s. 75) şeklinde tanımlamaktadır. Tanımları hem modern hem de klasik fikh anlayışı çerçevesinde incelemekte ve birçok ilimde temel kavramlardan biri olan kavramın bu özelliğine de dikkat çekmektedir. Yazarın kaide kavramıyla ilgili kavramlara yer vermesi ve açıklamalarda bulunması, kaide kavramı hakkındaki kafa karışıklığının giderilmesi ve kavramın net tanımının ve mahiyetinin belirlenmesi açısından önem arz etmektedir.

Yazarın usul ve fûrû kaidelerini birbirinden ayırması, bu ilimlerin yapısına göre kaidelerin de farklı bir anlam ifade ettiğini belirtmesi açısından önemlidir. Zira mevcut literatürde kavramsal çalışmalar yapılmış ise de yazar, kaide kavramını kapsamlı bir şekilde ele alarak hem mevcut anlayışı ortaya koymakta hem de kaide kavramının literatürdeki yerini belirlemeye ışık tutmaktadır. Özellikle kaide kavramını, ilişkili olduğu nazariye, dâbıt, asl, fikhî hüküm kavramlarıyla ilişkili olarak ele alması mevcut birtakım yanlış değerlendirmeleri tespit edici niteliktedir. Ayrıca yazarın ilgili kavramları tarihî süreç içerisinde ele alması ve kaide kavramını da bu çerçevede değerlendirmesi kaidenin terimleşme sürecini gözler önüne sermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu yöntem, kaidenin hangi dönemde nasıl bir anlayışla ele alındığını göstermesi bakımından da dikkat çekicidir. Örneğin kaide kavramıyla alâkalı modern kanunlar ile fikh literatürüne giren nazariye kavramının fikhın modern hukuk sistematiğiyle aynı görülerek nazariye ve kaidenin birbirlerinin yerine kullanılabilir olduğuna dair iddiaların ortaya çıkması modern dönemde kaidelerin nasıl algılandığına, bununla birlikte fikh anlayışında ne gibi değişiklik ve farklılıkların ortaya çıktığına dair ipuçları içermektedir (s. 67-68).

Kaynak gösterilen eserlerin konuyla ilgili otorite sayılan eserler olması ve Hanefî mezhebini incelerken farklı mezhep âlimlerinden otorite isimlere yer

vermesi eserin mevcut literatürü değerlendirme açısından başarılı olduğunu göstermektedir. Yazar, gerekli bilgileri ve değerlendirmeleri detaylı incelemelerde bulunarak işaret etmeyi ihmal etmemiş ve ilgili verileri tarihî süreç ve fıkıh anlayışı çerçevesinde sistematik bir örgüyle okuyucuya sunmuştur. Eserin bu özelliği, özellikle İslâm hukuku ile ilgili ülkemizde yapılan çalışmalarda İslâm hukukunun tarihsel arka planını çok fazla dikkate almayan ve derinlikli ve nitelikli bir incelemenin yapılmadığı eserlerin eksik yönünü kendi konusu kapsamında ikmal etmektedir. Kaynakçası oldukça geniş olan çalışmada kavâid edebiyatı ile sınırlı kalınmayıp konuyla ilgili nevâzil, furûk, eşbâh vb. literatürleri de dikkate alınmıştır.

Fürû-i fikhın usûl-i fikh tarafından mı yoksa usûl-i fikhın fürû-i fikh tarafından mı inşa edildiğine yönelik modern tartışmayla irtibatlı olarak yazar, küllî kaidenin usul ilminde olduğu gibi sonradan tedvin edilmesinin, usulün fürû ekseninde inşa edildiğinin göstergesi olmadığını, küllî kaidelerin naslar ekseninde müçtehidin zihninde var olduğunu ifade etmektedir. Bununla irtibatlı olarak mezhep imamlarının ve talebelerinin içtihatlarında hükümlerin küllî kaideler üzerine bina edildiğini ancak o dönemde veciz ve hüküm bildirme odaklı bir yazım tarzı benimsendiği için ilgili küllî kaidelerin sarahaten aktarılmadığını vurgulamaktadır (s. 93). Ayrıca kavâidin muasır dönemde çok sık bir biçimde değerlendirilmesi ve kaynak olarak fikhî birikimin göz ardı edilerek sadece nasların dikkate alınmasını bir problem olarak tespit etmekte, fikhî birikimin, naslarla birlikte bir bütün olarak kavâid edebiyatının kaynağını teşkil ettiğinin altını çizmektedir. Kavramsal çerçevenin ortaya konulduğu bu bölümde, kavâidin kavramsal çerçevesinin tespitinde ilgili literatürden hareketle klasik ve modern dönemde kavramların gelişimi göz önünde bulundurularak literatür incelemesine dayalı bir kavram analizi yapılmıştır.

Yazarın, ikinci bölümde fıkıh ilmindeki edebî türlerle ilgili değerlendirmeleri de fıkıh ve kavâid edebiyatına bakış açısını yansıtmaktadır. Mevcut müktesebat üzerinden şerh, hâşiye, ta'lik, muhtasar gibi yazım türlerinin gelişmesi bu çerçevede ilgili literatürün usul ve fürû ile sınırlı kalmayıp birçok alt disiplinlerle fikhî tefekkürün devam ettirilmesi, fikhın durakladığı iddia edilen dönemin var olanın tekrarı değil, hukukî tefekkürün sistematik olarak geliştirildiği bir süreç olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede yazar, kavâid edebiyatının gelişimini incelediği bu bölümde fikhın alt disiplinlerinin teşekkülüne kısaca değindikten sonra tahrîcül-fürû ale'l-usûl ve furûk literatürünün kavâid literatürü ile ilişkisine değinerek kavâid edebiyatının ilgili alt disiplinlerle bağlantısını gözden uzak tutmamıştır. Kavâid literatürünün IV.(X.) yüzyılda Bağdat, VII.(XIII.) yüzyıldan itibaren ise Mısır merkezli geliştiğini tespit eden yazar, bu dönemi Hanefî mezhebi ekseninde

incelemekle beraber, bu süreçte diğer mezheplerin ilgili telifleri hakkında da değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu kapsamda ilgili dönemi ve mezhebi temsil kabiliyeti yüksek eserler hakkında açıklamalarda bulunmakta, muhteva analizi yaparak bu eserleri kavâid literatürünün gelişimi ve tarihî süreci kapsamında ele almaktadır. Hanefî mezhebi kapsamında kavâid literatürünü ele alan eserin diğer mezheplerin kavâid literatürü hakkında bilgi vermesi eserin içerik açısından zengin olmasını sağlamakta ve diğer mezheplerle kıyaslama imkânı vermektedir. Fakat mâlûmatın çokluğu, zaman zaman konu bütünlüğünü sağlamayı zorlaştırmaktadır. Bu bölümde yazarın örnekler, otorite eserler ve gerekli muhteva analizleriyle kavâidin gelişim ve sistemleşme sürecini ele alması, bu mâlûmatı tarihî mâlûmatla destekleyerek ve detaylarına çok girmeden tarihî ve coğrafi etkenleri de dikkate alması, konunun diğer eserlerde eksik bırakılan yönünü, yani kavâidin tarihsel süreci, literatürdeki yeri, ilgili tartışmalar ve bakış açılarını sistematik bir şekilde sunması, çalışmayı değerli kılan en önemli hususlardan biridir. Zira mevcut telifat daha çok küllî kaidelerden biri üzerinde fıkıh literatürünün incelenmesi, klasik kaynaklarda yer alan kaidelerin tespiti ve uygulamasından oluşan çalışmalardan ibarettir. Yazar hem kavâid çalışmalarını Hanefî mezhebi ekseninde geniş bir bakış açısıyla ele almakta hem de yakın dönemde kavâid ile ilgili yapılmış çalışmaları ve konuya yönelik farklı bakış açılarını ve literatürü değerlendirerek önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Yazar her ne kadar kavâid literatürünün gelişiminde son merhaleyi ifade eden *Mecelle*'yi, kendisini ortaya çıkaran şartlar dikkate alındığında, dönemi itibarıyla önemli ve başarılı sayılması gereken bir çalışma olarak görse de, kavâid açısından başarılı ve bu literatürün özelliklerini yansıtan bir çalışma olduğunu söylemenin pek mümkün olmadığını ifade etmektedir (s. 273). *Mecelle*, kendinden önceki kavâid çalışmalarından farklı bir yapı arz etmekle birlikte, kendinden sonra gelen telifatı önemli ölçüde etkilemiş ve kavâid literatüründe farklı bir merhaleye adım atılmasında öncü olmuştur. *Mecelle*'yi kavâid eserlerinden ayıran unsurlardan biri, içeriklerindeki farklılık olmakla beraber, kavâid eserlerinin ele alınmasındaki temel saik fikhî meselelerin ilgili oldukları asıllarla bağlantısını ortaya koymak iken, *Mecelle* mahkemelerde uygulanacak bir kanun metni olarak siyasî bir amaçla hazırlanmıştır. Bu sebeple, yazarın ifadesine göre, *Mecelle* bir kavâid eseri değil, “kendi içerisinde tutarlı modern bir hukuk kitabı” olarak değerlendirilmelidir (s. 177). Tarihî verilerin önem arz ettiği bu bölümde tabakat eserleri de kaynak olarak kullanılarak eserler tematik bir yöntemle ele alınmış, kavâid müelliflerinin yaşadıkları coğrafya ve hoca-talebe ilişkileri de dikkate alınarak tarihsel kronoloji içerisinde incelenmiştir.

Üçüncü bölümde kavâidin mahiyeti, özellikleri, işlevi ve sistematîği hakkında detaylı bilgiler veren yazar, literatürde yer alan eserlere atıfta bulunmakta ve konuyla ilgili örnekler sunmaktadır. Yazar bu bölümde Hanefî mezhebi ekseninde kavâid çalışmalarının dışında kavâidin muhtasar, şerh, hâşiye, nevâzil, fetâvâ ve usul literatüründeki yerini de incelemiş, ilgili literatürde yer alan örneklerin analiziyle konuyu zenginleştirmiştir. Ayrıca bölümler arasında güçlü ve tutarlı bir irtibatın oluşturulduğu görülmektedir.

Kavâidin mahiyeti, sistematîği, fıkıh edebiyatı ve fıkıh tarihi içerisindeki konumu hakkında önemli bilgiler içeren çalışma sistematik bir bütünlüğe sahip olmasının yanında, akademik ve anlaşılır bir dille kaleme alınmıştır. Çalışmanın, Hanefî mezhebinin tamamını kapsamı açısından bir çalışmada incelenmesi mümkün olmayan geniş bir inceleme sahasını içerdiği düşünülebilirse de konunun mahiyetini ve tarihî bütünlüğünü ele alan çalışmaların sınırlılığı sebebiyle eser, belirlenen sınırlarıyla literatürdeki boşluğu doldurmaktadır. Bununla birlikte eserin adı ile muhtevası arasında tam bir uyum olmadığı görülmektedir. Eserin adı, modern çalışmaların birçoğunda görüldüğü gibi kavâidin genel olarak incelendiği ve Hanefî mezhebindeki yerine yönelik bilgiler sunulduğu intibakı vermektedir. Fakat eserin muhtevası incelendiğinde günümüzde kavâid hakkında yapılan çalışmaların içeriklerinden ve yöntemlerinden farklı olarak konunun kavramsal çerçevesinin analizi, tarihî süreç içerisinde gelişimi ve sistemleştirilmesi bağlamında ele alındığı gözlemlenmektedir.

Sonuç olarak fıkıhın ve fıkıh usulünün mahiyetinin anlaşılmasına önemli bir katkıda bulunan çalışma, fikhî birikimin kavâid edebiyatı gibi alt disiplinlerle birlikte nasıl temayüz ettiğine ışık tutmaktadır. Konu ile ilgili yapılacak çalışmalarda kavâid edebiyatının daha sınırlı bir tarihî süreçle ve tarihî, coğrafi, ilmi ve siyasî şartlar dikkate alınarak dar bir çerçevede; fakat derinlikli araştırmalarla ele alınması, şüphesiz literatürün sağlıklı ve tutarlı bir biçimde okunmasına hizmet edecektir. Bununla birlikte küllî kaidelerin mezhep sistematîği içerisinde fikhî düşüncede ve içtihatlarda nasıl geliştiğinin ve hangi yöntemlerle fikhî tefekkür içerisinde tebellür ettiğinin bu bütünlük içerisinde incelenmesi de kavâid edebiyatının anlaşılmasında ve geliştirilmesinde önem arz etmektedir.

Selma Çakmak

(Arş. Gör., Yalova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Emevî Devleti'nin Dönüm Noktası ve Abdülmelik b. Mervân (65-86/685-705)

Fatih Erkoçoğlu

Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011, 576 sayfa.

Müellifin, 2006 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi Anabilim Dalı'nda hazırladığı doktora çalışmasına dayanan kitap, Emevîler döneminin çok mühim bir şahsiyetini, beşinci halife Abdülmelik b. Mervân'ın hayatı ve halife olarak gerçekleştirdiği uygulamaları konu etmektedir.

Müellifin bu konuyu çalışmasında, konu üzerine serdedilmiş görüşlerin ilmî bir tahlilinin yapılmasına yönelik ihtiyacın, ayrıca Abdülmelik b. Mervân hakkında birçok eser telif edildiği halde “efradını câmi ağyarını mâni” bir çalışmanın yapılmamış olmasının etkili olduğu görülmektedir. Müellif tarafından işaret edildiği üzere, Abdülmelik b. Mervân hakkında Ziyâeddin er-Reyyis'in *Abdülmelik b. Mervân: Muvahhidü'd-devleti'l-Arabiyye*'si, Ömer Ebû'n-Nasr'ın *Abdülmelik b. Mervân*'ı, Abdülemîr Abdü Hüseyin Dixon'un *el-Hilâfetü'l-Emeviyye 65-86/684-705* adlı doktora çalışması, Şehâde Ali Nâtur'un *Tecdîdü'd-devleti'l-Ümeviyye fî ahdî'l-halîfeti Abdülmelik b. Mervân* isimli doktora tezi, ülkemizde ise Ahmet Lütfi Kazancı'nın *Abdülmelik b. Mervân Üzerine Bir Araştırma* başlıklı doçentlik çalışması bulunmaktadır. Ancak müellif ilk iki eserin zamanın şartlarına ve ihtiyaçlarına göre halk için yazıldığını, son eserin ise planının pek sağlıklı oluşturulmadığını belirtmekte, buna karşılık Dixon'un eserinin diğerlerine nazaran daha iyi hazırlandığı ve zengin bir kaynak kullanıldığını, Şehâde Ali Nâtur'un çalışmasından ise önemli ölçüde yararlandığını ifade etmektedir.

Erkoçoğlu bu kitabında, Emevî halifeleri arasında üzerinde daha fazla durulması gerektiğini ifade ettiği Abdülmelik b. Mervân'ı ve onun yirmi bir yıllık halifelik döneminde gerçekleştirdiği siyasî, sosyal, ekonomik ve kültürel alanlardaki icraatlarını ele almakla Emevîler tarihine dair önemli bir çalışmanın altına imza atmış olmaktadır. Giriş ve beş bölümden oluşan kitap, ekler kısmı ile zengin bir kaynakça içermektedir.

Giriş kısmında araştırmanın metodu ve kaynakları üzerinde durulduktan sonra Abdülmelik b. Mervân öncesi Emevîler'in siyasî tarihine özellikle babası Mervân b. Hakem'in dokuz aylık halifeliğindeki faaliyetlerine yer verilmektedir. Bu kısımda müellif, araştırmanın metodunu belirlemenin ve kaynakları değerlendirmenin zorluğuna işaret etmekte ve buna sebep olarak Abdülmelik

b. Mervân'ın hayatı ve faaliyetleriyle ilgili mâlûmatın kendisinden takriben 100 sene sonra ve kendi kurduğu devleti yıkan Abbâsiler döneminde kayda geçirilmiş olmasını göstermektedir. Bu durum evvelâ Abbâsiler devrinden intikal eden bu kaynakların güvenilirliği; ikinci olarak bu kaynaklar içerisinde yer alan malzemenin, derleyicileri tarafından kendi dönemlerinin ihtiyaçlarına ve kendi birikimlerine göre oluşturulmuş olması gibi iki sorunu karşımıza çıkarmaktadır. Müellife göre bu gibi sorunlar, halifenin ve dönemin olaylarının sıhhatli bir gözleminin yapılmasının önünde ciddi zorluk oluşturmaktadır.

Bazı tarih kaynaklarında Emevîler'in ırkçı-kabileci yapıları ve o dönemde meydana gelen kanlı olaylar sebebiyle Halife Abdülmelik hakkında birtakım olumsuz bilgilerin yer aldığını ifade eden müellif, bu bakış açısının doğru olmadığını ifade etmekte ve bu durumun Emevî halifelerinin İslâm toplumunun gelişimine yaptıkları katkının görmezlikten gelinmesine yol açtığını belirtmektedir. Müellife göre Abdülmelik b. Mervân dönemi uygulamaları incelenirken, bunları dönemin şartları ve rakiplerin uygulamalarıyla birlikte değerlendirmek gerekmektedir.

“Abdülmelik b. Mervân'ın Biyografisi” başlığını taşıyan birinci bölümde, Abdülmelik'in doğumu, gençliği, yetişmesi, evlilikleri ve çocukları, akraba çevresi, ölümü, kişiliği ve halife olması ele alınmıştır. Müellif, Abdülmelik b. Mervân'ın fikrî arka planına ulaşabilmek için yaşadığı sosyal çevreye genel bir bakış yapmış, devrin siyâsî, sosyal, kültürel ve ilmî durumunu değerlendirmiştir. Bu değerlendirmelerden Halife Abdülmelik'in mümtaz bir şahsiyete, derin bir ilmî birikime ve ferasetli bir siyâsî kavrayışa sahip olduğu ortaya çıkmaktadır (s. 67). Ayrıca Medineli dört fakihten biri olarak belirtilen Abdülmelik b. Mervân'ın ismi Said b. Müseyyeb, Ebû Seleme, Urve b. Zübeyr ile birlikte geçmektedir (s. 66).

“Abdülmelik b. Mervân Döneminde İç Politik Durum” başlığını taşıyan ikinci bölümde, Muhtâr es-Sekafî meselesi, Muhtâr-Mus'ab çatışması, Abdullah b. Zübeyr ile mücadele, kabile çatışmaları, Amr b. Saîd isyanı, Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'nin Irak valiliğine tayini, Abdullah b. Cârûd isyanı, Zenci ayaklanması, Umman'da Ezd kabilesi ayaklanması, Abdurrahman b. el-Eş'as isyanı, peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan Hâris b. Saîd meselesi, Velîd ve Süleyman'ın veliaht tayinleri, Hâricîler'le yapılan mücadeleler ve son olarak da Mutarrif b. Mugîre isyanı incelenmiştir. Halifeliğinin neredeyse tamamına yakın bir bölümünü iç siyaset meseleleriyle geçirmiş olan Abdülmelik b. Mervân, kararlılığı ve düşmanlarının hatalarını gayet isabetli karar ve uygulamalarla değerlendirmesi sonucunda olayları kendi lehine çevirmiş, iç siyasette dengeleri korumaya çalışarak İslâm toplumunun birliğini sağlamayı başarmıştır. Döneminin kabile ihtilâflarını bizzat çözmeye çalışmıştır. Aralarındaki bağı

güçlendirmek için oğlunu, kendisine isyan eden Kayslılar'ın komutanlarından Züfer b. Hâris'in kızıyla evlendirmiştir. Halife çoğu zaman savaşlarda mağlûp olanlara karşı bağışlayıcı olmuş, onların düşmanlıklarını sürdürmelerine fırsat vermemiş ve hemen kendi safına çekmiştir. Önceki iktidarın sadık adamlarını kendi maiyetine dahil etmeyi başarmıştır. Bütün bu özellikler Abdülmelik b. Mervân'ın siyasî dehasının bir sonucu olarak görülmektedir.

“Abdülmelik b. Mervân Dönemi Dış Politik Durum” başlığını taşıyan üçüncü bölümde, Kuzey Afrika'daki fetihler, Bizans İmparatorluğu'yla mücadeleler ve doğu bölgelerinde yapılan fetihler ele alınmıştır. Buna göre, ilk olarak Hz. Ali ile Muâviye arasında, ardından da Abdullah b. Zübeyr ile Abdülmelik b. Mervân arasında cereyan eden ve uzun süren iç savaşlar, Müslümanların İslâm toprakları dışındaki bölgelerin fethedilmesini, kısa süreliğine de olsa, durdurmuştu. İç savaş sona erip Hâricî isyanlar bastırıldıktan sonra Kuzey Afrika'da sırasıyla Zühayr b. Kays el-Belevî, Hassan b. Nu'mân el-Gassânî ve Mûsâ b. Nusayr'ın valiliğinde İfrîkiye ve Mağrib'de İslâm hâkimiyeti tamamıyla pekişmiş ve bölgede İslâmlaşma artmıştır. Abdülmelik b. Mervân döneminde Bizanslılar'dan İfrîkiye'nin alınmasıyla, onlarla olan mücadele sahası Akdeniz'deki adalara ve Anadolu topraklarına kaymıştır. Doğu sınırlarında özellikle Horasan, Sicistan ve Sind bölgelerinde bir dizi askerî faaliyetlerle önemli fetihler gerçekleştirilmiştir.

“İdarî, Ekonomik, Sosyo-Kültürel Hayat” başlığını taşıyan dördüncü bölümde, zikredilen alanlarda gerçekleştirilen uygulamalara yer verilmiştir. Burada idarî yapı başlığı altında yönetim kurumu, yönetim-ulemâ ilişkileri, devlet görevlileri, divanların Arapçalaştırılması, askerlik teşkilâtı, posta teşkilâtı, denizcilik ve donanma konuları incelenmiştir. Ekonomik uygulamalar başlığında para reformu, vergilerin düzenlenmesi, tarımsal faaliyetler ve ticaret konuları işlenmiştir. Sosyo-kültürel hayat başlığında ise ilmî faaliyetler, bu dönemde öne çıkan şairler ve müzisyenler ele alınmıştır.

İç savaş sona erdirerek siyasî birliği yeniden sağlayan ve ardından para reformunu gerçekleştiren Abdülmelik b. Mervân, Bizans'ın para tekeline kırarak devletin iktisadî gücünü göstermiştir. Müellife göre Abdülmelik b. Mervân, para reformuyla sadece İslâm coğrafyasında finansal birliği değil, İslâm toplumunun kültürel ve siyasî birliğinin tesisini sağlamada da büyük bir adım atmıştır. Para reformunun ardından divanları Arapça'ya tercüme ettirmiş ve Arapça'yı bürokrasi dili haline getirmiştir. Bunun sonunda devletin genel yapısı millî bir hüviyet kazanmıştır. Emevîler'in beşinci halifesi olan Abdülmelik, devletin bir imparatorluğa dönüşmesinde büyük rol oynamıştır. Siyasî ve ekonomik icraatlarının yanında ilmî hayatın canlanmasına ve gelişmesine de önem veren halife, özellikle Kur'an'ın yanlış anlaşılması ve yorumlanmasından

kaynaklanacak ihtilâfların önüne geçebilmek için Kur'an'ın noktalanarak harekelenmesi işlemini yaptırmıştır. Dinî ilimlerin yanı sıra şiir, mûsiki, edebiyat, Arap tarihi ve ensâb konularındaki çalışmalara destek olmuştur.

“İmar Faaliyetleri” başlığını taşıyan beşinci bölümde Hulvân, Tunus ve Vâsıt şehirlerinin kurulması, Kâbe'nin tamiri, Mescid-i Harâm ve Amr Camii'nin genişletilmesi, Kubbetü's-sahre ve Mescid-i Aksâ'nın inşası gibi bir dizi imar faaliyetleri üzerinde durulmuştur. Müellif tarafından işaret edildiği üzere, Abdülmelik b. Mervân pek çok ordugâh şehir kurmuş, sınırlarda kaleler inşa etmiş, donanmanın gelişmesi için Tunus gibi şehirlerde tersaneler kurdu muştur ki bütün bunlar Emevîler'in hem Müslümanların hem de gayrimüslimlerin üzerindeki hâkimiyetlerini pekiştirmeye yönelik çabalar olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Kudüs'te yaptırdığı Kubbetü's-sahre ile İslâm'ın gücünü ve kudretini Hıristiyan dünyasına göstermiş, Bizans'ın eski topraklarında İslâm'ın geçici olmadığını kanıtlamıştır. Diğer taraftan Mekke'de çatışmalarda zarar gören Kâbe'yi önceki haline benzer şekilde yeniden yaptırarak, Hz. Peygamber ve halifelerinin geleneğinden gittiğini ve onlara bağlılığını göstermiştir.

Eserin Sonuç bölümünde ise Abdülmelik'in icraatlarında Bizans'tan etkilendiği; fakat gayri İslâmî bir yaşam tarzı da benimsemediği belirtilmiş, içinde bulunduğu siyasî konum gereği artık bir kabile reisi gibi değil Müslümanların halifesi olma şuuruyla hareket ettiğine işaret edilmiştir. Ayrıca Abdülmelik b. Mervân'ın saray yaşantısıyla, giyim-kuşamıyla, bastırıldığı parayla, konuşmasıyla Bizans imparatorunun muadili olarak bir imparator hasletiyle yaşadığı misallerle ortaya konmuştur. Bu vasfını bastırıldığı paralar ve yaptırdığı eserlerle halkın zihnine de kazıdığı ifade edilmiştir. Diğer taraftan paraların üzerinde kılıç kuşanmış vaziyetteki resmiyle hem Müslümanlara hem de düşmanlarına İslâm'ın bir hizmetkârı olarak, İslâm için her an cihada hazır olduğu mesajını verdiğine işaret edilmiştir. Bütün bunlara ilâve olarak müellif, vefatından sonra dört oğlunun halife olmasını sağlayan Abdülmelik b. Mervân'ın “Ebül-mülûk” (krallar babası) şeklinde anılmasının onun dehasının, siyasî-askerî olgunluğunun sarıh bir göstergesi olduğunu belirtmiştir.

Sonuç olarak temel kaynaklara dayalı bilgiler yanında zaman zaman yazarın yorumlarıyla akıcı bir üslûp kazanan kitap, sadece Emevîler ve Emevî dönemi çalışan araştırmacılar için değil, diğer meraklıları için de istifade edilebilecek bir muhtevaya sahiptir.

Abdulkadir Macit

(Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü)

Fârâbî ve Okulu

Ian Richard Netton (çev. Mehmet Vural)

Ankara: Elis Yayınları, 2005, 160 sayfa.

Ian Richard Netton'un *Al-Farabi and His School* başlığıyla Routledge tarafından 1992'de yayımlanan kitabı, 2005'te Mehmet Vural'ın yetkin ve duru tercümesiyle dilimize kazandırılmıştı. Kitabın yeniden yayımlanması vesilesiyle kitabın isminin de işaret ettiği Fârâbî'nin bir felsefe okulu kurması yahut kurup kurmadığı üzerine tezlerin incelenmesi ve tartışılmasının yararlı olacağı kanaatindeyiz. Bu sebeple bu yazıda Netton'un kitabını ve öne sürdüğü tezleri ve bu tezlere yapılan itirazları irdelemeye çalışacağız.

Netton bu eserinde "Fârâbîcilik Çağı" diye nitelendirdiği dönemi epistemoloji bağlamında ele alarak dönemin beş büyük düşünürü olan Fârâbî (ö. 950), Yahyâ b. Adî (ö. 975), Ebû Süleyman es-Sicistânî (ö. 1001), Yûsuf el-Âmirî (ö. 992) ve Ebû Hayyân et-Tevhidî'nin (ö. 1023) görüşlerini, "Ne bilinebilir?" ve "Nasıl bilinebilir?" soruları ekseninde açıklamaya çalışıyor. Bahsedilen bu beş düşünür önce biyografileriyle okuyucuya tanıtılıyor, ardından bilgi hakkındaki görüşlerinin Eflâtuncu, Aristotelesçi ve Yeni-Eflâtuncu öğeler içermesinin yanı sıra, orijinal bir epistemik paradigma ortaya koydukları hususu temellendirilmeye çalışılıyor. Netton, Fârâbî ve okulunun ürettiği bu orijinal epistemik paradigmayı, Eflâtuncu, Aristotelesçi ve Yeni-Eflâtuncu öğeleri bir şekilde sentezlemenin yanı sıra bilgi, ahlâk ve siyaset arasında bağlantı kurmaları ve temel bir kurtuluş epistemolojisi türetmelerine dayandırıyor (s. 119). Netton'un "bir şekilde sentezlemek" ifadesini özellikle kullanmasının sebebinin, bahsedilen bu beş düşünürün bu gelenekler arasında sentezler kurarken birbirlerinden ayrıldıkları noktalar olduğu itirazının önüne geçmek olduğu söylenebilir. Nitekim birazdan inceleyeceğimiz gibi bu beş düşünürün bu geleneklerden yaptıkları sentezler birbiriyle farklılık taşımakta; kiminde Yeni-Eflâtunculuk ağır basarken kiminde Eflâtunculuğun yahut Aristotelesçiliğin izleri öne çıkmaktadır.

Fârâbî'nin bilgi kuramının "Neyin bilinebilir?" olduğu sorusuna verdiği cevap Aristotelesçi bir mantık anlayışına ve bilimlerin tasnif edilmesine dayanıyordu. Zira Fârâbî, mantığın kesin bilgiye ulaştırdığı düşüncesinden hareketle mantığa özel bir önem vermiş ve Aristoteles'in mantık üzerine yazdığı metinleri şerh etmiştir. Bilimlerin tasnifi ise yine Aristotelesçi kategorilerden hareketle –ve ona birtakım eklemeler yaparak– *İhsâü'l-ülûm*'da uzun uzadıya incelenmiştir (s. 62-64). Neyin bilinemez olduğuna verdiği cevap da

Fârâbî epistemolojisinin Yeni-Eflâtuncu veçhesini oluşturuyordu. Zira *İhsâu'l-ulûm* kitabında Fârâbî, bir bilgi dalının varlığından söz edilmesinin o bilgi dalının gerçekten anlaşılmasını gerektirmeyeceğinden bahsetmiştir (s. 66). Yine Fârâbî'nin akıl nazariyesi, bilinebilen ile bilinemeyen arasındaki ilişkiyi resmetmesi bakımından Yeni-Eflâtuncu'dur. İkinci olarak "Nasıl bilinebilir?" sorusuna cevap aradığı *Risâle fi'l-akl*'daki sınıflandırmalar da açık bir şekilde Yeni-Eflâtuncu geleneğin etkisi altındadır. Bu sebeple, Fârâbî'nin Aristotelesçilik ile Yeni-Eflâtunculuğun bir sentezini yaptığını söyleyebiliriz.

Yahyâ b. Adî de, hocası Fârâbî gibi mantığa büyük önem vermiş ve *el-Hidâye li-men tâhe ilâ sebîlî'n-necât* isimli kitabında mantığın faydasını araştırmıştır. Burada, mantık ilminden doğan yararın tesadüfi olmadığını söyleyen Yahyâ b. Adî, mantığı "insanın teorik bilimde hakikati yalandan, pratik bilimde ise iyiyi kötüden ayırdığı araçsal bir sanat" olarak tanımlar. Ayrıca Yahyâ b. Adî, mantığı; çıkarım, kıyas ve ispatlama aracılığıyla bir bilgi edinme yolu olarak görür (s. 89). Mantık vurgusundaki Aristotelesçilik, bilinebilir olanın doğasına yönelik şüpheyi birlikte Eflâtuncu bir tavırla sentezlenmiştir (s. 89-90). Ayrıca sudûr yerine, yoktan var etmeyi savunmasıyla Yahyâ b. Adî, Yeni-Eflâtuncu hocası Fârâbî'den ayrılır. Bu sebeple, Yahyâ b. Adî'nin Eflâtuncu ve Aristotelesçi gelenekten etkilendiği söylenebilir.

Sicistânî'de ise hem Eflâtuncu hem Aristotelesçi hem de Yeni-Eflâtuncu öğelere rastlanır. Bu öğelerin tamamını Sicistânî'nin ruh teorisinde görebiliriz. Eflâtuncu anlamda üç unsurlu (akıl, öfke, tutku) ruh doktrini Aristotelesçi bitkisel, hayvansal ve akleden ruh doktriniyle birleşir. Bunun yanı sıra insan ruhunun tam olarak bilinemez olduğu vurgusu da Yeni-Eflâtunculuğun etkisini taşır (s. 101-102). Yine, Fârâbî'den iktibas ettiği sudûrcu teoriyle Sicistânî'nin düşüncesindeki Yeni-Eflâtuncu damar belirginlik kazanır.

Âmirî'nin epistemoloji, ahlâk ve ruh hakkındaki görüşlerinde ise üç geleneğin etkileri görülmekle birlikte, özellikle Yeni-Eflâtunculuk ile Aristotelesçilik daha baskındır. Mantık vurgusu ve rasyonel ruh aracılığıyla elde edilmiş bilginin duyu verileriyle elde edilmiş bilgiden daha değerli olması Aristotelesçilik ile Yeni-Eflâtunculuğun sentezi olarak görülebilir (s. 114-15). Netton'un belirttiğine göre, Âmirî'nin ruh üzerine görüşleri de Aristoteles'in *De Anima*'sından iktibasla söylenmiştir (s. 118-19).

Tevhîdî ise kaynaklarda bir filozoftan çok bir "profesyonel kâtip, özel kalem ve saray adamı" olarak anılır (s. 119). *Kitâbü'l-İmtâ'* ve *muânese* isimli kitabının yanında *Risâle fi'l-ulûm* gibi ansiklopedik kitapları vardır. Netton, Tevhîdî ile İhvân-ı Safâ arasında paralellikler olduğunu iddia eder (s. 120-21). Bunun yanı sıra Netton, Tevhîdî'nin epistemolojik anlamda daha önce bahsettiğimiz

düşünürlerin bir devamı veya tamamlayıcısı olduğu görüşündedir. Bu da yine üç Yunan geleneğinin farklı vurgularla yapılmış sentezleri anlamına gelir. Ancak yeniden vurgularsak, Tevhîdî bir filozoftan ziyade bir saray adamı görünümünü vermektedir.

Buraya kadar çizilen resim Fârâbî ve okulunun özgün bir okul olmaktan ziyade, Yunan geleneklerinin bir devamı olduğu yönünde bir izlenim sunuyor. Netton'un teziyle, Fârâbî ve okulunun özgün yanı, temel bir kurtuluş epistemolojisi ile bilgi-siyaset-erdem arasında bağlantılar kurmasıdır. "Temel bir kurtuluş epistemolojisi" ile kastedilen, bilginin bu dünyada ve öteki dünyada mutluluk getirmesi, bireysel kurtuluşun bilgi sayesinde olacağı vurgusudur. Burada önemli olan bir diğer veçhe de, mutluluk ve bireysel kurtuluşun ancak akıl ve mantık sayesinde olacaktır. Daha önce bahsettiğimiz gibi mantığa önem verilmesi, duyu verilerinden şüphe etme, tam bilgiye erişme çabası da kurtuluşa erişme ile bilgi arasındaki ilişkinin önemini gösterir. Zira tam bilginin nasıl elde edileceğinin cevabı aynı zamanda bu dünyada ve öteki dünyada mutluluğa nasıl erişileceğinin de cevabını verecektir.

Bilgi ile erdem, iyi ahlâk ve siyaset arasındaki ilişki ise öznenin bilgisini arttırdığı ölçüde sudûrcu şemada dikey bir yükseliş göstereceği, bu yükseliş sayesinde kötü davranışlardan yahut siyasî alanda kötü kararlar vermekten münezzeh olacağı şeklinde formüle edilmiştir. Bu düsturu Âmirî üzerinden örneklendirecek olursak, Âmirî "Üstün bilgi, sâlih amelin hatırı için istenir" der. Netton'un yorumuyla bu, "Bilginin ahlâkî davranışın temeli ve kaynağı olduğunun ve bu ikisinin kaçınılmaz olarak birbirlerine bağlı olduklarının en açık ifadesidir" (s. 114). Benzer şekilde Yahyâ b. Adî de ahlâk, siyaset ve akıl arasında bir bağ kurmuş; burada başat rolü de akla vermiştir (s. 94).

Görüldüğü gibi, Netton'un *Fârâbî ve Okulu*'ndaki temel tezi, Fârâbicilik dediği, Yunan geleneğinin basit bir sürdürücüsü olmanın ötesinde, ayrı ve özgün bir gelenek kurabilmiş bir akımın olduğu, bunun da Eflâtunculuk, Aristotelesçilik ve Yeni-Eflâtunculuk'tan etkilenmekle birlikte özgün bir temel kurtuluş epistemolojisi ortaya koyduğudur. Ancak bu kitap ve kitabın tezi bağlamında yapılan tartışmalarda, Netton'un tezine itirazlar da yükselmiştir. Biz burada Muhsin Mehdi ve Everett K. Rowson'un eleştirileri ile *Philosophy East and West* dergisinin 44. sayısında isimsiz olarak yapılan bir eleştiriden bahsedeceğiz.

Muhsin Mehdi'nin ilk eleştirisi Fârâbî ve okulundan ziyade, Yahyâ b. Adî ve okulu kavramsallaştırılması yapılması gerektiği yönündedir.¹ Zira Mehdi,

1 Muhsin Mehdi, "Al-Farabi and His School by Ian Richard Netton", *Isis*, 85/2 (1994): 307.

Fârâbî ile ortak hocaları Mattâ'nın ardından Yahyâ b. Adî'nin Bağdat'ta bir felsefe okulu kurması ve yine Yahyâ b. Adî hakkında bilgilerimizin daha fazla olmasının böyle bir kavramsallaştırmaya gidilmesi yönünde etkili olacağı kanaatindeyiz. Mehdi'nin ikinci eleştirisi ise, Yahyâ b. Adî ve çevresinin Fârâbî ile ilişkilendirilmesinin tek sebebinin Fârâbî ile Adî arasındaki ilişkinin hoca-öğrenci ilişkisi şeklinde görülmesidir. Mehdi, Yahyâ b. Adî'nin ve çevresinin Aristoteles'in fizik ve mantık üzerine eserlerine yazdıkları şerhlerin Yeni-Eflâtuncu öğeler taşıdığı ve bu öğelerin Fârâbî'nin öğretilerinden keskin bir şekilde ayrıldığını iddia etmektedir.² Haliyle, Mehdi'nin bu itirazları, Netton'un kitap boyunca savunduğu tezi çürütmektedir.

Ancak Mehdi'nin itirazına burada bir cevap verebiliriz. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Netton'un tezi Eflâtuncu, Aristotelesçi ve Yeni-Eflâtuncu öğelerin –herhangi bir– sentezine ek olarak ortaya konan temel kurtuluş epistemolojisi üzerine odaklanmıştır. Bu “(herhangi bir) sentez”de Yeni-Eflâtuncu öğelerin olması Netton'un teziyle çelişmez; ancak Mehdi'nin Yahyâ b. Adî ve çevresi ile Fârâbî arasında keskin farklılıkların olduğunu iddia etmesi, Netton'un tezini bütünsellik anlamında sarsabilir. Fakat Mehdi'nin bu keskin farklılıkların ne olduğu hakkında mâlûmat vermemesi bizi Netton'un kitabı boyunca kurulan paralellik lehine düşünme yoluna itmektedir. Ayrıca, Mehdi'nin Yahyâ b. Adî ve çevresinin Yeni-Eflâtuncu etkilerle eser ürettiklerini iddia etmesi, onların bilgi ile kurtuluşa erme arasındaki bağı inkâr ettikleri anlamına gelmemektedir. Bu durumda bize düşen hakikaten Fârâbî ile okulu arasında keskin farklılıkların olup olmadığını anlamak için daha derin araştırmalar yapmaktır.

Everett Rowson ise ilk itirazında, Mehdi gibi, Fârâbî ve okulu şeklinde bir kavramsallaştırma yapılamayacağını, zira Yahyâ b. Adî dışındakilerin Fârâbî ile doğrudan ilişkilendirilmelerinin söz konusu olmadığını söylemektedir.³ Ancak bu itiraz temelsiz görünmektedir; çünkü Netton'un tezi, Fârâbî ile okulu arasında doğrudan bir hoca-öğrenci ilişkisi olmasını değil, aralarında ortak bir paradigma olmasını öngörmektedir. Yapılacak bir itiraz ancak bu paradigmayı sarstığı ölçüde anlamlı olacaktır. Rowson da, ikinci itirazında buna değinmektedir: Bilginin ahlâkîliği ve mutluluğu getirmesinin İslâm coğrafyası ve Ortaçağ Avrupası'nda sıkça karşılaşılan bir fikir olması sebebiyle bunun “özgün” tarafının ne olduğunun net bir şekilde belirtilmemesinin kitabın tezini zayıflattığı görüşündedir.⁴ Biz de bu itirazın haklı bir itiraz olduğu kanaatindeyiz. Zira Netton dahi bu kurtuluşa ermeci epistemolojinin

2 Mehdi, “Al-Farabi and His School”, s. 307.

3 Everett K. Rowson, “Al-Farabi and His School by Ian Richard Netton”, *International Journal of Middle East Studies*, 26/2 (1994): 340.

4 Rowson, “Al-Farabi and His School”, s. 340.

Yeni-Eflâtunculuk'ta da görüldüğünü söylemektedir (s. 118). Dolayısıyla esas sorulması ve üzerinde durulması gereken nokta, bu “paradigma”nın özgün olup olmadığıdır.

Bahsedeceğimiz son itiraz ise Rowson'un ikinci itirazıyla aynı doğrultudadır. Netton, *Fârâbî ve Okulu*'nda bilginin kurtuluşa ermeci rolü üzerinden bir ortak epistemoloji kurgulamasına rağmen bu epistemolojinin detaylı bir analizini sunmaması kendi tezini zayıflatmaktadır.⁵ Benzer şekilde Netton yine sudûrcu şemada “mükemmel varlık”ın bilgisi ile ay altı âlemdeliklerin bilgisi arasındaki ilişki ve geçişliliğin nasıl olduğunu açıklamayarak tezi üzerinde soru işaretleri uyandırmaktadır (s. 194).

Bu itirazlardaki haklılık payı göz önünde bulundurulduğunda, “Fârâbî ve okulu” kavramsallaştırmasının temellendirilmesi için Netton'un kurtuluşa ermeci epistemolojinin özgün olduğunu, Yunan geleneklerinden doğrudan çıkarsanmadığını ispatlaması gerekmektedir. Bu sorunun kaynağı Netton'un kitabının dar hacimli olması ve gereğince ayrıntılandırılmamış olması olabilir. Bu durumda yapılması gereken Fârâbî ve X. yüzyıl düşünce dünyası üzerine bilgilerimizi derinleştirmek ve Netton'un tezinin haklılığını araştırmak olmalıdır.

Burcu Bayer

(Arş. Gör., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi)

5 “Al-Fârâbî and His School by Ian Richard Netton”, *Philosophy East and West*, 44/1 (1994): 194.

Vefeyât Obituary

Salim Ögüt (1956-2012)

Birden fazla meziyeti bünyesinde mezcetmiş çok yönlü kişiler için kadim kültürümüzde tabir olunan “zü'l-ecniha” tabiri bir suret olarak somutlaştırılmak istense, zihne ilk aksedecek resimlerden biri merhum hocamız Prof. Dr. Salim Ögüt olurdu. Son bir buçuk yılını uykuda geçirdiği elli altı yıllık ömrüne bir asrı aşacak vüsatte işler sığdırmış olması, hissi ilme, ilmi de hisse feda etmeyen söz konusu müstesna kişiliğinin bir hâsılası olsa gerektir.

Salim Ögüt, 1956 yılında Tokat'ta dünyaya geldi. İlkokulun ardından kaydolduğu Tokat İmam Hatip Lisesi'nden 1973 yılında mezun oldu. Aynı yıl öğrenim hakkı elde ettiği İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nü 1977 yılında bitirdi. İstanbul'daki tahsil yıllarında Erenköy Kur'an Kursu'nda belletmenlik yaptı. Mezuniyeti sonrası Erenköy Kız Lisesi'nde bir yıllığına vekil öğretmen olarak çalıştı.

1978 yılında lisansüstü çalışmaları için Suudi Arabistan'a gitti. 1980 yılında çocuklarının annesi Seher Hanım'la hayatını birleştirdi. Bu mutlu izdivacın semeresi üç evladına da ashab-ı kiramdan aslen Mekkeli olmayan Suheyb(-i Rûmî), Selmân(-i Fârisî) ve Bilâl(-i Habeşî'nin) adlarını vermiş olması, Mekke gibi bütün Müslümanların teveccüh ettiği bir mekânda yaşamasına rağmen, iç dünyasında kaynayıp taşan “dâüssıla” hislerinin bir tezahürü olsa gerektir. Mekke Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi bünyesinde gördüğü lisansüstü öğrenim çerçevesinde “Şurûtu'l-ille 'inde'l-usûliyyîn” başlıklı teziyle 1983'te yüksek lisansını, “Şerhu'l-Müntehab li'n-Nesefi, Dirâse ve Tahkîk” unvanlı çalışmasıyla da 1988'de doktorasını tamamladı.

1989'da Türkiye'ye döndü. Önce Türkiye Diyanet Vakfı'na bağlı İslâm Araştırmaları Merkezi'nde araştırmacı ve redaktör olarak göreve başladı. Ardından Marmara Üniversitesi İlahiyat Meslek Yüksek Okulu'na öğretim görevlisi statüsünde hitabet hocası oldu. 1995 yılında Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi –şimdiki adıyla Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi– İslâm Hukuku Anabilim Dalı'na yardımcı doçent olarak atandı. Aynı fakülte ve anabilim dalında 1997 yılında doçent, 2003 yılında ise profesör oldu. 2010 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı'nda göreve başladı. 1 Kasım 2010 Pazartesi günü bir televizyon programında canlı yayında geçirdiği kalp krizi sonucu girdiği ve bir buçuk yılı aşkın süre bilinci kapalı olarak kaldığı yoğun bakım ünitesinde 17 Haziran 2012 Pazar gecesi Hakk'a yürüdü.

Fazla uzun sayılmayacak bu mütevazı ömre vaaz, irşat, panel, konferans gibi kayda girmemiş sayısız faaliyetin yanı sıra, literatürde yerini almış çok sayıda kitap, makale ve çeviri sığdırmıştır. İşbu eserlerinden başlıcaları şunlardır:

Kitapları:

İslâm Hukuk Metodolojisinde Haber-i Vâhid'in Kaynak Değeri (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2003).

Ebü'l-Berekât en-Neseî, Şerhu Hâfıziddin en-Neseî li-Kitâbi'l-Müntehab fi usûli'l-mezheb, haz. Salim Ögüt (y.y. t.y.).

Modern Düşüncenin Kur'ân Anlayışı: Bir Zihniyet Eleştirisi (İstanbul: Nun Yayıncılık, 2008).

Modern Düşüncenin İslâm Anlayışı: Dini Özünden Koparmadan Okumak (İstanbul: Nun Yayıncılık, 2008).

Dinî Hükümlerin Temellendirilmesinde Hikmet (Çorum: Hititkitap Yayınevi, 2009).

Modern Bir Din Projesinin Tenkidi "Allah İle Aldatmak" (İstanbul: Nun Yayıncılık, 2009).

Makaleleri:

"en-Nisa 24 Ayeti Hangi Konuyu Düzenlemektedir: Müt'a Nikâhını mı? Yoksa Normal Nikâhı mı?"; *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (2002): 49-72.

"Şatibi'ye Göre Mesalih-i Mürsele ile Bid'at Arasındaki Farklar"; *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (2002): 21-46.

“Kutlu Doğum Haftası Kutlamalarına Dair Mülâhazalar”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 1/1 (2006): 203-12.

“Kur’an-ı Kerîm’de Mahallî Hükümler Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 8 (2006): 11-38.

“Kur’an’ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti’ Başlıklı Yazı Üzerine”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 2/1 (2007): 221-44.

“Nisâ Suresinin 34. Ayeti Bağlamında Aile Kurumunun İki Temeli: İnfak ve İtaat”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 11 (2008): 39-58.

“Usûl-i Fıkhın Kelamî Kaynağını Yeniden Değerlendirmek”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 3/1 (2008): 37-62.

Müderris Muhammed Ali Aynî, “İlim ile Din Arasındaki Çatışma”, haz. Salim Öğüt, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 7/1 (2010): 261-71.

Yukarıda sıraladıklarımızdan başka *TDV İslâm Ansiklopedisi*’nde yer alan İslâm hukukuna ilişkin birçok maddede kendisinin imzası vardır. Hepsinden öte, ilâhî mesajın hakikatine ulaşma sevdası yolunda kendisini seven ve tanıyan meslektaşlarına miras bıraktığı bitmek tükenmek bilmeyen bir azim ve enerji; aynı dalga boyunda his ve heyecanını bir ömür boyu muhafazaya aday binlerce öğrencidir.

Şairin, Yavuz Sultan Selim’in kısacık ömrüne sığdırdığı akıl almaz büyüklükteki işlere telmihen dile getirdiği ve bu satırların yazarının, bizzat merhumun fem-i muhsininden meşk ettiği şu beyit, fazla söze ne hacet, Prof. Dr. Salim Öğüt Hoca’mızın hayatının özeti bir sehl-i mümtenedir:

*Şems-i asr idi asırda şemsin
Zilli memdûd olur zamanı kasîr*

Mevlâ’dan gani rahmet dileklerimle...

Abdurrahman Özdemir

(Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yazarlar için not

- *İslâm Araştırmaları Dergisi*, yılda iki kez yayımlanan hakemli akademik bir dergidir. Dergide başta klasik İslâmî ilimler olmak üzere, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında yapılmış, İslâm düşüncesi ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki özgün makale telifi, derleme makale ve kitap tanıtımlarının yanı sıra sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri yayımlanır.
- Makalelerde daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya başka bir yerde söz verilmemiş olma şartı aranır.
- Dergide hangi yazıların yayımlanacağına hakem usulüne göre Dergi Yayın Kurulu karar verir.
- Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte Arapça, Farsça, İngilizce, Fransızca ve Almanca makalelere de yer verilir.
- Makaleler mümkünse 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Ayrıca makalelere 100–200 kelime arasında Türkçe öz ile makale başlığı ve yazarla ilgili bilgileri içeren bir kapak sayfası eklenmelidir.
- Makaleler Microsoft Word programında (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu), en az 2.5 cm kenar boşlukları bırakılarak, metin kısmının tamamı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1.5 satır aralıklı, dipnotlar 10 punto ve tek aralıklı olarak yazılmalıdır.
- Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Türkçe makalelerde uyulması gereken referans kuralları için bk. www.isam.org.tr (Yayınlar / Süreli Yayınlar / İslâm Araştırmaları Dergisi).
- Başvurular, ekli Word dosyası halinde dergi@isam.org.tr e-posta adresine gönderilmek veya CD'siyle birlikte bir nüsha halinde, "İslâm Araştırmaları Dergisi Yayın Kurulu Başkanlığı, TDV İSAM, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul" adresine postalanmak suretiyle yapılır.
- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine derginin yayımından sonra dergi ve ayrı basım gönderilir.
- Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, *Index Islamicus* ve *Turkologischer Anzeiger* tarafından taranmaktadır.

Information for Contributors

- *İslâm Araştırmaları Dergisi - Turkish Journal of Islamic Studies* is a biannual journal of the Centre for Islamic Studies (ISAM), which publishes articles of a high standard and original scholarship in Islamic studies as well as in the areas of history, political science, economics, philosophy, sociology, anthropology, comparative religion and literature. It also welcomes review articles and reviews for books, symposiums and conferences. Normally articles should make a scholarly contribution to the understanding of Islam or of general interest to the Muslim community.
- Articles submitted for publication may not have been previously published nor be pending publication elsewhere.
- All articles published in the journal are double-blind peer reviewed, but the Editorial Board reserves the right to decide what articles will be published.
- Articles written in Turkish as well as in Arabic, Persian, English, French and German are welcome.
- Normally, the entire manuscript of an article –including tables– should not exceed 10,000 words. The maximum size for reviews is 1,500 words. A brief English abstract of 200 words or less and a cover letter with the title of the article and the contact information of the author should also accompany all article submissions.
- Articles should be typed in Times News Roman 12-point font with 1.5 spacing and ample margins on all sides, and footnotes in 10-point font with single spacing.
- Articles written in English/French/German should follow the Footnotes Referencing Style given at english.isam.org.tr (Publications/Turkish Journal of Islamic Studies).
- Submissions may be sent as a .doc attachment to dergi@isam.org.tr or may be posted, with an electronic copy (in Microsoft Word format) as well as a hard copy of the manuscript, to the Editor, Turkish Journal of Islamic Studies, TDV İSAM, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul, Turkey.
- Manuscripts submitted for publication may not be returned. Contributors are sent a copy of the current issue and free offprints after the publication of the article.
- Articles in this journal are indexed or abstracted in ULAKBİM National Databases, *Index Islamicus* and *Turkologischer Anzeiger*.