

S A Y I 23 • 2 0 1 0

İslâm
Araştırmaları
Dergisi

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES



İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 23 • 2010

Sahibi	TDV İslâm Araştırmaları Merkezi
Başkan	Prof. Dr. M. Âkif Aydın
Genel Sekreter	Dr. M. Kâmil Yaşaroğlu
Yayın Kurulu Başkanı	Prof. Dr. İsmail E. Erünsal
Yayın Kurulu	Prof. Dr. M. Âkif Aydın, Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Prof. Dr. Feridun Emecen, Prof. Dr. Hayreddin Karaman, Prof. Dr. Ali Köse, Prof. Dr. Talip Küçükcan, Prof. Dr. Recep Şentürk, Prof. Dr. M. Sait Özervarlı, Doç. Dr. Adnan Aslan, Doç. Dr. Tahsin Görgün, Doç. Dr. Salime Leyla Gürkan, Doç. Dr. Seyfi Kenan, Doç. Dr. Şükrü Özen, Doç. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Dr. Casim Avcı, Dr. Eyyüp Said Kaya, Dr. M. Suat Mertoğlu, Dr. Ömer Türker
Yayın Danışma Kurulu	Prof. Dr. Anke von Kügelgen (Universität Bern) Prof. Dr. Oliver Leaman (University of Kentucky) Prof. Dr. Jorgen S. Nielsen (The University of Birmingham) Prof. Dr. Ilyas Ba-Yunus (State University of New York) Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (Hacettepe Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Akyıldız (Marmara Üniversitesi)
Yayına Hazırlayan	Doç. Dr. Salime Leyla Gürkan
Kitâbiyat	Dr. Semih Ceyhan
Bibliyografya	Abdülkadir Şenel
İmlâ	Nurettin Albayrak
Tashih	Mehmet Günyüzlü
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 ilmî ve fikrî sorumluluğu yazarlarına aittir.

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

© İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010
ISSN 1301-3289

İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 23 • 2010

İçindekiler

- Sorunlu 'Religion' Kavramı ve Hinduizm Kurgusunun
Bîrûnî'ye Atıfla İrdelenmesi 1
SYED FARID ALATAS
- On the First and Second Proofs of the Eighteenth
Discussion of *Tahâfut al-Falâsifa* 23
EDWARD OMAR MORD,
- Dinî Geleneklerin Fenomenolojisi:
Wilfred Cantwell Smith Örneği 41
EMİR KUŞÇU – MAHMUT AYDIN
- Modern Aklın Özerkliği 59
MEHMET GÜNENÇ
- Molla Fenârî ve Bir Usul Metni Olarak
Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî 75
SEMİH CEVHAN
- Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve
İsmail Hakkı İzmirli'nin *Teselsül Risâlesi* 117
OSMAN DEMİR

Kitâbiyat

- Robert Irwin, *Oryantalistler ve Düşmanları* 143
ATILLA ATAMAN
- Ekrem Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği* 147
SEMİH CEYHAN
- James Winston Morris, *The Reflective Heart, Discovering Spiritual Intelligence in Ibn 'Arabi's Meccan Illuminations* 153
MUSTAFA ÇAKMAKLIOĞLU
- Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şîa Polemikleri* 157
KADİR GÖMBEYAZ
- Reuven Firestone, *Who are the Real Chosen People? The Meaning of Chosenness in Judaism, Christianity and Islam* 161
SALİME LEYLA GÜRKAN
- Sophia Vasalou, *Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics* 165
NİYAZİ KAHVECİ
- Sami Zubaida, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar* 169
CÜNEVT KÖKSAL
- Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslâmiyet ve Modernlik* 172
ÖZKAN ÖZTÜRK
- Selahattin Öztürk, Abdurrahman M. Hacıismailoğlu ve Muhammed Hızarcı (haz.), *Beyazıt Devlet Kütüphanesi Hakkı Tarık Us Koleksiyonu süreli yayınlar kataloğu = Periodicals catalogue of the Hakkı Tarık Us collection preserved in the Beyazıt State Library* 178
SALİH SANDAL
- Resul Ay, *Anadolu'da Derviş ve Toplum (13-15. Yüzyıllar)* 180
HAŞİM ŞAHİN

Sorunlu 'Religion' Kavramı ve Hinduizm Kurgusunun Bîrûnî'ye Atıfla İrdelenmesi*

Syed Farid Alatas**

Problematizing the Concept of Religion and the Construction of Hinduism with Reference to al-Birûnî

Social scientific concepts originate from cultural terms in everyday language. As such, they present problems when brought into scientific discourse and used to talk about areas and periods outside of those of their origins. The result is a distortion of the phenomena to which they are applied. By the 18th century "religion", from the Latin *religio*, came to be used as a scientific concept, referring to belief systems other than Christianity. When "religion" is applied to beliefs other than Christianity, for example, Islam or Hinduism, there is an implicit or explicit comparison with Christianity, which results in an elision of reality and a cultural Christianization of these other belief systems in the sense that it is the characteristics of Christianity which are attributed to these other "religions". This has become a problem in the social sciences because of the fact that it was European Christendom that became culturally dominant, resulting in the cognitive hegemony of European knowledge. This does, however, suggest the possibility of alternative constructions of 'Hinduism'. This paper critically examines the concept of religion as it is applied to Hinduism. It also makes reference to the Muslim scholar, al-Bîrûnî's (AH 362-453/AD 973-1061) construction of the beliefs that he encountered in India. It examines his *Kitab Tahqiq ma li al-Hind* and looks for a construction that predates the coming of European Orientalist studies and social science.

Key words: Religion, Social Sciences, Hinduism, Islam, al-Bîrûnî

Giriş

Sosyal ve beşerî bilimlerdeki Avrupa-merkezciliğe ve oryantalizme yönelik eleştiri, esasen bilginin sömürgecilikle, akademik/entelektüel emperyalizmle, Amerikan hâkimiyetiyle ve bir ölçüye kadar da çoğu disiplin ve çalışma alanında Avrupalı akademik kurumlarla işbirlikçi biçimde kullanımını hedef almaktadır. Bütün bu sorunları en iyi yansıtan durum, Batı Avrupa'nın ve Amerika'nın tarihî

* Çev. Doç. Dr. Salime Leyla Gürkan, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

** Doç. Dr., National University of Singapore.

ve sosyal bağlamlarında ortaya çıkan ve daha sonra diğer tarihi ve kültürel bağlamlara uygulanan kavramların genel geçerlik ve hâkimiyet kazanmasıdır. Sosyal bilimsel kavramlar gündelik dildeki kültürel terimlerden doğmaktadır. Bu kavramlar bilimsel söyleme taşındıklarında ve çıktıkları alanın ve dönemin dışındaki alanlar ve dönemler hakkında konuşmak için kullanıldıklarında, sorunlara sebep olmaktadır. Bunun sonucu söz konusu kavramların uygulandığı fenomenlerin tahrife uğramasıdır. Bu makale iki şeyi hedeflemektedir. Bunlardan birincisi kültürel terimlerin sosyal bilimsel kavramlara dönüşme süreci ile çıktıkları zaman ve zeminin dışında kullanıldıklarında “anlam kaybı” veya gerçekliğin tahrif edilmesiyle sonuçlanma sürecini açıklamaktır. Bu açıklama, Hinduizm için kullanıldığı şekliyle “religion” terimi üzerinden yapılmaktadır. İkinci hedef ise Müslüman âlim Bîrûnî'nin çalışmasından hareketle alternatif bir Hinduizm kurgusu imkânını ortaya koymaktır.

Birinci bölümde “religion” kavramı Roma döneminde ortaya çıktığı ve geliştiği şekliyle, zaman içinde geçirdiği değişimler ve en nihayet sosyal bilimlerin kavram dağarcığına girişi tartışılmak suretiyle ele alınmaktadır. Bunu religion'ın tanımı, özellikle kapsayıcı ve dışlayıcı tanımları etrafındaki sorunlara yönelik bir tartışma izlemektedir. Sonraki bölüm İslâm ve Hinduizm'den yapılan örneklemeler etrafında, religion'ın dışlayıcı tanımından doğan sorunlu din kurgulamaları üzerine yoğunlaşmaktadır. Daha sonra alternatif Hinduizm kurgulamaları sorusuna dönülerek Bîrûnî'nin Hinduizm kurgusu ele alınmaktadır. Son bölüm ise Bîrûnî'nin yaklaşımından hareketle evrensel bir religion kavramını gündeme getirmektedir.

Religion Kavramının Gelişimi

Religion kavramının doğuşunu ve gelişimini birtakım tarihî aşamalar üzerinden ele almak mümkündür. Bu aşamalar Hıristiyanlık öncesi Roma, erken Hıristiyanlık dönemi (Katolik Kilisesi), modern dönem (Rönesans, Reform, Aydınlanma) ve XIX. yüzyıldır.

Etimolojik yaklaşımın bizim buradaki amacımıza katkısı yok denecek kadar az olmakla birlikte, bu yaklaşım religion kavramının ifade ettiği anlamlar üzerine düşünme noktasında gereklidir. Religion kelimesi Latince “religio”dan türemiştir. “Relegere” (dikkatli bir şekilde gözlemleme), “religari” (tekrar bağlanma) ve “reeligere” (yeniden seçme), religion kelimesinin muhtemel kökenleridir ve her biri birbirinden farklı fakat belli noktalarda birbiriyle örtüşen dinî tavırlara işaret etmektedir.¹

1 Karl Rahner, *Encyclopedia of Theology: The Concise Sacramentum Mundi* (New York: Crossroads, 1989), s. 1359.

Hıristiyanlık öncesi Roma'sında religio, herhangi bir tanrıya adanmış bir tapınakta icra edilen kült biçimlerini ve merasimlerini ifade eden kolektif bir terimdi.² Roma'nın Hıristiyanlaşmasıyla birlikte Hıristiyanlık, imparatorluğun hâkim inanç sistemi hâline geldi; diğer kültürler de bu yeni inanç sistemi tarafından ya yutuldu ya da ortadan kaldırıldı. Erken Hıristiyanlık döneminde, yani ilk dört asır boyunca, Hıristiyanlık diğer rakip dinlerin yanı sıra varlığını sürdüren bir dinden religio terimi sıkça kullanıldı. Fakat V. yüzyıldan itibaren rakip dinlerin ortadan kalkmasıyla birlikte daha az kullanılmaya başlandı.³ Bu terimi Hıristiyanlık için kullanmaya artık gerek yoktu; zira Hıristiyanlık artık tek meşru inanç hâline gelmiş ve "Kilise" şeklinde anılmaya başlanmıştı.⁴ Terim, bu dönemde kullanıldığı kadarıyla, ritüel uygulamalar, (Tanrı'ya) tapınma, dindarlık, Tanrı ile insan arasındaki bağ, Kilise'nin yapısal teşkilatı ve bu teşkilatın çeşitli seviyeleri gibi manalara sahipti.⁵

Erken modern dönemde ise, Eflatuncu Hıristiyan düşünür Marsilio Ficino'nun *De Christiana Religione*'sinin 1474'te piyasaya çıkmasıyla birlikte, Hıristiyanlığı ifade etmek için daha ziyade "Hıristiyan dini" tabiri kullanılmaya başlandı.⁶ Yeni Ahit'teki ilgili Grekçe kelimeler İngilizce'ye religion şeklinde tercüme edildi ve bu da: **a)** doğru dinî uygulamalar veya ibadet, **b)** kabul görmüş dinî davranış şekli ve **c)** -Hıristiyanlık dışı ibadet ve davranışa karşılık- Hıristiyan dinine bağlılığı ifade etti.⁷

Fakat Martin Luther ve Protestan Reformu'yla birlikte religio terimi öncekine zıt bir mana kazandı. "Christiana Religio" ibaresi, yeni manasıyla, Katolik Kilise teşkilatından ayrı olarak Hıristiyan itikadını ve bir hayat biçimini ifade etmeye başladı. Bu din, ruhban sınıfına karşıydı; dolayısıyla bu sınıftan olmayan, yani Kilise teşkilatının dışında yer alan halkın (laik sınıf) diniydi. Yine aynı dönemde religio terimi daha geniş, bugünkü kullanımına yakın bir mana kazandı; bu yeni mana sırf dindarlık, Tanrı ile insan arasındaki bağ veya ibadetin ötesinde bir fikir sistemi, itikat veya doktrin olma manasıydı.⁸ Söz konusu değişime işaret eden bir çalışma Hugo de Groot'un *De Veritate Religionis Christianae*'sidir.⁹ Bu radikal

2 Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion: A Revolutionary Approach to the Great Religious Traditions* (London: SPCK, 1962), s. 21.

3 Smith, *Meaning and End of Religion*, s. 24-25.

4 Joachim Matthes, "Religion in the Social Sciences: A Socio-Epistemological Critique", *Akademika*, 56 (2000), s. 56.

5 Smith, *Meaning and End of Religion*, s. 25, 26, 29.

6 Smith, *Meaning and End of Religion*, s. 33, 36.

7 *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (New York: Abingdon Press, 1962), IV, 32.

8 Smith, *Meaning and End of Religion*, s. 40.

9 Bk. Smith, *Meaning and End of Religion*, s. 39, dn. 107.

değişikliğe ilaveten, religio teriminin maruz kaldığı iki önemli değişim daha söz konusudur. Bunlardan biri terimin içeriğinin Hıristiyan olmayan inançları da kapsayacak şekilde genişletilmesi, diğeri ise terimin sosyal bilimlere girmesidir.

Gelişim tarihinin ilk zamanlarında, religio terimi esas olarak Hıristiyanlık için kullanılsa da, Kitâb-ı Mukaddes'in ilk İngilizce tercümelerinde Yahudilik için de kullanılmıştır. Gerçi bu kullanım bâtinî anlamdan, yani maneviyattan ziyade haricî biçimleri ifade etmiştir. XIV. yüzyıldan XVII. yüzyıla kadar kelimenin Kitâb-ı Mukaddes'in İngilizce çevirilerinde kullanıldığı mana buydu.¹⁰ Fakat yine de bu dönemde religio, Hıristiyanlığın sadece bir örnek oluşturduğu evrensel din fikrinden bir hayli uzaktı.

Joachim Matthes, religion kavramının Hıristiyanlık dışındaki inanç sistemlerini de kapsayacak şekilde genişletilmesinin erken göstergelerinden birinin Jean Bodin'in 1593 yılındaki çalışması *Colloquium Heptaplomeres*'de¹¹ bulunabileceğine işaret eder. Bu çalışma, farklı inanç sistemlerini temsil eden altı kişi arasında geçen kurgusal bir tartışmayı içermekte ve Avrupa'daki dinlerarası diyalogun ilk örneklerinden birini teşkil etmektedir. Bu temsilcilerden üçü, yani Katolik, Lutheryan ve Kalvinist olanlar o devirde geleneksel manada religio sahipleri kabul ediliyordu. Bodin ayrıca bir Müslümanı, bir "akıl dini" taraftarını ve bir de "dini evrenselci"yi tartışmaya dahil etmişti. Matthes tarafından dikkat çekildiği üzere, İslâm o devirde en iyi ihtimalle yanlış bir inanç şeklinde görülürken, Bodin'in tartışmaya bir Müslümanı da dahil etmesi son derece önemlidir. Matthes bu noktada ilginç bir tespitte bulunur. Ona göre bu farazî tartışmanın kurgulanma biçimi Bodin'in bu altı inanç sisteminin hepsini de religion kapsamında gördüğünü açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim çalışma religion'a yönelik bu radikal yaklaşımından dolayı ancak 1857'de basılı bir kitap hâline gelebilmiştir.¹²

XIX. yüzyıla gelindiğinde ise religion terimi, kurumsallaşmış inanç ve uygulamalara sahip bir taraftarlar topluluğu manasında ve aynı zamanda Hıristiyanlık dışındaki inanç sistemlerini de ifade edecek şekilde yaygın kullanım kazanmıştır.

Religion'ın Tanımlanmasıyla İlgili Sorunlar

Religio teriminin gelişim tarihi, bu terimin Roma ve civarındaki kültürleri ifade etmek üzere kapsayıcı bir terim olarak ortaya çıktığı, fakat sadece Hıristiyanlık

10 *A Dictionary of the Bible Dealing with Its Language, Literature and Contents Including the Biblical Theology*, ed. James Hastings (Edinburgh: T & T Clarke, 1902), IV, 225.

11 Jean Bodin, *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime (Colloquium Heptaplomeres de Rerum Sublimium Arcanis Abditis)*, çev. Marion Leathers ve Daniels Kuntz (Princeton: Princeton University Press, 1593, 1857, 1976).

12 Matthes, "Religion in the Social Sciences", s. 56.

için kullanıldığı asırlar boyunca dışlayıcı kaldığı, XIX. yüzyılda ise tekrar kapsayıcı bir terim olarak geri döndüğüne işaret etmektedir. Bununla birlikte tanımlama konusu hâlâ tartışmalı özelliğini devam ettirmektedir. Buradaki tartışma noktalarından biri religion'ın kapsayıcı ve dışlayıcı tanımlamalarıyla alakalıdır. Bu manada tartışma, terime yönelik hem kapsayıcı hem de dışlayıcı tanımlamaların göreceli fayda ve zararları etrafında yapılmaktadır.

Religion'ın Kapsayıcı Tanımlaması

Syed Hussein Alatas, religion'ın tanımlanmasıyla ilgili çeşitli sorunları tartışma konusu yapmıştır. Bunların arasında kavramsal genişleme sorunu da vardır. Kavramsal genişleme, bir terimin manasını kesinlik ve açıklıktan vazgeçme pahasına genelleştirme veya sulandırma eğilimini ifade etmektedir.¹³ Buna göre kavramsal genişleme, tecrübeye dayanan (empirik) gerçekliğin alanını belli bir kavram tarafından ifade edilecek, fakat insanların dinî tecrübelerinde yer almayacak şekilde genişletmeye karşılık gelmektedir. Alatas'ın argümanı ise şu şekilde işlemektedir. Alatas, "enumerative induction"a (yani sayım/sıralama yoluyla çıkarım/tümevarım/indüksiyon) dayanan bir din tanımı geliştirmiştir. Bu tümevarım, dinin dinî hayatın psikolojik, sosyal, felsefî vb. boyutlarından çıkarılmış niteliklerinin geniş kapsamlı dökümünü ifade etmektedir.¹⁴ Alatas, dinin din bilimcileri tarafından bu yolla belirlenmiş özelliklerini aşağıdaki şekilde sıralar:¹⁵

1. Tabiatüstü varlık veya varlıklara yönelik inanç.
2. Bu inanca karşılık gelen görünmez bir düzen veya boyut.
3. İnsanlar ile tabiatüstü varlık veya varlıklar arasında kurulan şahsî bir ilişki.
4. Tabiatüstü varlık veya varlıklar tarafından uygun veya gerekli görülen dinî törenler ve inançlar (öteki dünyaya iman, dua vb.).
5. İnsan hayatındaki kutsal ve profan ayrımı ve buna bağlı olarak fillerin ve nesnelerin ritüel veya ibadet yerleri tarzında ayrıştırılması.
6. Tabiatüstü alanın insan ölçiler vasıtasıyla insanlarla bağlantı kurmasına yönelik inanç.
7. İnsan hayatının tabiatüstü varlık veya varlıklar tarafından belirlenen hakikat fikrine uygun şekilde düzenlenmesi.

13 S. H. Alatas, "Problems of Defining Religion", *International Social Science Journal*, 29/2 (1977), s. 226.

14 Alatas, "Problems of Defining Religion", s. 215.

15 Alatas, "Problems of Defining Religion", s. 215-216.

8. Vahyedilmiş hakikatin insan çabasının sonucu olan hakikate üstün olduğuna yönelik inanç.
9. Dinin hem ferdî hem de toplumsal hayatı şekillendireceği bir inananlar topluluğunun oluşturulması.

Bunlar Alatas'ın, dinin daimî özellikleri diye adlandırdığı şeylerdir; bunların dinî hayatın ve dinî tecrübenin aslî ve evrensel niteliklerinden olmayan değişken özelliklerden ayırt edilmesi gerekmektedir.¹⁶ Alatas'ın dinin değişken özellikleri kaleminden verdiği örnekler, büyü veya belli bir milleti veya grubu temsil etme özelliğidir. Dini, özelliklerini sayma dışında fonksiyonuna atıfla da tanımlamak mümkündür: Grup bütünleşmesi ve ferdî hayat veya doğru-yanlış, iyi-kötü algılarına göre fiillerin ayrıştırılması gibi.¹⁷ Alatas daha sonra dinin özelliklerinin ve fonksiyonunun tek bir kavram içine sıkıştırılabileceğine işaret eder:

Dinin özellikleri ve fonksiyonu, en az kavramı ihtiva edecek şekilde tek bir cümleyle ifade edilmek istenseydi mana kavramının baskın geldiği görülürdü. Gerçek anlamda dindar bir kimseyi içten bağlılığa sevk eden şey ne korku, bu dünyada veya öldükten sonra güvende olma beklentisi, ne mükâfat arzusu ne de sırf bir alışkanlıktır. Bu şey, hayatın belli bir manaya, ama sadece kendi imanı tarafından sağlanan tek bir manaya sahip olduğu hissidir. Zahirde görünen dinî davranış biçiminden ne tür psikolojik hâller sâdır olursa olsun, altında yatan şey, daima bu derin mana hissidir.¹⁸

Tecrübe dünyasında ve tarih boyunca var olduğu şekliyle dinler, yukarıda verilen din tanımına uygun düşmektedir. Zira bu tanım dinin fenomenlerinden hareketle oluşturulan “enumerative induction”un bir sonucudur. Kavram oluşturma metodolojisine göre genel din kavramının neşet ettiği şey:

onun tümevarımsal temeli, dinin belli durumlarına ait bütün fenomenler[dir]. Fikirler, zahirî davranış, psikolojik süreçler ve her bir dinde bunlara atfedilen önem sıralamasından oluşan ortak nitelikler de bu fenomenlerin arasından seçilmektedir. Bu seçim genel kavramımızın sabitesini belirlemektedir. Fakat seçime başlamadan önce genel kavramın nasıl bir şey olması gerektiği konusunda bir fikre sahip olmamız gerekmektedir. Buna karşılık genel kavram da belli durumlar tarafından devamlı olarak değişime maruz kalmakta; dolaşısıyla dinamik bir kavram olmaktan kurtulamamaktadır. Bu kavram daima aşağıdan beslenmektedir. Şayet belli durumlar esasları bakımından belli bir süre boyunca aynı kalabilirlerse, mevcut durumlara uygulanabilir, nispeten sabit bir genel kavram ortaya çıkmaktadır. Böyle bir din kavramı mevcuttur ve bilinen bütün durumlara uygulanması da mümkündür. Burada bu kavram tarihî konsensüsle dinî olarak tanımlanan ve gayr-i dinî olarak tanımlanmış

16 Alatas, “Problems of Defining Religion”, s. 216.

17 Alatas, “Problems of Defining Religion”, s. 217.

18 Alatas, “Problems of Defining Religion”, s. 218.

türden farklı olan fenomenleri tanımlamak için kullanılmaktadır.¹⁹

Enumerative induction'daki kavram oluşturma mantığının işleyişi dairesel değildir. Yani önce empirik dinlerin ne olduğuna karar verilip sonra da bunlardan genel din kavramının özellikleri çıkartılıyor değildir. Bilakis bu özellikler herhangi bir dinden çıkartılabilir ve daha sonra religion şeklinde tanımlanan diğer inanç sistemlerinde de mevcut olduğu tespit edilebilir özelliklerdir.

Fakat Alatas, religion teriminin hatalı biçimde "Hitler'in Naziciliği ve Amerikan Beysbolu" gibi fenomenleri de kapsayacak şekilde genişletilmiş olduğuna işaret eder. Bu noktada Erich Fromm'un din fikrini tartışma konusu yapar ki bu: **a)** birtakım teist veya ateist doktrinleri, **b)** (insanî, otoriter vb.) bir tavrı, **c)** sevgi, mazoşizm, sadizm ve güvensizlik gibi psikolojik eğilimlerin bir neticesini ve **d)** Tanrı tapınması veya temizlik kültü gibi nevrotik hâl alan şahsî saplantıyı içermektedir.²⁰ Bu durum, dinî fenomenlerin dinî olmayan fenomenlerden nasıl ayırt edileceği sorusunu gündeme getirmektedir.²¹ Fromm tarafından yukarıda sayılan özellikler din tanımının bir parçası olarak alındığında, dinleri doğal hayat biçimlerinden ayırt etmek imkânsızlaşmaktadır.²²

Bu tarz gevşek bir din kavramı, Alatas'ın, Huizinga'ya ait "inflatie der termen" şeklindeki Felemenkçe tabirden esinlenerek "kavramsal genişleme" diye adlandırdığı şeyin sonucudur. Huizinga bu tabir için manasını kaybedecek kadar genişleyen "Rönesans" terimini örnek verir.²³ Bu kavramsal genişleme için gerekli olan şey, çoklu indirgemeciliktir. Alatas iki çeşit indirgemecilik bulunduğuna dikkat çeker. Bunlardan biri bir fenomeni tek bir sebebe göre, diğeri ise birçok sebebe göre açıklamakta ve bu ikincisi çoklu indirgemecilik diye adlandırılmaktadır.²⁴ Din kavramı söz konusu olduğunda ortaya çıkan durum, din kavramının dinî olmayanın niteliklerine çoklu biçimde indirgenmesidir. Buna bir örnek, "içgüdüsel Tanrı arayışı" fikrinin yerini, çevreye yönelik anlam arayışı ve maddileştirilmiş bir sembol yaratma fikrinin almasıdır. Bu ise Tanrı'nın bir sembol olarak değil de bir gerçeklik olarak görüldüğü fenomenolojik din anlayışına ters bir durumdur.²⁵ Bu tarz bir indirgemeciliğin sonucu ise din kavramının diğer özellikleri dışarıda bırakılacak şekilde sadece belli özelliklere indirgenmesidir. Diğer özelliklerin

19 Alatas, "Problems of Defining Religion", s. 221-222.

20 Alatas, "Problems of Defining Religion", s. 222.

21 Alatas, "Problems of Defining Religion", s. 219.

22 Alatas, "Problems of Defining Religion", s. 222.

23 Alatas, "Problems of Defining Religion", s. 226.

24 Alatas, "Problems of Defining Religion", s. 229.

25 Alatas, "Problems of Defining Religion", s. 230.

dışarıda bırakılması din kavramını o denli genelleştirir ki çoğunlukla din olarak anlaşılan şey ile dinî olmayan şey arasındaki fark ortadan kalkar. Din kavramının kavramsal genişlemeye uğramasının sebebi, seküler hümanizmin dine karşı baş kaldırması ve tabiatüstü olandan, duadan, kutsaldan ve ölüm sonrası hayattan vazgeçmesidir. Bu sebeple dinî fenomenin ayrı bir fenomen şeklinde oluşturulmasına yönelik ciddi bir muhalefet söz konusudur.²⁶

Religion'ın Dışlayıcı Tanımlaması

Kavramsal genişlemenin zıddı ise kavramsal daralmadır. Bu durum, kavram “uygun muhtemel muhtevayı olabildiği kadar dışlayacak şekilde alan bakımından küçüldüğü” zaman ortaya çıkar. Kavramsal daralma genellikle indirgemeciliğin bir neticesidir.²⁷

Bu noktada William Herbrechtsmeier S. H. Alatas'ın kendisini kavramsal daralma yapmakla suçlayabilir. Zira Alatas din tanımının içerisine merkezî bir özellik olarak tabiatüstü varlık veya varlıklara yönelik inancı koymaktadır. Buna karşılık Herbrechtsmeier Budizm'in tabiatüstü varlıklara yönelik inançtan büyük ölçüde yoksun olduğunu, fakat mabet, ritüel uygulamalar, kutsal metin, hac yerleri, azizlere saygı ve rahip-keşiş gibi dine ait diğer özelliklere sahip bulunduğunu iddia etmektedir.²⁸ Ona göre Theravada öğretisinin insanüstü bir Buda figüründen kaynaklandığı iddiası Budizm'e yönelik bir çarpıtmadır. Zira buradaki öğretiyi (dharma) meşru kılan şey, Buda'nın insanüstü olması değil, aşkın olmasıdır ki bu, onun aşkın ruhunun Budist öğretilerde, yani dharma'da bulunduğunu ifade etmektedir.²⁹ Herbrechtsmeier Batılı bilim adamlarının, üzerinde çalıştıkları toplumların tecrübe ve anlayışlarına uymadığı hâlde, kendi din görüşlerini Batılı olmayan bağlamlara taşıdıklarını, bunun da Batı dışındaki çeşitli “emic” (kültürel farklılığı yansıtan) dinî fenomenlerin empatiye dayanan ve tahrif edilmemiş tarzda anlaşılmasına izin vermeyecek şekilde “etic” (kültürel farklılığa duyarsız) din kavramıyla sonuçlandığını iddia eder. Bunun bir örneği Batılı yaklaşımın din olgusunu tabiatüstü varlıklara tapınmayla ilişkilendirmesidir.³⁰

Alatas, emic din kavramının Budist anlayışlara hatalı biçimde atfedildiği suçlamasına karşılık, Buda'nın kendisinin tabiatüstü bir varlıktan bahsetmediği

26 Alatas, “Problems of Defining Religion”, s. 231-232.

27 Alatas, “Problems of Defining Religion”, s. 227, 229.

28 William Herbrechtsmeier, “Buddhism and the Definition of Religion: One More Time”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 32/1 (1993), s. 7.

29 Herbrechtsmeier, “Buddhism and the Definition of Religion”, s. 11.

30 Herbrechtsmeier, “Buddhism and the Definition of Religion”, s. 1.

hususunun doğruluğuna rağmen, Asya'daki milyonlarca Budist'in tabiatüstü varlıklara inandığını pekâlâ iddia edebilir. Esasen Alatas, kendisiyle din kavramına ulaşılan enumerative induction'ın temelini empirik gerçeklik olduğunu göstermek için Budizm örneğini kullanmaktadır. Budizm örneğinde asıl önemli olan, bazı agnostik Budistlerin ve Batılı bilim adamlarının Budizm'de tabiatüstü varlıkların olup olmadığı konusunda ne söyledikleri değil, bilakis Asya'daki milyonlarca Budist'in gerçekten de Alatas tarafından ileri sürülen din tanımına³¹ uygun şekilde Budizm'i anlayıp anlamadıkları ve uygulayıp uygulamadıklarıdır.

Dinin kapsayıcı ve dışlayıcı tanımlamaları üzerine yukarıda yapılan tartışmadan çıkan sonuç, kavramsal genişleme ve daralmanın, din olgusuna yönelik Batılı fikirlerin ve tecrübelerin Batı dışındaki dinî fenomenlere yukarıdan empozesinin kısmî birer sonucu olduğu düşüncesidir. Amacımız açısından oldukça ilginç ve dikkat çekilmesi gereken bir husus ise diğer "dinler"e yönelik bu tarz, bir empozeden kaynaklanan kurgulamaların mahiyetidir. Hem --religion'la ilgili kavramsal genişleme örneğinde olduğu gibi-- din kavramının hem de --Herbrechtsmeier tarafından iddia edildiği üzere, Budizm'in teist bir din olarak nitelendirilmesinde olduğu gibi-- belli bir dinin tanımlanmasının ne şekilde Batılı anlayışların sonucu olabileceğini yukarıda gördük. Bu durum, büyük önem arz eden --genel anlamıyla "din"e ya da belli dinlere yönelik-- bu tarz Batılı kurguların mahiyeti sorusunu gündeme getirmektedir. Makalenin geri kalan bölümlerinde bu soru ele alınacaktır.

Religion'ın Entelektüel Açından Hıristiyanlaştırılması

Bu konudaki dayanağımız Joachim Matthes'in, daha önce atıf yaptığımız, "Religion in the Social Sciences" başlıklı yazısıdır. Religion terimi bütün inançları ifade etmesine rağmen, Avrupalı bilim adamları din üzerine eleştirel tarzda yazdıklarında, kastettikleri şey ya Protestanlık (dinin afyon olduğu fikri) ya da inananların (yani Protestanların) dinine karşılık kurumsallaşmış dindir (yani Katoliklik). Bu durum, religion teriminin Hıristiyanlık dışındaki inançlara uygulanması noktasında da geçerlidir. Burada, diğer dinler adına sorunlu kurgulamalara yol açacak şekilde Hıristiyanlık'la kapalı veya açık mukayese söz konusudur. Bu hususu anlamak için mukayese mantığına dikkat etmek gerekmektedir.

Mukayese mantığı, birbiriyle mukayese edilen iki şeyin, soyutlamanın daha yüksek bir seviyesinde bulunan üçüncü bir birimin (Latince adlandırmayla tertium comparationis) altına yerleştirilmesinden ibarettir.³² Mesela elmaların ve armutların meyve kategorisi altına yerleştirilmesinde olduğu gibi. Asıl sorun da

31 Alatas, "Problems of Defining Religion", s. 222.

32 Matthes, "Religion in the Social Sciences", s. 96.

tam bu noktada, yani bu üçüncü terimin nitelikleri yeterince genel ve kapsayıcı olmadığına, bilakis büyük ölçüde mukayese edilen iki birimden birine dayandığında ortaya çıkmaktadır.

Hıristiyanlık ile İslâm mukayese edildiğinde, bunların ikisi de üçüncü bir terim olan religion'ın altına yerleştirilmektedir. Fakat buradaki sorun, her şeyden önce, religion denilen şeyin niteliklerinin Hıristiyanlığa dayanıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Buna göre genel bir bilimsel kavram olması beklenen religion terimi kültürel manada Hıristiyanlık tarafından tanımlanmakta ve bundan dolayı İslâm'a genel religion kavramı ekseninde Hıristiyanlık'la mukayese edilerek değil, doğrudan Hıristiyanlık ekseninden bakılmaktadır.

Diğer dinlerin entelektüel ya da --Matthes'in deyimiyle-- "gizli" kültürel Hıristiyanlaştırmaya uğramasının³³ tehlikeli yanı da, Hıristiyanlığa ait niteliklerin bu yolla diğer dinlere yamıyor olmasıdır. Zira, yukarıda işaret edildiği üzere, burada dinin mukayeseli boyutu tek taraflı olarak Hıristiyanlığa dayandırılmaktadır. Bunun sonucu ise anlamın tahrife uğraması ya da kaybolmasıdır. Bu, S. H. Alatas'ın kavramsal daralma dediği şeydir; yani kavramın ifade ettiği empirik gerçekliğin sahasını daraltarak uygulama alanının küçültülmesi hadisesi. Dolayısıyla söz konusu kavram belli gerçekliklere uygulandığında gerçeklik kaybı oluşmaktadır.³⁴ Entelektüel Hıristiyanlaştırmadaki tek fark, burada daralmanın açık olmayışı, yani uygulama alanı daralan kavramın bu şekilde tanımlanmasıdır. Esasında varsayılan şey religion'ın, geçmişte din kabul edilmeyen veya putperestlik olarak görülen vakaları da kapsayacak kadar evrensel bir biçimde tanımlandığıdır. Fakat Hıristiyan unsurlar bu kavramın --telaffuz edilmese de-- hâkim özellikleri olmaya devam ettiğinden veya kapıdan kovulsa da bacadan geri sokulduğundan religion'ın tanımı dışlayıcı olma özelliğini korumaktadır.

Religion'ın entelektüel Hıristiyanlaştırmaya uğradığı düşüncesi, bu durumun sadece bir örnek oluşturduğu çok daha geniş bir kurgulama fikrini öngörmektedir. Bu geniş kurgulama fikri, Edward Said'in oryantalizm eleştirisine dayanmaktadır. Said, oryantalizmi sadece akademik bir alan veya disiplin olarak değil "Avrupa'ya eklenmiş teorik bir sahne" olarak tanımlar. Buna göre oryantalistler, tıpkı bir oyun yazarının bir oyunu kurgulaması gibi Doğu'ya ait imajları kurgulamışlardır; ama bunu tarihin ve kendi toplumlarının kültürel ikliminin etkisini kötüye kullanarak yapmışlardır.³⁵ Bu sebeple oryantalizm, Doğu üzerine ortaya konan gerçek bir tezden ziyade, Batı'nın Doğu hakkındaki bilgisini temsil etmektedir.³⁶

33 Matthes, "Religion in the Social Sciences", s. 98.

34 Alatas, "Problems of Defining Religion", s. 229.

35 Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979), s. 63.

36 Said, *Orientalism*, s. 6, 63.

Said, erken veya modernite öncesi oryantalizm ile modern oryantalizm şeklinde bir ayrım yapar. Avinyon, Bolonya, Oxford, Paris ve Salamanka üniversitelerinde Arapça, Grekçe, İbranice ve Süryanice kürsülerinin kurulmasının bir sonucu olarak resmen 1312'de ortaya çıkan modernite öncesi oryantalizm; Ariosto, Milton, Marlowe, Tasso, Shakespeare ve Cervantes gibi, hepsi de Doğu imajının keskinleşmesine katkıda bulunan önde gelen Avrupalı yazarlar tarafından telaffuz edilmiş ve geliştirilmiştir.³⁷ Richard Southern tarafından vurgulandığı üzere, bu erken oryantalizmin özelliği, Doğu'dan basit manada bîhaber olmanın ötesinde, Doğu hakkında karmaşık bir cehaletle mâlul oluşudur.³⁸ Bu anlamda Doğu'nun imajı sadece gerçeklikten uzak değil, aynı zamanda karmaşıktır da. Doğu, Avrupa'ya düşman ama, aynı zamanda --Aşil'in kendi kaderleri hakkında bizzat Persler yerine Pers kraliçesini konuştuğunda olduğu gibi-- kendi adına konuşan güçlü Avrupa'nın aksine zayıf ve yenilmiş ve yine de daima bir tehdit unsuru olarak görülmüştür.³⁹ Said, erken oryantalizm hakkında ilginç bir tespitte bulunur: Doğu ile Batı arasındaki karşılaşmada Batı için Doğu ne tamamen yeni ne de bütünüyle bilindik bir şeydir. Bunun yerine "yeni orta kategori devreye sokulmuştur; yeni şeyleri, [yani] önceden bilinen bir şeyin versiyonları olarak ilk defa görülen şeyleri görmeye imkân sağlayan bir kategori".⁴⁰ Burada, en azından Orta Çağ'ın Avrupalıları adına yeni olan şey İslâm'dır. İslâm, bilindik olanın, yani Hıristiyanlığın batıl bir versiyonu kabul edilmek suretiyle idare edilme yoluna gidilmiştir.⁴¹ Burada Said'in bahsettiği şey şiir, akademik reddiyeler ve hurafeler yoluyla gelişip yayılan, Hıristiyan Avrupa'ya ait İslâm algısıdır.⁴²

Bu makale yazarının ilgilendiği şeyse bu tip Hıristiyan veya Batılı İslâm algılarından ziyade, İslâm'ın veya diğer "dinler"in entelektüel Hıristiyanlaştırmaya maruz kalması, yani Hıristiyan kavram ve kategorilerin diğer inanç sistemlerine uygulanmasının bir sonucu olarak bu inanç sistemlerine Hıristiyanvâri özelliklerin atfedilmesidir. Bu, diğer dinlere yönelik Batılı algısının özel bir örneği olarak da görülebilir. Esasen Said, Avrupalı Hıristiyan düşünürler üzerinde etkili olan zorlama mukayeseye atıfta bulunarak bu sorunu tartışmaya açmaktadır. Said'e göre söz konusu düşünürler, "Mesih Hıristiyanlık için ne ise Muhammed'in de İslâm için o olduğunu" sandılar.⁴³ Söz konusu zorlama mukayese sonucunda, erken oryantalizmde Avrupalılar İslâm'dan İslâm olarak değil de Muhammedîlik

37 Said, *Orientalism*, s. 63.

38 Bk. Said, *Orientalism*, s. 55.

39 Said, *Orientalism*, s. 57.

40 Said, *Orientalism*, s. 58-59.

41 Said, *Orientalism*, s. 59.

42 Said, *Orientalism*, s. 61.

43 Said, *Orientalism*, s. 60.

(Mohammedanism) olarak bahsettiler. Norman Daniel tarafından işaret edildiği üzere, İsa ile Muhammed bu şekilde yan yana konulduğunda, “hakikat” ikincisinin bir taklit, bir sahtekâr olduğunu söylemek durumundadır.⁴⁴ İslâm’ı bu tarzda gözlemleyen ilk kişi ise Yuhanna ed-Dimaşki’dir (St. John of Damascus). Avrupalılar İslâm’ı, kendini hakiki dinmiş gibi göstererek insanları kandırmakla suçladılar. Bu şekilde İslâm bir Hıristiyan sapması olduğu gerekçesiyle kolaylıkla reddedilebilirdi. İşte bu, İslâm’ın entelektüel Hıristiyanlaştırmaya maruz bırakılmasıydı. Çünkü bu şekilde İslâm’a kendi açısından, kendini nasıl gördüğünden hareketle bakılmakta, bilakis Kilise tarafından reddedilmesi gereken herhangi bir Hıristiyan sapması olarak görülmektedir. Buna göre İslâm önce Hıristiyanlaştırılmakta, sonra da sahte Hıristiyanlık olduğu gerekçesiyle reddedilmektedir.

Modern oryantalizmin ortaya çıkış dönemi ise XVIII. yüzyıl sonları ile XIX. yüzyıl başlarına rastlar. Bu dönemde Doğu’nun bilimsel manada çalışılmasına yönelik artan bir vurgu söz konusudur. Bu vurgu kısmen, yeni keşfedilen Arapça, Sanskritçe ve Pehleviçe metinlerin tercüme edilmesiyle, kısmen de Doğu ile Batı arasında Mısır’ın 1798’de Napolyon tarafından işgal edilmesinde tebarüz eden yeni tarz bir ilişkinin farkına varılmasıyla alakalıdır.⁴⁵ Modern oryantalizm, bir düşünce biçimi olarak üzerine bina edildiği özellikleri ve Batı ile Doğu arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrımı korumuştur. Bu ayrım, Avrupalı bilim adamlarının ve aynı şekilde sıradan Avrupalı halkın toplumsal bilincinin önemli bir bölümünü oluşturmakta ve Doğu’nun üzerinde hâkimiyet ve otorite kurulmasını ve yeniden yapılandırılmasını sağlamaktadır.⁴⁶ Bu durum, Avrupalıların Doğu hakkında yalnızca okuyup, yazıp, konuşmadıkları, aynı zamanda Doğu’yu yönettikleri gerçeğinden bağımsız değildir. Diğer bir ifadeyle Doğu kendi kendini temsil edemezdi, Batı’nın onun adına konuşması lazımdı;⁴⁷ çünkü Doğulular irrasyonel, geri kalmış ve medenileşmemişlerdi. Daha akademik ve bilimsel sayılabilecek araştırmayla ele verip “serbestçe dolaşan Doğu mitolojisi” de işte bu anlayışın sonucudur.⁴⁸

İslâm’ın entelektüel açıdan Hıristiyanlaştırılması, modern oryantalizmde de mevcuttur. Engels İslâm’dan sahte din diye bahsetmiştir.⁴⁹ Marx ve Engels tüm dinlerin kökenini yanılısamaya (illüzyon) dayandırmakla birlikte, yine de Hıristiyanlığı evrensel, İslâm’ı ise Doğulu bir din şeklinde anlamıştır.⁵⁰

44 Bk. Said, *Orientalism*, s. 60.

45 Said, *Orientalism*, s. 42-43.

46 Said, *Orientalism*, s. 2-3.

47 Said, *Orientalism*, s. 6.

48 Said, *Orientalism*, s. 53.

49 Bk. Alatas, “Problems of Defining Religion”, s. 234.

50 Karl Marx ve Frederick Engels, *On Religion* (Moscow: Progress Publishers, 1975), s. 178.

Hinduizm'in Entelektüel Açıdan Hıristiyanlaştırılması

Entelektüel Hıristiyanlaştırma sonucunda kaybolan gerçeklik, İslâm gibi diğer dinlerde oluşturulan tahrif nedir? Bu noktada Hinduizm örneğini ele almak yerinde olur. Wilfred Cantwell Smith'e göre "Hinduizm" denilen şey, bilhassa hatalı bir kavramsallaştırmadır; zira Hinduların dinî bakış açısına uygun bir anlayışla hiçbir şekilde bağdaşmamaktadır. (Hintli veya Hindistan'ın Müslüman olmayan yerlisi manasında) "Hindu" terimi bile klasik Hindulara yabancı bir terimdir; aynı şekilde bir kavram olarak "Hinduizm" de.⁵¹ Hindu teriminin kökeni, Hint-İran dilinde Sind (Grekçe Indus) nehrine verilen isim olarak antik döneme kadar gitmektedir.⁵² Hindu ve Hinduizm terimlerinin zamanla tasvirî ve coğrafi anlam kazanmaları bu kullanımdan kaynaklanmaktadır. Bîrûnî gibi Arapça yazan Müslüman âlimler, Hint alt kıtasını ve buraya ait hususları ifade etmek için "Hind" kelimesini kullanmışlardır; fakat burada yaşayan halktan veya buranın görünümünden bahsettiklerinde kendi anlayışlarıncâ Hindistan'ın yerli veya Müslüman olmayan topluluklarını kastetmişlerdir. Fars ve Urdu dillerinde coğrafi bir terim olarak Hind'e karşılık gelen kelime ise "Hindustan"dır. "Hindustani" Hindistan'ın yerlisi olan ve Müslüman olmayan herhangi bir şeyi ifade etmektedir.⁵³ İngilizce Hindu kelimesi de muhtemelen Farsça'dan gelmektedir. Joseph T. O'Connell tarafından işaret edildiği üzere, Hindu kelimesi --muhtemelen Müslümanların tesiriyle-- XVI. yüzyıla ait *Gaudiya Vaisnava* metinlerinde yer almıştır.⁵⁴ Buradaki kullanım modernite öncesi Araplara ve İranlılara ait Müslüman metinlerindeki kullanıma da uygundur. "Hindu Evlilik Akdi"nde açıkça görüldüğü üzere, söz konusu Hinduizm tanımlaması modern dönemde de mevcuttur. Buna göre, söz konusu akit metninde Hindu, başka özelliklerinin yanı sıra, "din bakımından Müslüman, Hıristiyan, Parsi veya Yahudi olmayan..." şeklinde tanımlanmaktadır.⁵⁵

Din bağlamında "Hindu" ve "Hinduizm" kelimeleri ve bunun tek bir din anlamında kullanımı büyük ölçüde modern dönemin ürünüdür. XVIII. yüzyılda bu kelime N. B. Halhed, William Jones ve Max Müller gibi Avrupalı oryantalistler tarafından Ari, Brahman veya Veda temelli yüksek kültürü ve dini ifade etmek için kullanılmaya başlandı. Bu kullanım Ramohun Roy, Gandhi ve Nehru gibi ilk Hint milliyetçileri tarafından da benimsendi. Bu "yeni" din, Vedik sosyo-politik

51 Bk. Robert Eric Frykenberg, "The Emergence of Modern 'Hinduism' as a Concept and as an Institution: A Reappraisal with Special Reference to South India", *Hinduism Reconsidered*, ed. G. D. Sontheimer and H. Kulke (New Delhi: Manohar, 1989), s. 102, dn. 3.

52 Frykenberg, "Emergence of Modern 'Hinduism'", s. 83.

53 Frykenberg, "Emergence of Modern 'Hinduism'", s. 84.

54 Bk. Frykenberg, "Emergence of Modern 'Hinduism'", s. 84.

55 J. D. M. Derret, *Introduction to Modern Hindu Law* (Oxford: Oxford University Press, 1963), s. 18-19.

sistemin (Varnāśramadharmā) ihtiva ettiği ontoloji ve epistemoloji üzerine kurulmuş ve tüm kâinatı kuşatmıştı; ayrıca vizyonunun bir parçası olarak katmanlı bir sosyal yapıyı öngörmüştü.⁵⁶

Hint inanç sistemlerinin entelektüel açıdan Hıristiyanlaştırılması söz konusu olduğunda, tüm bu gelişmeler açısından önemli olan husus **a)** (Müslümanlar, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Parsiler dışındaki) Hint alt kıtası yerlilerine ait inanç sistemlerinin din kapsamında görülmeye başlanması, **b)** bu inanç sistemlerinin tek bir dini oluşturduğunun ve **c)** Vedalar'a (Catur-Veda) dayanan bir Brahmanî doktrinler sistemi üzerine kurulduğunun kabul edilmesidir.⁵⁷ Hıristiyanlığa ait niteliklerin Hint inançlarına yamanması bu şekilde gerçekleşmiştir.⁵⁸ Yeni vaftiz olup adı konulan Hinduizm, zamanla "düşük" geleneği veya günümüzde adlandırıldığı şekliyle "popüler", "mabet", "bhakti", "köy" veya "kabile" Hinduizm'ini de içine almıştır.

Adına ister Hinduizm ister başka bir şey densin, kökeni Vedalar'a kadar giden ve Hindistan'daki Müslüman, Yahudi, Hıristiyan ve Parsi olmayan nüfusun inançlarını ifade eden tek bir kuşatıcı din (veya dharma) diye bir şey var olmadığından, Hinduizm olgusu yerli düşünce ve tecrübeye tamamen zıt bir kurguya karşılık gelmektedir. Bu şekilde ortaya konan şey esasen bir somutlaştırma sürecidir; yani bir tür ideal "Hindu" dininin kurgulanması ve bunun gerçek Hint toplumunu yansıttığının varsayılmasıdır. G. P. Deshpande tarafından ileri sürüldüğü üzere bu, "uzun yıllar içerisinde hakiki kimlik olarak benimsenmiş olan taklit kimlik durumu"dur.⁵⁹

R.E. Frykenberg, XIX. yüzyılda başlayan bu sürecin pratikte nasıl gerçekleştiğini Güney Hint örneğinden hareketle şu şekilde izah eder:

[Modern Hinduizm] Güney Hindistan'da doğan ve büyük ölçüde, Brahmanlaşmış diğer gruplarca desteklenen yüksek ve etkili Brahman grupları tarafından tanımlanan, idare edilen ve pratik ihtiyaçlardan dolayı zamanla dinamik yeni bir din hâline gelecek şekilde temel unsurları düzenlenen, birleşik ve organize ve de "sendikalaşmış" bir din biçimi[dir]. Dahası, bu somutlaştırma süreci, Brahmanlar tarafından yapılan bu tanımlama ve unsurların düzenlenmesi, bilinçli veya değil, bu ülkeyi yönetenlerin iş birliğiyle gerçekleşmiştir.⁶⁰

56 Frykenberg, "Emergence of Modern 'Hinduism'", s. 85-86.

57 Frykenberg, "Emergence of Modern 'Hinduism'", s. 86.

58 Frykenberg, "Emergence of Modern 'Hinduism'", s. 87.

59 Frykenberg, "Emergence of Modern 'Hinduism'", s. 101'den iktibas.

60 Frykenberg, "Emergence of Modern 'Hinduism'", s. 89.

Bu işlem, bilginin merkezileştirilme, aklileştirilme ve bürokratikleştirilme süreciyle sağlanmış⁶¹ ki bunun da iki temeli vardı. Bu temellerden biri, yerel memurlarla yöneticiler arasındaki iletişimdi. Kültürel olayların desteklenmesi ile mabetlere ve bunların idaresine yönelik hareket tarzı bu gruba ait örneklerdendir. Söz konusu hareket tarzı, sömürgeci bilim adamları ve yöneticiler ile yerel elitin zihinlerinde oluşmaya başlamış bir kavramın somutlaştırılmasına yarayan (tarihî, arkeolojik ve bedii) bilginin toplanması ve korunmasını kapsıyordu.⁶² Diğer temel ise kendi beklentileri doğrultusunda yapısal değişiklikler yapmayı amaçlayan veya Hıristiyan misyonerliğine karşı savaşıyan lobi ve baskı grupları tarzındaki gayr-i resmî hareketlere karşılık gelmekteydi.⁶³

Hinduizm kavramının, bahsi geçen tarihî oluşumunu hesaba katmaksızın, tamamen resmî tanımını benimsemenin tehlikeleri Arvind Sharma'nın ilgili makalesinde ortaya konmaktadır. Sharma, somutlaştırılmış "Hinduizm" kategorisini ele alıp bunun, kavramın ifade ettiği düşünülen farklı inanç ve uygulamalar ile mevcut tanımlar yoluyla elde edilmesi zor olan aykırı değerler ve istisnalar açısından sorun oluşunu tartışmaktadır.⁶⁴ Bu, kesinlikle sorunun bir bölümüne karşılık gelmekle birlikte, kavramın oluşumunu sağlayan sosyal ve siyasi faktörlerin yanı sıra, tarihî gelişimini göz önünde bulundurmadan Hinduizm'in tanımlanması noktasında fazla bir şey yapılamayacağı açıktır. Dolayısıyla Sharma'nın yaklaşımı, makalesinde ifade edilenin aksine, fazla sosyolojik durmamaktadır.

Önceki bölümde, religion'ın entelektüel açıdan Hıristiyanlaştırılmasının dışlayıcı bir din tanımlamasının özel bir örneği olduğunu ileri sürmüştük. Buna göre tanımlamadaki dışlayıcılık unsuru --tarihî süreç itibariyle-- kavrama farkında olmadan sokulmuştur. Bunun sonucu ise din kavramına en başından sokulan unsurlarla belirlenen belli bir din kurgulamasıdır. Dolayısıyla burada öne sürülen şey, İslâm ve Hinduizm algılarına sokulan unsurların Hıristiyanlık'tan kaynaklandığıdır.

Halbuki gerçek anlamda evrensel bir din kavramının tek tek dinlere uygulanması, bu dinler adına böyle bir kurgulamayla sonuçlanmayacaktır. Zira evrensel din kavramını oluşturan unsurlar --tanımı gereği-- bütün dinlerden kaynaklanır ve değişen önemde de olsa hepsine uygulanabilir. Bundan dolayı da bizatihi din kavramıyla belli bir dine başka bir dinin özelliklerini yamamanın anlaşıl-maması anlamında nötrdür. Evrensel din kavramının söz konusu nötrlüğü din

61 Frykenberg, "Emergence of Modern 'Hinduism'", s. 89.

62 Frykenberg, "Emergence of Modern 'Hinduism'", s. 89, 91, 92, 94

63 Frykenberg, "Emergence of Modern 'Hinduism'", s. 95-96.

64 Arvind Sharma, "What is Hinduism: A Sociological Approach", *Social Compass*, 33/2-3 (1986), s. 177-183.

çalışmasındaki tüm ilgili kavramlar için de geçerlidir. Diğer bir ifadeyle, evrensel bir din kavramı, dinin tanımlanması ve analitik tarzda ele alınmasında kullanılan tüm diğer kavramlar için de nötrlüğü gerektirir. Aynı şekilde, bunun tam tersi durumda, evrensel olmayan, mesela dışlayıcı bir din kavramı, din çalışmasında kullanılan tüm diğer kavramları evrensel dışı kılacaktır.

Buna göre, kullanılan din kavramı evrensel olduğu sürece bir dine ait kavramların başka bir din hakkında konuşurken kullanılması kendinde bir sorun oluşturmamaktadır; asıl sorun din kavramı evrensel olmadığında ortaya çıkmaktadır. Mesela din sosyolojisinde “sect” (mezhep) ve “denomination” (cemaat) gibi kavramlar başka bir kavramdan yani kiliseden (church) hareketle tanımlanmış kavramlardır. Dinî bir kurum olarak kilise fikri diğer dinlerde mevcut olmadığından, denomination ve sect gibi kavramların diğer dinler için kullanımı, bu dinlerin entelektüel açıdan Hıristiyanlaştırılmasıyla sonuçlanmaktadır. İslâm söz konusu olduğunda, denomination ve sect kelimelerinin bu dinin Sünnî ve Şîî kollarına uygulanması mümkün değildir; çünkü bu kelimeler İslâm’da mevcut olmayan kilise mefhumuyla belli bir bağlantıya işaret etmektedir. Dolayısıyla sorun, sect ve denomination gibi kelimelerin evrensel olmayışından kaynaklanmaktadır.

Fakat bu, bir dine ait kavramlar başka bir dine --onu entelektüel olarak kendine benzer biçimde kurgulamaksızın-- uygulanacak şekilde evrenselleştirilemez demek değildir. Bu noktada, Müslüman âlim Bîrûnî’nin Hint din(ler)ini anlama teşebbüsü üzerine yapılacak bir değerlendirme önemli olacaktır.

Bîrûnî’nin Hint Dinlerine Yönelik Kurgusu

Ebu’r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî (ö. 453/1061), önemli eseri *Tahkik mâ li’l-Hind*’de, Hintlilerin dinini, felsefesini, edebiyatını, coğrafyasını, bilimini, âdet ve hukukunu içine alacak şekilde, Hint medeniyetinin kapsamlı bir izahını ortaya koymayı amaçlamıştır.⁶⁵

Eserinin önsözünde Bîrûnî, gözleme karşılık duyuma dayalı haberle ilgili ilginç bir tespitte bulunur. Biz hep gözleme dayalı haberlerin gereğinden fazla güvenilir olduğunu düşünmüştüzdür. Bîrûnî de bu tespitte katılarak der ki: “Bakan insanın gözü, bakılan şeyi bulunduğu yer ve gerçekleştiği zamanda algılar; habere ise belli âfetler ilişmiştir.”⁶⁶ Bununla birlikte Bîrûnî, söz konusu âfetler olmasa haberin

65 Bu makalede hem *Tahkik mâ li’l-Hind*’in Arapça aslına (A.H.1377/A.D.1958 [A.D.c1030]) hem de Sachau’nun İngilizce çevirisi *Alberuni’s India*’ya (Delhi 1910) başvurulmuştur. Köşeli parantez içindeki rakamlar eserin yazıldığı yılı göstermektedir. Aksi belirtilmediği sürece tüm alıntılar Sachau’nun çevirisinden yapılmıştır.

66 *Alberuni’s India: An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about AD 1030*, çev. Edward C. Sachau (Delhi: Low Price Publications, 1910), s. 3.

gözleme üstün geleceğini belirtir. Bunun sebebi “Gözlemin konusu sadece mevcut anlık varlıkken, buna karşılık haberin şimdiki, geçmiş ve gelecek zamanları eşit olarak kuşatmasıdır. Böylelikle haber, bir anlamda, hem var olana hem de var olmayana raci olmaktadır.”⁶⁷ Bîrûnî'ye göre bu manada yazılı gelenek, duyuma dayalı bir haber türü ve de en güveniliridir; bununla birlikte bir olayla ilgili bir haber akla veya fizik kurallarına ters düşmediğinde, bu haberin doğru veya yanlış oluşu “çeşitli milletler arasındaki farklı menfaat ve her türlü husumet ve düşmanlığın etkisi altında olmaları sebebiyle, haberi getirenlerin karakterine” bağlı olmaktadır.⁶⁸ Her çeşit yalan ve çarpıtma haber konusunda okuyucuyu uyararak Bîrûnî, Mu'tezile mezhebinin muhaliflerini örnek olarak gösterir. Bîrûnî, Ebû Sehl Abdülmün'im b. Ali b. Nûh et-Tiflîsî adlı bir âlimi ziyareti sırasında, söz konusu âlim Mu'tezile mezhebinin yanlış tanıttığından bahsetmiştir. Mu'tezile'ye göre Tanrı mutlak bilendir, bundan dolayı da (insanın bilgi sahibi olması anlamında) bilgiye sahip değildir. Buradan Mu'tezile'ye atıfla çıkarılan yanlış yorum ise Tanrı'nın cahil olduğudur!⁶⁹ Nitekim dönemin Müslüman âlimlerinin çalışmalarında Hint dinleriyle ilgili çarpıtılmış haberler bulunduğu gerekçesiyle Bîrûnî'yi Hint dinleri konusunda yazmaya cesaretlendiren de yine bu âlimdir.⁷⁰

Bîrûnî'nin Hinduizm kurgusunu yeniden inşa etmeye çalışırken, Edward C. Sachau'nun Arapça aslından yaptığı İngilizce çevirisinin yeterli olmayacağını belirtmek gerekir. Zira Sachau'nun XIX. yüzyıl sonlarında yaptığı bu çeviri, Hinduizm'in ne olduğu konusunda dönemin Avrupa'sına ait fikirleri Arapça terimlere yedirmektedir. Mesela, Bîrûnî kitabına yazdığı Arapça önsözde “Hint dinleri” (edyânü'l-Hind) şeklinde bir ifade kullanmaktadır.⁷¹ Fakat bu ifade Sachau tarafından, sanki Bîrûnî Hinduizm denilen tek bir dinden bahsediyormuş izlenimi verecek şekilde, “Hinduların inançları” (the doctrines of the Hindus) şeklinde çevrilmiştir.⁷² Halbuki bu, aşağıda göreceğimiz üzere, doğru bir ifade değildir.

Bîrûnî'nin Hint dinlerine yönelik kurgusunu yeniden inşa etmeye kitabının başlığından başlamak yerinde olur: *Kitâbü'l-Bîrûnî fî tahkiki mâ li'l-Hind min makûle makbûle fi'l-'akl ev merzûle*. Bu başlık şu şekilde tercüme edilebilir:

67 Alberuni's India, s. 3.

68 Alberuni's India, s. 3.

69 Alberuni's India, s. 5.

70 Alberuni's India, s. 6-7.

71 Ebû Reyhân Muhammad b. Ahmed el-Bîrûnî, *Kitâbü'l-Bîrûnî fî tahkiki mâ li'l-Hind min makûle makbûle fi'l-'akl ev merzûle*, haz. C. E. Sachau (Haydarâbâd: Matbaatü Meclisi Dâirâti'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1377/1958), s. 4.

72 Alberuni's India, s. 7. Esasında Sachau'nun tercümesiyle ilgili yapılacak herhangi bir çalışma, Bîrûnî'nin Hindistan'la ilgili çalışmasından çok, Hint dinlerinin entelektüel açıdan Hıristiyanlaştırılması üzerine yapılmış bir çalışma olacaktır.

“Hindistan’ı meydana getiren aklen kabul edilebilir veya edilemez şeylerin araştırılmaya dayalı kitabı”. Sachau tarafından da dikkat çekildiği üzere, Bîrûnî’nin yöntemi, Hint medeniyetini bizzat Hintliler tarafından anlaşıldığı şekliyle ortaya koyarken Hintlilerin kendilerini konuşurma üzerine kuruludur.⁷³ Bu doğrultuda Bîrûnî sıklıkla, ya bizzat okuduğu ya da kendisine aktarılan Sanskritçe metinlerden alıntılara yer vermektedir.⁷⁴

Tahkik mâ li'l-Hind’in ikinci bölümü Sachau tarafından “Hinduların Tanrı İnancı” (On the belief of the Hindus in God) şeklinde çevrilmiştir. Halbuki Arapça aslında yer alan başlık “Onların Yüce Allah Hakkındaki İnançları” şeklindedir. Dahası, “Hindu” kelimesi Arapça metinde yer almamaktadır. Metinde yer alan Arapça Hind kelimesi ise dinî çağrışıma sahip değildir. Hintlilerin inancıyla ilgili açıklama, onların Tanrı inancının açıklandığı ikinci bölümde başlamaktadır. Buradaki Tanrı’yla Bîrûnî Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar tarafından tapınılan Tanrı’yu kastetmektedir. Açıklama, Tanrı’nın mahiyeti, yani O’nun konuşması, bilgisi ve fiilleriyle ilgili açıklamayla başlamaktadır.⁷⁵ Daha sonra Bîrûnî, bu açıklamaların Hintli havas tabakasının Tanrı inancına yönelik olduğunu belirtmektedir. Burada Bîrûnî, Tanrı kavramı konusunda, yüksek gelenek ile avam tarafından benimsenen görüşler arasında bir ayırım yapmaktadır.⁷⁶

Bu açıklamalar ışığında ortaya çıkan şey, belli sayıda kitaba, yani *Patançali*, *Veda* ve *Gita*’ya dayanan monoteist bir din tasviridir. Veda Brahma’ya “gönderilmiştir” (enzelnâhu ‘alâ Brahma).⁷⁷ Hadiseye sosyolojik açıdan bakıldığında, yüksek geleneğe ait soyut metafizik fikirler ile avama ait lafızcı antropomorfik fikirler arasında böyle bir ayırım yapılması gereklidir.

Bu yüzden Bîrûnî, Brahma tapınması etrafında gelişen, günümüz itibariyle genellikle Hinduizm’in bir kolu veya mezhebi olarak görülen; fakat tarihî açıdan Vaişnavizm, Şivaizm ve Şaktizm gibi büyük Hint gelenekleri arasında sadece küçük bir geleneğe karşılık gelen, Veda ve Sanskritçe merkezli özel bir dinden bahsetmektedir.⁷⁸ Bîrûnî, Brahma etrafında gelişen bu geleneği bir dharma olarak görmektedir. Bu manada dharma, başka unsurların yanı sıra, toplumun “varna”

73 *Alberuni’s India*, s. 25; *Tahkik mâ li'l-Hind*, s. 19.

74 Bîrûnî’nin Sanskritçe bilgisiyle ilgili olarak bk. Suniti Kumar Chatterji, “Al-Bîrûnî and Sanskrit”, *Al-Bîrûnî Commemoration Volume A.H. 362-A.H. 1362* (Calcutta: Iran Society, 1951), s. 83-100; J. Gonda, “Remarks on Al-Bîrûnî’s Quotations from Sanskrit Texts”, *Al-Bîrûnî Commemoration Volume*, s. 111-118.

75 *Alberuni’s India*, s. 27-30; *Tahkik mâ li'l-Hind*, s. 20-22.

76 *Alberuni’s India*, s. 31-32; *Tahkik mâ li'l-Hind*, s. 23-24.

77 *Alberuni’s India*, s. 29; *Tahkik mâ li'l-Hind*, s. 21.

78 Klaus K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism* (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1989), s. 53.

denilen kastlara bölünmesi esasına dayalı sosyal sınıflandırma sistemi de dahil olmak üzere, bir sosyo-ahlâkî kanun ve yükümlülükler sistemini ifade etmektedir.⁷⁹ Bîrûnî dharma'yı "din" şeklinde tercüme ettiğine göre, bununla İslâm'daki "din" kavramının religion kavramıyla uyduğu kadarıyla, religion'ı anlıyor olmalıdır.⁸⁰ Esasında bu, Bîrûnî'nin tanıdığı tek Hint dinidir. Bîrûnî, Hindistan'da diğer dinlerin, yani İslâm, Yahudilik ve Hıristiyanlık dışındaki dinlerin varlığından haberdar olsa da Vaişnavizm, Şivaizm ve Şaktizm gibi diğer dharmaları (Sanskritçe ifadeyle "sampradiya") tanınamaktadır. Dahası, *Tahkik mâ li'l-Hind*'in tüm bölümleri incelendiğinde, "Hint dini" (dînu'l-Hind) tabiriyle Bîrûnî'nin, kendilerini bir ilâh veya bir ilâh grubunun inananları olarak gören bir cemaatin toplu bilinci gibi bir şeyi kastettiği ve bu bilincin teolojinin ötesinde bilginin, modern sosyoloji tarafından din kapsamında görülmeyen çeşitli kollarını içine aldığı anlaşılmaktadır. Bahsi geçen bilgi kolları teoloji, felsefe, edebiyat, metroloji, coğrafya, astronomi ve kronoloji ile davranış ve âdetler bilimini içermektedir.

Modern Din Bilimi Açısından Bîrûnî'nin Önemi

Bîrûnî'nin Hint dinleri üzerine yaptığı çalışmaların modern din bilimi açısından önemi dört temel sebebe dayanmaktadır. Bu sebeplerden ilki, Bîrûnî'nin mukayeseli din biliminin öncüsü olmasıdır. Çok yönlü bir bilim adamı olan Bîrûnî'nin deneyci bilim adamlığı yönü, *Kitâbü'l-Cemâhir* gibi müspet bilimlere üzerine kaleme aldığı eserlerinde açıkça görülmektedir. Fakat Bîrûnî, bu bilimlerde kullandığı yöntemlerin din çalışmaları için uygun olmadığını farkına varmış ve Hint üzerine yaptığı çalışmasında mukayeseli bir bakış açısını benimsemiştir. Mesela, Hint havasının soyut ve metafizik fikirleri ile sıradan halkın antropomorfik fikirleri arasında ayırım yaparken, benzer bir karşıtlığın Yunanlar, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasında da bulunduğu; diğer bir ifadeyle bu tip bir karşıtlığın tüm dinlerde görülen evrensel bir eğilim olduğuna işaret etmiştir.⁸¹

İkinci sebep, Bîrûnî'nin Hint üzerine yazdığı kitabın, objektifliğin gereğinin bilincinde olan bir sosyolojik çalışmanın ilk örneği olmasıdır. Bu manada Bîrûnî Hint toplumunun tarafsız bir gözlemcisi olarak hareket etmiştir. Bu durum, kitabın başlığından da anlaşılmaktadır: *Kitâbü'l-Bîrûnî fî tahkiki mâ li'l-Hind min makûle makbûle fi'l-akl ev merzûle*, yani "Hindistan'ı meydana getiren aklen kabul edilebilir veya edilemez şeylerin araştırmaya dayalı kitabı." Bîrûnî'nin buradaki yaklaşımı, mantiken geçerli olanı esas alarak değerlendirmelerde

79 Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, s. 46.

80 *Tahkik mâ li'l-Hind*, s. 30; *Alberuni's India*, s. 40.

81 *Alberuni's India*, s. 24, 111.

bulunmaktadır. Bîrûnî, Hint dinleri üzerine kendi dinî/İslâmî bakış açısından hareketle değer yargısında bulunmaktan kaçınma gereğinin bilincinde olarak Hint medeniyetini bizzat Hintliler tarafından anlaşıldığı şekliyle sunmaya çalışmıştır.⁸² Bu sebeple, daha önce vurgulandığı üzere, sıklıkla ya bizzat okuduğu ya da kendisine aktarılan orijinal Sanskritçe metinlerden alıntılar yapmıştır.

Üçüncü olarak Bîrûnî'nin Hint kitabı yöntemler açısından da önemlidir; zira modern anlamda sosyal istatistik, uygulamalı sosyal araştırma ve sayısal veri konusuna yönelik pek çok görüş içermektedir.⁸³ Bu görüşleri bilgi hataları, veri paylaşımı, bilginin sınırları ve istatistik gibi kategoriler altında değerlendirmek mümkündür. Bîrûnî, çalışmasında büyük ölçüde Sanskritçe kaynaklara dayandığından, bilgi hataları noktasında varsayımı ve tercümeden kaynaklanan sorunları asgariye indirmeye özen göstermiştir.⁸⁴ Ayrıca etnik milliyetçilikten kaynaklanan muhatabı memnun etme eğilimi, yalan, kendini doğru çıkarma, haberin sıhhati sorunu ve her türlü çarpıtmayı gündeme getirmiştir.⁸⁵ Bilgi paylaşımı noktasında, Hintlilerin, "Tabiatları gereği bildiklerini paylaşmaktan sakınıyor ve bırakın yabancıları, başka sınıftan olanlara bile bunları aktarmada cimrilik gösterir" olduklarını söyleyerek bilgiyi paylaşmaktan kaçınanları eleştirmiştir.⁸⁶ Yine bilginin sınırları konusunda bir dili bilme, müstensih hataları, metnin belli bir ölçüye göre yazılma âdeti ve dinî bağnazlık gibi bir dizi engele işaret etmiştir.⁸⁷ İstatistik tekniği hususunda da Bîrûnî, Boruch tarafından işaret edildiği üzere, modern bir kavram olan görelî frekans dağılımından haberdar olmasa da, seyrek görülen olayları tartıştığı yerlerde âdeta bu yöntemin tam gelişmemiş bir versiyonundan bahsetmiştir.⁸⁸

Bîrûnî'nin çalışmasının, haber kaynaklarının çoğunlukla yazılı metinlere dayanması bakımından dar çerçeveli olduğu tespiti doğru olmakla birlikte, sosyolojik açıdan ilginç olan husus Arapça "din" (çoğ. "edyan") kelimesine yönelik tanımlamadır. Gerçi bu terim modern anlamda "religion" şeklinde çevrildiğinde kompleks yapısı kaybolmaktadır. Bu durum ise Bîrûnî'nin Hint'le ilgili elde ettiği verilere İslâmî bir din anlayışı mı yüklediği, yoksa bu geniş din fikrini yazılı veya sözlü Hint kaynaklarından mı çıkardığı sorusunu gündeme getirmektedir.

82 *Alberuni's India*, s. 25; *Tahkik mâ li'l-Hind*, s. 19. Bîrûnî'nin yöntemiyle ilgili daha fazla bilgi için bk. A. Jeffery, "Al-Bîrûnî's Contribution to Comparative Religion", *Al-Bîrûnî Commemoration Volume*, s. 125-160.

83 Robert F. Boruch, "Ideas about Social Research, Evaluations and Statistics in Medieval Arabic Literature: Ibn Khaldun and al-Bîrûnî", *Evaluation Review*, 8/6 (1984), s. 823-842.

84 Boruch, "Ibn Khaldun and al-Bîrûnî", s. 826.

85 Boruch, "Ibn Khaldun and al-Bîrûnî", s. 828-30.

86 Boruch, "Ibn Khaldun and al-Bîrûnî", s. 836; alıntı için bk. *Alberuni's India*, s. 22.

87 Boruch, "Ibn Khaldun and al-Bîrûnî", s. 837.

88 Boruch, "Ibn Khaldun and al-Bîrûnî", s. 838.

Ne yazık ki bu, Bîrûnî veya Hinduizm uzmanları tarafından henüz tam olarak ele alınmış bir soru değildir.

Bîrûnî'nin din bilimi açısından önemine yönelik yukarıda işaret edilen noktayla bağlantılı dördüncü ve son husus ise Bîrûnî'nin, Latince "religio" kelimesinin sadece Hıristiyanlığa uygulandığı bir devirde, İslâm dışındaki dinlere de uyguladığı evrensel bir "din" fikrine sahip olmasıdır. Aynı zamanda Bîrûnî, Hint'le ilgili malzemeye İslâmî bir model veya İslâmî anlamlar yüklemek suretiyle Hint dinlerini entelektüel veya kültürel anlamda İslâmlaştırma yoluna da gitmemiştir. Bu noktada bazı yazarlar tarafından, Bîrûnî'nin Hint düşüncesini ele alırken Müslüman kategorilere yer verdiğine dikkat çekilmiştir. Bruce Lawrence tarafından işaret edildiği üzere, *Tahkik mâ li'l-Hind*'in teoloji ve felsefeyle ilgili giriş bölümleri, İslâm'ın Tanrı anlayışına dayanan bir seçki mantığını ve sistematığı çağrıştırmaktadır.⁸⁹ Fakat bu durum asla Müslüman kategorilerin empozisi şeklinde görülmemelidir. Daha önce belirtildiği üzere, Bîrûnî'nin kitabını tercüme eden Sachau'nun bizzat kendisi Bîrûnî'nin yönteminin, yazar olarak kendisi konuşmak yerine "Hintlilerin klasik kaynaklarından uzun alıntılar yapmak suretiyle, Hintlilerin kendilerini konuşturmak" olduğu tespitinde bulunmuştur.⁹⁰ Gerçi bu tespite rağmen ne yazık ki Sachau'nun kendisi Bîrûnî'nin Arapça metnini tercüme ederken her zaman Bîrûnî'yi konuşturmamış, kimi zaman metni modern Avrupa gözlükleriyle okumuştur.

Sonuç

Bu makalenin teorik çıkış noktası, Hinduizm ve İslâm gibi Hıristiyanlık dışı dinler söz konusu olduğunda din biliminin, Batı'da gelişmiş bir disiplin olması sebebiyle, belli sorunlar barındırmasıdır. Şüphesiz bütün inanç sistemleri, yüce varlık, tabiatüstü alan, insanın bu varlıkla ve alanla ilişkisi ve ölüm ötesi gibi konularla ilgili inançları ve uygulamaları kapsayan bir oluşumu şümulü biçimde ifade eden kendi kavramlarına sahiptir. Fakat modern din bilimi diğer dinlere ait bu kavramlara kendi kavramsallaştırma sürecinde genellikle itibar etmemiştir. Bunun bariz bir örneği bizatihi "din" (religion) kavramıdır. Hıristiyanlık'la bağlantılı din kavramı ve sair terimlerin diğer dinlerin araştırılmasında yaygın tarzda kullanılması, zorunlu olarak diğer dinî sistemlerin Hıristiyanlık tarafından kurgulandığı sorusunu gündeme getirmektedir. Zira tarih, sosyoloji, antropoloji ve din felsefesinde bu türden çoğu araştırmayı besleyen kavramlar Hıristiyanlık

89 Bruce B. Lawrence, "Al-Birûnî's Approach to the Comparative Study of Indian Culture", *Studies in Islam*, 11/1 (1978), s. 6.

90 *Alberuni's India*, s. xxiv.

kaynaklıdır. Dolayısıyla, din biliminde mevcut olan şu iki sorun göz önüne alındığında, alternatif bir inşa ihtiyacının önemi daha iyi ortaya çıkacaktır ki bu sorunlardan biri dinler arası, diğeri dinler-içi mukayeseyle alakalıdır. Dinler arası mukayese açısından ortaya konan soru karşılaştırmalı çalışmalarda kategorilerin kullanımıyla alakalıdır. Mesela İslâm, Hıristiyanlık ve Hinduizm karşılaştırıldığında, dinin kavramsallaştırılması nasıl ve neye göre olmalıdır? Dinler-içi mukayeselerde ise ilaveten kavramsal sorun devreye girmektedir. Mesela Sünnî ve Şîî şeklindeki İslâm içi bölünmelerden ne şekilde bahsedilmelidir? “Denomination” ve “sect” terimlerinin Sünnî ve Şîî İslâmı’na yönelik araştırmalar için kullanımı uygun mudur?

Geçmişte ilerlemeci, aydınlanmış ve rasyonel Batı ile geri kalmış ve irrasyonel Doğu karşıtlığına dayanan bir oryantalizm anlayışı hâkimdi. Günümüzde ise oryantalizm, sosyal bilimlerde ve insan bilimlerinde söz konusu karşıtlığı büyük ölçüde aşmış görünmektedir. Bununla birlikte, ötekinin kendine yönelik anlayışını marjinalleştirme ve hatta susturma şeklinde yeni bir biçim kazanmıştır. Bunun bariz örneği, yukarıda işaret edildiği üzere, din bilimi kapsamındaki disiplinlerde Hıristiyanlık dışındaki dinlerin kavramsal dilinin mevcut olmayışıdır.

Bu makalenin amacı, Hint dinlerinin araştırılmasına yönelik alternatif bir kavramsal çerçeve üzerine ön tartışma yapmaktır. Seçilen örnek Müslüman bir âlimin Hint dinlerine yönelik çalışmasına dayansa da, bu şekilde diğer dinleri İslâm perspektifinden inşa etme gibi bir amaç güdülmemiştir. Bilakis Bîrûnî örneğinin seçilme sebebi, onun büyük ölçüde Hint dinlerinin mensuplarının kendilerine yönelik anlayışlarını esas almış olmasıdır.

On the First and Second Proofs of the Eighteenth Discussion of *Tahāfut al-Falāsifa**

Edward Omar Moad**

On the First and Second Proofs of the Eighteenth Discussion of *Tahāfut al-Falāsifa*

In the 'first' and 'second' proofs of the eighteenth discussion of his *Tahāfut al-Falāsifa*, Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111) raises objections against Ibn Sina's arguments for the immateriality of the soul. Both proofs turn on the premise that a relation between a divisible (material) substratum and an indivisible object of cognition (the intelligible form) is impossible. Ghazali's objection, that this proposition is inconsistent with Ibn Sina's theory of perception, and the role therein of the *wahm* ('estimative faculty') is sound. However, this just leaves open the option of resolving the contradiction by modifying the theory of perception to make it coherent with the proof, and Ghazali does not take an explicit position on which side to take. His aim, as he says, is just to show the contradictions in the theories of the philosophers, and not to make positive positions. I will show, however, that underlying this explicit dimension of the discussion, there is a tacit philosophical point which Ghazali intends to indicate for the discerning reader. This is that the real mystery which imposes itself on a theory of the soul is not just the question of how a relation is possible between a divisible, material cognitive faculty and an indivisible object. Rather, it is the more fundamental question of the possibility of any relation between a unity and a multiplicity. This question imposes itself with equal force not only on the theory of an immaterial soul, but also on the *kalam* theory of a material 'atomic' soul. These first sections of the eighteenth discussion are therefore connected to an over-arching theme of the *Tahāfut* in that they call attention to an apparent metaphysical impossibility which is nevertheless a manifest reality.

Key words: al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifa*, Ibn Sina, the Immateriality of the Soul

The topic of this paper is the eighteenth discussion of the *Tahāfut al-Falāsifa* ('Incoherence of the Philosophers') of Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111), in which he raises objections against Ibn Sina's arguments for the immateriality of

* Whoever does not thank the people does not thank Allah. Thanks in this case are due to ISAM (Center for Islamic Studies) for providing the environment, resources and hospitality for carrying out this research and in particular Omer Türker, without whose insightful discussions this paper would not have come to fruition.

** Dr., Qatar University.

the soul. Although there exists a body of literature in the English language on al-Ghazali in general, and *Tahāfut al-Falāsifa* in particular, I have not been able to locate therein any close analysis of the argument of the eighteenth discussion.¹

Here I will focus on the first two sections, on what Ghazali calls the ‘first’ and ‘second’ proofs, respectively. These proofs are very similar in that they both turn on the proposition that a relation between a divisible (material) substratum and an indivisible object of cognition (the intelligible form) is impossible. Ghazali’s objection, that this proposition is inconsistent with Ibn Sina’s theory of perception and the role therein of the *wahm* (‘estimative faculty’), is sound. However, this leaves open the option of resolving the contradiction by modifying the theory of perception to make it coherent with the proof; and Ghazali does not adopt an explicit position about which side to take. His aim, as he says, is just to show the contradictions in the theories of the philosophers, and not to make positive positions.

-
- 1 For some more recent literature relating, wholly or partially, to the *Tahāfut*, see B. Abrahamov, “Al-Ghazālī’s Theory of Causality,” *Studia Islamica* 67 (1988): 75-98; Alparslan Acikgenc, “The Relevance of the Ibn Sina and Ghazali Debate: An Evaluation and a Reassessment,” *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook* 1 (2010): 254-267; I. Alon, “Al-Ghazālī on Causality,” *Journal of the American Oriental Society* 100 (1980): 397-405; R. Bahul, “Miracles and Ghazali’s First Theory of Causation,” *Philosophy and Theology* 5 (1990-91): 137-150; R. Bahul and G. Giacaman, “Ghazali on Miracles and Necessary Connection,” *Medieval Philosophy and Theology* 9 (2000): 39-50; Thérèse-Anne Druart, “Al-Ghazali’s Conception of the Agent in the *Tahāfut* and the *Iqtisād*: Are People Really Agents?” in James A. Montgomery, ed. *Arabic Philosophy, Arabic Theology: Essays in Celebration of Richard M. Frank* (Leuven: Peeters, 2006); Blake D. Dutton, “Al-Ghazali on Possibility and the Critique of Causality,” *Medieval Philosophy and Theology* 10 (2001): 23-46; Richard Frank, *Creation and the Cosmic System: al-Ghazālī and Avicenna* (Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1992); and *Al-Ghazālī and the Ash‘arite School* (Durham: Duke University Press, 1994); Lenn Goodman, “Did al-Ghazālī Deny Causality?” *Studia Islamica* 47 (1978): 83-120; F. Griffel, “Taqlid of the Philosopher’s: Al-Ghazālī’s Initial Accusations in his *Tahāfut*” In Gunther, Sebastian; *Ideas, Images, And Methods of Portrayal: Insights into Classical Arabic Literature and Islam*, (Leiden: Brill, 2005), 273-296; G. F. Hourani, “The Dialogue Between al Ghazali and the Philosophers on the Origin of the World,” *Muslim World* 48 (1958):183-191, 308-314; Jules Janssens, “Al-Ghazzālī’s *Tahāfut*: Is it Really a Rejection of Ibn Sinā’s Philosophy?” *Journal of Islamic Studies* 12/1 (2001): 1-17; B. Kogan, “Ghazali and Averroes on Necessary connection and Miracles,” in *Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. Parviz Morewedge (Delmar, 1981), 113-132; Taneli Kukkonen, “Possible Worlds in the *Tahāfut al-falāsifa*: al-Ghazālī on Creation and Contingency,” *Journal of the History of Philosophy* 38/4 (2000): 479-502; Oliver Leaman, “Ghazālī and the Ash‘arites,” *Asian Philosophy* 6 (1996): 17-27; Michael Marmura, *Probing In Islamic Philosophy* (Binghamton: Global Academic Publishing, 2005); Jon McGinnis, “Occasionalism, Natural Causation, and Science in al-Ghazali,” in *Arabic Philosophy, Arabic Theology: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. James A. Montgomery (Leuven: Peeters, 2006); J. P. Montada, “Ibn Rushd vs. Al-Ghazali a reconsideration of a Polemic,” *Muslim World* 42 (1952): 113-131; G. J. Tomeh, “The Climax of a Philosophical Conflict in Islam,” *Muslim World* 42: 172-189.

I will show, however, that underlying this explicit dimension of the discussion, there is a tacit philosophical point which Ghazali intends to indicate for the discerning reader. This is that the real mystery which imposes itself on a theory of the soul is not just the question of how a relation is possible between a divisible, material cognitive faculty and an indivisible object. Rather, it is the more fundamental question of the possibility of any relation between a unity and a multiplicity. This question imposes itself with equal force not only on the theory of an immaterial soul, but also on the *kalam* theory of a material ‘atomic’ soul. These first sections of the eighteenth discussion are therefore connected to an over-arching theme of the *Tahāfut* in that they call attention to an apparent metaphysical impossibility which is nevertheless a manifest reality.

The ‘First Proof’, the Atom, and the Metaphysics of the Estimation

The ‘first proof’ of the immateriality of the soul is as follows: “If the substratum of knowledge is a divisible body, then the knowledge which is inherent in it must also be divisible; but inherent knowledge is not divisible, therefore, the substratum is not a body.”² This argument turns on the distinction, in Ibn Sina’s system, between the sensible and intelligible form, the latter of which is indivisible and constitutes the knowledge that is being referred to here. The soul in question is the human rational soul, which receives – either actually or potentially – intelligible forms from the Active Intellect. These are, primarily, the basic concepts and logical axioms – first principles – and, secondarily, all that is derivable through rational deduction. Such forms are not ultimately divisible, as they are not material.

As Ibn Sina explains, division is either quantitative or qualitative. Now, while matter is infinitely divisible in the quantitative sense, immaterial forms, if ‘divisible,’ can only be divisible through the division of the parts of the definition. For example, the intelligible form of ‘human’ (as opposed to the individual, material human) – that is, ‘rational animal’ – is divisible only by separating the genus ‘animal’ from the specific difference ‘rational’. Ultimately, however, all these are derived from basic, unanalyzable (and therefore qualitatively indivisible) concepts. Therefore, since matter is infinitely divisible, intelligible forms cannot subsist in a material, bodily substrate (for example, some part of the brain) because the

2 Abu Hamid al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifa*, trans. Michael Marmura (Brigham Young University Press, 2002), 186/ *Tahafut al-Tahafut*, trans. Simon Van Den Bergh (EJW Gibb Memorial Trust, 1954), 337. In this paper, I have used both the Marmura and Van Den Bergh translations of *Tahafut al-Falasifa*. From here on I will cite both, e.g. ‘186/337’ meaning p. 186 in the Marmura translation and p. 337 in the Van Den Bergh translation.

divisibility of the substrate entails the divisibility of the inherent form. So, even with the odd hypothesis that each qualitatively different individual part of the definition inheres in a quantitatively distinct part of the material substrate, one ultimately arrives at a point where an absolutely indivisible form is hypothesized as inhering a divisible substrate, which is impossible. Sensible, material forms, by contrast, are essentially representations of sensible material objects, which are imprinted on the matter of bodily organs somewhat like a picture of an object is imprinted on a canvas. As such, they are infinitely divisible in the quantitative sense, exactly like the material substrate in which they inhere.

Now, an essential premise of all this is, of course, that matter is infinitely divisible, and in the argument as expressed by Ibn Sina, an extensive effort is made to rule out the possibility of an indivisible material part. Ghazali, having expressed the argument in this simplified form, that is, in terms of the divisible body alone, responds by asking, "How will you refute those who say that the substratum of knowledge is an indivisible atom, as stated in the theory of the theologians?"³ He introduces this as the first of 'two points' on which his objection rests. But if this is the case, then what follows reads like utter self-defeat. The only thing the philosophers can do, he says at first, is to question the plausibility of this theory by asking how all intellectual cognition could exist in one atom to the exclusion of neighboring atoms. To this, he says, the theologians can respond by asking how the soul can be one thing that is neither located in space, nor connected to nor separate from the body, etc. And after this unproductive exchange, he writes:

However, we should not stress the first point, for the discussion of the problem of the atom is lengthy, and the philosophers have geometrical proofs against it whose discussion is intricate, and one of their many arguments is to ask: 'Does one of the sides of an atom between two atoms touch the identical spot the other side touches or not?' The former is impossible, because its consequence would be that the two sides coincided, whereas a thing that is in contact with another is in contact, and the latter implies the affirmation of plurality and divisibility, and the solution of this difficulty is long and we need not go deeper into it and will now turn to another point.⁴

The most decisive thing Ghazali wrote here was in refutation of the very point which he said was one of two on which his objection was based. Thus, the question I mentioned above: what was the point of all this? Why mention the atomist position at all? Why not rest the objection solely on the second point and skip this discussion altogether? As I indicated at the beginning, pursuit of this

³ Ghazali, *Tahafut al-Falasifa*, 186/337.

⁴ Ibid.

question, I believe, will lead us to an implicit conversation in which Ghazali is engaged and in which the atom plays a more evident role.

To get there, however, it is necessary first to review and analyze the explicit, surface discussion. That begins here with the ‘second’ point of objection. “Your affirmation that everything which inheres in a body must be divisible is contradicted by what you say of the estimative faculty of the sheep where the hostility of the wolf is concerned,” Ghazali writes, “for in the judgment of one single thing no division can be imagined, since hostility has no part, so that one part of it might be perceived and another neglected.”⁵

To get a clear view of what lies behind this statement, it is necessary to review some aspects of Ibn Sina’s theory of the perceptive faculties. “It is probable,” he writes, “that all perception is but the abstraction by the percipient subject of the form of the perceived object in some manner.”⁶ This applies in principle to both the external faculties of perception – vision, hearing, touch, etc. – and the internal faculties. But they differ in function, and since the former cannot themselves fully account for the nature of perceptual experience, the latter are also necessary. These include common sense, which “receives all the forms which are imprinted on the five senses and transmitted to it from them,” and the faculty of representation, “which preserves what the common sense has received from the individual five senses in the absence of the sensed objects.” Since the power of reception is distinct from that of retention, they constitute two distinct faculties.⁷ Next is the imagination, whose “function is to combine certain things with others in the faculty of representation, and to separate some things from others as it chooses.”⁸

In the beginning of his discussion of the internal faculties in *Kitab al-Najat*, Ibn Sina points out that, while some faculties receive the forms of the objects of sense, others also receive the “intentions” thereof. The difference, he says, is that the forms of the sensed objects are perceived by both the external and internal senses, while the intentions are perceived only by the internal senses. Specifically, intentions are perceived by the internal sense which he calls *wahm*, or the ‘estimative faculty’, which, being a faculty of the animal soul, has its seat in a material substrate located “in the far end of the middle ventricle of the brain.”⁹

5 Ibid.

6 Ibn Sina, *Kitab al-Najat*, Book II, Chapter VI, in *Avicenna’s Psychology*, trans. Fazlur Rahman (Oxford University Press, 1952), 38.

7 Ibn Sina, *Kitab al-Najat*, 31.

8 Ibid.

9 Ibid.

The estimative faculty, Ibn Sina tells us, “perceives the non-sensible intentions that exist in the individual sensible objects, like the faculty which judges that the wolf is to be avoided and the child is to be loved.”¹⁰ When the sheep, for example, perceives the wolf with its other senses, it also perceives, by way of estimation, the danger which the wolf poses, thereby judging the wolf as something to be avoided. Now, although estimation does play a role in what we might call behavioral conditioning – the association of distinct things that have accompanied each other in past experience – its function is not limited to that. Otherwise, the only sheep capable of sensing the danger of a wolf would be those that have already been attacked. Very few now living would then have this capability.

Nor should estimation be understood simply as instinct, if this is to be taken as a sort of direct connection between senses and the motive faculty, causing the animal to flee, or to pursue food (for the wolf undoubtedly also estimates the sheep’s ‘nutritional value’ so to speak). After all, the very reason that Ibn Sina hypothesizes estimation as a faculty of the animal soul is that between the bare information of the senses and the motive faculty there must be the capability of a judgment linking the sensed object to the appropriate response, and this judgment must be connected to something that is in fact true of the sensed object, though it may not itself be a sensible feature of that object. In fact, as a faculty of the human being, and under the influence of reason in some manner, estimation is capable of certain judgments that, although not thoroughly intellectual in nature, are far more sophisticated than that of a wolf’s being dangerous.

An example of this has just been seen above in the argument against the possibility of an indivisible corporeal part. Such judgments of estimation, while not reliable in purely theoretical matters, are useful when limited to their own domain - that of the corporeal. The problem emerges when one attempts to represent estimation corporeally in the imagination, that which is essentially intelligible, in order to draw theoretical conclusions. Nevertheless, when the human makes such an estimative judgment in matters proper to its domain (the corporeal), the judgment ultimately arrived at can be, properly speaking, intelligible, since it can be conceived in reason as a universal judgment about the corporeal as such (as in ‘every corporeal body is divisible’). Of itself, however, separate from the act of reason, the judgment of estimation is always particular.

10 Ibid.

Ghazali's Objection to the 'First Proof' and the Explicit Discussion

It is important to note here that the target of Ghazali's critique is not Ibn Sina's hypothesis of the estimative faculty. Rather, it is the premise that if intellectual cognitions were to inhere in a divisible bodily organ, they would themselves be divisible. Of these two propositions, which Ghazali contends are in contradiction, it is the latter rather than the former that he proposes to discard. The entire issue rests, then on the question whether the estimative intention is indeed indivisible, such that the estimative faculty, as hypothesized, does entail a relation between a divisible faculty and an indivisible object in such a way so as to constitute a contradiction to the argument from indivisibility. This would require a clear grasp of the metaphysical nature of the object in question.

In Chapter 7 of Ibn Sina's *Kitab al-Najat*, the psychological faculties are arranged hierarchically according to the degree of abstraction with which each perceives the form of the sensed object. The materiality of a sensed object endows the object with a range of material accidents that are external to the substantial form. Since matter is the dimension or principle of the particularity of a substance, all the features of the object that differentiate it from other individuals of the same species will thus fall under this category. Since the animal soul is the first perfection of an organism, inasmuch as it perceives particulars, the faculties thereof which receive the form of the sensed object must naturally do so by means of those material accidents of the object in which its particularity consists, including multiplicity, divisibility, quantity, place, and position, as well as the material relationship that is maintained between the faculty and the sensed object and which makes possible the transmission of its form.

Thus, explains Ibn Sina, since the external faculties can only receive the forms of the sensed objects when those objects are appropriately placed in relation to the organ of sense - "it cannot affect a complete detachment of form from matter, but needs the presence of matter if the form is to remain in it."¹¹ The internal faculty of representation, in contrast, is able to retain the representation of the sensed object even in its physical absence, because "it purifies the abstracted form to a higher degree."¹² Representation, however, does not abstract the form from all the accidents of matter, "since the forms in representation are, in this respect, the same as the sensed forms and they possess a certain quantity and position."¹³ They are 'remembered' in their material particularity which, we should note, includes the material accident of divisibility.

11 Ibid.

12 Ibid.

13 Ibid.

Here, the *wahm* is explained in more detail. “The faculty of estimation goes a little farther than this in abstraction,” Ibn Sina writes, “for it receives the intentions which in themselves are immaterial, although they accidentally happen to be in matter.”¹⁴ The examples he offers here are good, evil, agreeable, and disagreeable. Such attributes - as opposed to those like shape, color, and position, which are necessarily bodily - are “in themselves non-material entities and their presence in matter is accidental.”

The proof of their being non-material is this: If it were of their essence to be material, then good and evil, agreeable and disagreeable would be inconceivable except as accidents in a physical body. But sometimes they are conceived in themselves apart from matter. It is clear that in themselves they are non-material and their being in matter is entirely by accident. It is such entities which the faculty of estimation perceives; and thus it perceives non-material objects which it abstracts from matter...¹⁵

In the sheep example, as we saw before, the danger is not a sensible feature of the wolf, such as its shape, size, or color, in the sense that, as noted above, the danger is perceived by the estimation alone, and not the external senses. Here, we learn that it is not essentially material, in the sense that it can be conceived to exist other than in some matter, although it can be present in matter accidentally, as it is in the wolf. If the intention is immaterial, then it must be indivisible, and the case would seem to be settled in Ghazali’s favor. But it is not that simple. “For all this, however, it [estimation] does not abstract the form from all accidents of matter,” Ibn Sina writes, “because it apprehends it in its individuality and according to its particular matter and its attachments to sensible images conditioned by material accidents with the cooperation of representation.”¹⁶

Danger as an object of estimation is, therefore, not universal. The estimation does not conceive danger as such. Only the faculty of reason is capable of that. Rather, it perceives this instance of danger posed by the wolf, here and now. This is the basis of the rebuttal that Ghazali considers when he writes, “Absolute hostility, abstracted from matter, is not perceived by the sheep, but only the hostility of the definite individual wolf connected with its bodily individuality and shape, and only the rational faculty perceives universal realities abstracted from matter.”¹⁷ But this is just to point out, again, that the estimative intention is not a

14 Ibid.

15 Ibid.

16 Ibid.

17 Ghazali, *Tahafut al Falasifa*, 188/338.

universal, intelligible form. It is merely a distraction from the pivotal issue, which is not the particularity of the intention, but its divisibility.

Ghazali argues that the sheep apprehends the sensible material accidents of the wolf via its bodily external senses, as well as through the reception of representative, corporeal forms that are themselves divisible. In addition to this, the sheep apprehends the danger. If it is also apprehended by a bodily faculty, then this danger should be divisible. “But, by my word, what would be the state of that apprehension if it is divisible, and how would part of it be?” Ghazali asks, “Would this apprehension be ‘some’ of that enmity? If so, how would it have a part?”¹⁸

Ibn Rushd’s response to this is that Ghazali has failed to distinguish between two different manners in which attributes inherent in divisible bodies are divided by the division of those bodies, depending on the nature of the attribute; that is, whether the attribute is attached to the body with or without a “specific shape.” In the first case, each divisible part of the attribute that inheres in a respective part of the body is identical to every other part of the attribute. In the second case, each divisible part of the attribute is not identical to every other part. But, since in both cases the attributes are such as to be “divided by quantity and not by quality,” the difference between one part and another in the second category is only by “degree of intensity.”¹⁹

The example given of the first category is color; “for instance the white inhering in the white body, for every part of whiteness which inheres in the individual body has one and the same definition as the whole of whiteness in this body.”²⁰ The example given in the second category is sight, which “is subject to a difference in intensity according to the greater or lesser receptivity of its substratum.”²¹ With the division of the eye – for example, the removal of some parts of the physical organ due to age or illness – the power of sight inhering therein will decrease in intensity. Of course, attributes of this category cannot be “divided into any individual part whatever,” since, with some types or degrees of division in the organ, the attribute will vanish.

The idea here seems to be that estimative intentions are of this second category, and thus divisible in the same manner. But, even if this were correct, it does not appear to solve the problem since, according to the argument in question, the infinite divisibility of the body entails the infinite divisibility of the inherent

18 Ibid.

19 Ibn Rushd, *Tahafut al-Tahafut*, trans. Simon Van Den Bergh (EJW Gibb Memorial Trust, 1954), 339.

20 Ibid.

21 Ibid.

attribute. To postulate a certain minimal degree of divisibility even in the intensity of the attribute, at which point it vanishes, is simply to deny the infinite divisibility of that attribute. Of course, not to postulate such a limit would entail, for example, that *each molecule* of the wolf is by itself *dangerous* (albeit at a very low level of intensity which, when combined with other wolf-parts increases to whole-wolf-level danger), and that would be silly. In any case, Ibn Rushd does not accept Ibn Sina's view that the estimative faculty is distinct from the other internal senses. For him, the perception of 'intentions', like danger, can be fully explained in terms of the sensible material objects perceivable by the external senses, although no such explanation is offered here.

The only way this could be resolved in Ibn Sina's favor, then, would be to make some sense of the divisibility of the intention, which cannot be done by reference to its particularity alone. But materiality, as noted above, entails divisibility, and a thing is particularized only through materiality. So, the motivation for making reference to the particularity of the intention in answering Ghazali's objection would be to deduce from that its divisibility. After all, according to Ibn Sina, intentions are only non-material in themselves, but they can be in matter accidentally.

This has led a more recent scholar to conclude that Ghazali has confused the intention in itself with the intention as an object of estimation when arguing the basis of its divisibility.²² The intention itself, it is claimed, is like a quiddity in Ibn Sina's system - neither material nor immaterial. Thus, it can be material (and particular), in its extra-mental existence, or immaterial (and universal) in its existence in the mind. As an object of estimation, in its particular, material existence, it is divisible, and so Ghazali's claim of a contradiction simply overlooks this.

This position, however, seems to confuse the intention and the quiddity. That is, while quiddities (for example, danger inasmuch as it is danger) are in themselves, apart from mental or extra-mental existence, neither particular nor universal, material nor immaterial, where the quiddity is realized in extra-mental, material existence, the particular substance is itself material. The wolf is a quiddity, for example, and as such, it is neither material nor immaterial. It can be realized intellectually as the universal idea of wolf, or it can be realized materially as a particular wolf, with all its material accidents. But this wolf is not an intention. It is a sensible object, as are its material accidents. And this wolf is in itself material. It is easy to see that to understand the intention on the pattern of quiddity in this

22 Deborah Black, "Estimation (*Wahm*) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions," *Dialogue* 32 (1993), 219-258.

way, in order to arrive at the conclusion that the intention in its particularization is in itself material, is to simply collapse the two concepts, rendering every quiddity an intention.

On the contrary, the distinctive feature of an intention is not that it is, like a quiddity, neither universal nor particular, material nor immaterial, etc. It is that, while particular and as an object of estimation this intention (this danger, not danger as such) is insensible and in itself immaterial, although in matter accidentally. What this means is that while the wolf is particularized through material accidents which are its own, and is thereby material in itself, the material accidents through which the danger is particularized do not belong, properly speaking, to the danger. They belong to the wolf. It because of the wolf's size, its sharp teeth, its hunger, and its appetite for mutton that this danger exists here and now. But the sharp teeth do not belong to the danger; they belong to the wolf. When these sensible material accidents which belong to the wolf are perceived by the external senses and transferred through the common sense to the faculty of representation, the estimation perceives the danger, which in itself is non-sensible and immaterial, although particularized through the material accidents of the wolf. Thus, Ghazali's question as to what a 'part' of danger would be is not misguided. In the end, so long as one admits objective, insensible, abstract attributes that are perceptible to a bodily organ of cognition, it seems one must accept the possibility of the apprehension, by a divisible faculty, of an indivisible object.

But is proving this possibility Ghazali's only real aim in presenting this objection? He considers a potential response from his imagined interlocutor as, "this is a contradiction you bring into that which is rationally intelligible, and the rationally intelligible cannot be contradicted." Given the validity of the argument, he cannot deny the conclusion so long as he cannot call into question the premises. But Ghazali does not respond by denying the premise that the indivisible cannot inhere in a divisible body. Instead, he answers: "We have only written this book to show the incoherence and contradictions in the doctrine of the philosophers, and such a contradiction arises over the question, since through it either your theory about the rational soul is refuted or your theory about the estimative faculty."²³

On the other hand, he suggests that the source of the problem is the way in which the relation of knowledge to its substratum has been understood analogically to that which exists between color and a colored object. This arises from the use of the term 'impression' (*anṭabaa'*) for that relation, giving the sense

23 Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifa*, 188/338.

of knowledge “being spread over” its substratum, “being diffused over its sides and divisible with it.”²⁴ And this, in fact, is how Ibn Sina’s theory of perception presents the case (although not, of course in the case of the intellect), inasmuch as it is a sensory representation of the perceived object that is understood to be produced in the material substrate of the sensory faculty. “Knowledge might well be related to its substratum in another way which would not allow its divisibility with the divisibility of its substratum,” Ghazali suggests, “Rather, its relation may well be similar to the relation of enmity to the body.”²⁵ This seems to indicate Ghazali’s siding positively with the theory of the estimative faculty, and a denial of the premise that knowledge is divided with the division of its substratum.

The ‘Second Proof’ and the Implicit Discussion

In relation to this, Ibn Rushd makes an interesting statement. “And when Ghazali denied one of the two divisions he said it was not impossible that there might be another form of relation between the intellect and the body than this,” he writes, “but it is quite clear that if the intellect is related to the body there can exist only two kinds of relation, either to a divisible or to an indivisible substratum.”²⁶ This seems to imply that the relation Ghazali suggested was to a substratum which is neither divisible nor indivisible, while it is clear that the relation he in fact suggested was to a divisible substratum, but one which does not entail the divisibility of the related knowledge. This would be a gross misrepresentation, unless, that is, there is an implicit premise at work to the effect that any idea of a relation to knowledge which does not entail its divisibility logically entails the indivisibility of the substratum. In this case, Ghazali would be represented not as directly proposing a logical contradiction, but advancing a proposition that, logically speaking, amounts to such a contradiction. Is this the case?

As the ‘second proof’ of the immateriality of the soul, Ghazali presents a much more extensive argument –replacing the term ‘impression’ (*anṭabaa*) with ‘relation’ (*nisbah*) - and which is an exact rendition of an argument that appears in Ibn Sina’s *Kitab al-Naja*²⁷

If an indivisible intellectual cognition is related to a divisible substratum, then either it will be: a) related to none of the parts of the substratum, b) related to

24 Ibid.

25 Ibid.

26 Ibn Rushd, *Tahafut al-Tahafut*, 340.

27 Ibn Sina, *Kitab al-Naja*, 49.

some parts of the substratum, but not others, or c) related to all the parts of the substratum.

1. If (a) it were related to none of the parts of the substratum, then there would be no relation whatsoever.
2. If (b) it were related only to some of the parts, but not to others, then those 'parts' to which it is not related would not actually be parts of the substratum at all (lacking the necessary relation), in which case (b) leads to (c).
3. If (c) it is related to all the parts of the substratum, then either:
 - d) each part of the substratum has the same relation to the cognition, or
 - e) each part of the substratum has a different relation to the cognition
4. If d) then the cognition is wholly related to each part of the substratum, and since the substratum is infinitely divisible, it will be actually known an infinite number of times at once, which is impossible.
5. If e) then each part of the substratum would be related to a different part of the cognition, which entails its divisibility, when it has been supposed to be indivisible.

In the case of sensible forms, the argument continues, the case is different, because what is imprinted on the bodily faculty in this case are only representations of divisible material forms, and "each part of the representation would then have a relation to a part of the bodily organ."²⁸ Or, in Ibn Sina's words, "every part of the former is actually or potentially related to every part of the latter."²⁹

Ghazali's response is the same. "For replacing the term 'impression' by 'relation' does not resolve *the difficulty* [emphasis mine] which arises over the question what of the hostility of the wolf is impressed on the estimative faculty of the sheep...for the sheep perceives something else as well as the shape, namely the adversity, opposition, and hostility," he argues, "and this hostility...has no magnitude, and still the sheep perceives it through a body having magnitude..."³⁰ But what is the difficulty, here? It is more than it appears, for when Ghazali has his imaginary interlocutor ask (or we should say, he asks himself) why he did not respond by arguing that intellectual knowledge inheres in the indivisible atom, his answer is also that "this does not resolve the difficulty."

28 Ghazali *Tahafut al-Falāsifa*, 190/341-42.

29 Ibn Sina, *Kitab al Najat*, 50.

30 Ghazali, *Tahafut al-Falāsifa*, 190/342.

For it would follow that power and will would have to exist in this atom. The human has action, and this is inconceivable without power and will, and will is conceivable only with knowledge. [Now,] the power to write exists in the hand and the fingers, whereas knowledge of [writing] is not in the hand, since it does not cease with the severing of the hand. Nor is the will [to write] in the hand. For a person may will [to write] after a hand's paralysis, but it is inaccessible to him, not for lack of will, but for lack of power.³¹

This passage explains the incapability of the atomist hypothesis to resolve a difficulty. But the difficulty here is not how the indivisible estimative intention can be related to a divisible bodily organ of perception. Instead, it is how the indivisible 'atomic soul' can be related to human action, this latter being necessarily a complex process involving the manifestly distinct attributes of knowledge, will, and power, along with a divisible human body. Yet, for Ghazali, it is an explanation of why the atomist hypothesis fails to resolve the difficulty. So, the difficulty he has in mind is neither specifically the relation of the intention to a bodily organ, nor of the atomic soul to the complex of action, but a more fundamental philosophical problem underlying both.

The real significance of replacing the word 'impression' with 'relation' in the second argument becomes evident by applying that argument to the atomic soul hypothesis. In this case, the relation in question is between the indivisible atom and the divisible action. If they are related, then either no part of the action is related to the atom, only some parts are related to it, or all the parts are related to it. As above, it is clear that all the parts must be related to it. If none are related, then this thing is not the action of this atom at all. If only some parts are related, then those that are not are not part of the action. Perhaps the atomic soul knows how to write, and wills to write, but has no power, since that resides in the hand. Then the power and enacting the power to actually carry out the writing is not part of the action assigned to the atomic soul, which we are taking to constitute the very self of the human being. In this case, it follows that there are two 'actions' and two actors – a human who only knows and wills, and a separate hand which carries out writing without knowledge or will. But clearly, action is a unity of knowledge, will, and power which is assigned to a single actor.

So, the atomic soul should be related to all parts of the action. But in this case, the relation of each part of the action to the soul is either the same as that of all other parts of the action to the soul, or it is different. If the relation is the same for all parts (that is, there is no difference between what the soul does when it knows, wills, or initiates motion), then the relation of the soul to each part of the

31 Ghazali, *Tahafut al-Falasifa*, 191/342.

action will be equivalent to its relation to the entire action. So, instead of one action with multiple parts, there would be multiple instances of the same action. On the other hand, if the relation of the soul to each part of the action is different from its relation to the other parts, then the soul, which has been supposed an indivisible atom, is rendered divisible in content – knowledge, will, and power (at least power over the hand, so long as it is healthy) are all in this atom.

This is an indicator of the deeper purpose of the preceding course of this discussion. Ghazali has not focused on the problem of the estimative faculty merely as a dialectical move against the argument from indivisibility. On the contrary, in the form of the ‘second argument’, which resembles much more closely the argument as Ibn Sina advanced it for the immateriality of the soul, Ghazali takes the argument very seriously. He sees that it goes against both the philosophers and the theologians, but it does so precisely because its relevance is not limited only to the relation between intelligible forms and their substrates. Certainly, if he thought the argument could be dispensed with simply by reference to the theory of estimation, he would not have considered it to pose any difficulty for the hypothesis of the atomic soul. His deeper aim, it seems, is to indicate to the careful reader the real nature of the difficulty this argument poses. Because, valid as it appears to be, it runs up against much that is also equally taken to be rationally undeniable.

Action, for example, has not been postulated as infinitely divisible, so the real force of the second argument is not only against the relation between the indivisible and the infinitely divisible, but against its relation to the divisible as such. In the case of the infinitely divisible, however, the problems it poses multiply, one might say, *infinitely*. To see how this is so, we can apply this argument to a feature of the theory of *sensible* perception discussed above. Recall (as Ghazali specified for no *immediately* obvious reason at the conclusion of the ‘second proof’), that since in the case of sensible perception, the perceived form differs from the intellectual form in that it is not divisible, then the relation between the image of this sensible form and the divisible bodily organ to which it is related in perception is such that each part of the former is related to a part of the latter.

But what is perceived is a single image. This raises the question of the relation between each part of the image to the single perception, on the one hand, and to each part of the bodily organ, on the other hand. These relations will be the same, or they will be different. If they are the same, then we are faced with an actual infinity of copies of the entire image; and if they are different, an actual infinity of different images. Between the divisibility of the organ, the image, and the object, and given the force of the second argument, there is simply no place for - while

we are self-evidently capable of - unified perceptions of individual objects. This cannot be solved simply by reference to the function of common sense, since it has been postulated as bodily and, hence, divisible.

Again, given the hypothesis of the infinite divisibility of matter, what sense is there in speaking of relations between 'a part' of the bodily organ, and 'a part' of the sensible image? Each single part is supposed to consist of a potential infinity of parts. So, either each single part is not related to any of its parts, or to only some of its parts, or to all of its parts; the answer must definitely be to all. Is the relation to each part the same or different? If the same, then the single part is fully constituted by each of its 'constituent' parts, rendering an infinity of copies of the original whole, rather than an infinity of its parts. If different, then the 'single' part is divided when it has been supposed single. It is therefore non-existent, since we have eliminated the ontological basis of its singularity. It is of no avail, in this case, to point out that by the infinite divisibility of matter what is meant is not the actual division into an infinity of parts, but only the potential division. The same could be said of a bodily substratum in its relation to an intelligible form. In addition, the potentially infinite division entails at least the logical possibility thereof, and that has been ruled out by the second argument.

This argument, then, actually gives rise to the second horn of a sort of Kantian 'antinomy of reason' that is formed in combination with the argument raised, in the beginning of the discussion, against the hypothesis of the individual atom. There, on the one hand, we had an apparently valid argument showing that the proposition of the indivisible material part essentially entails the non-existence of the same in any material sense. Here, on the other hand, we have another apparently valid argument leading from the proposition of the indivisibility of matter to the same consequence.

There, Ghazali juxtaposed two rhetorical questions: How can all that is known exist in one atom? And, how can the soul be one thing that is both connected to the body and separate from it? The argument presented against the atomist theory began by asking, of an atom in between two atoms, do the other two touch each other or not? If the answer is no, then the atom cannot be indivisible. If yes, then all three atoms occupy the same place.

The juxtaposition of these rhetorical questions invites us to ask: of the individual soul, between the body and the intelligible forms, does the intelligible 'touch' the body or not? If no, then the soul cannot be indivisible. If yes, then the intelligible 'touches' the material. In some sense they occupy the same 'place', which is supposed to be impossible. But, was not the primary purpose of postulating the metaphysics of form and matter just that, through their unity, the possibility of

intelligible individual existence should be explained? The full logical force of the ‘second proof’ – which was advanced by Ibn Sina only to prove the immateriality of the soul, but which has been found to do so much more – runs against this possibility. In its fundamental form, it is precisely the problem that Parmenides, in the Platonic dialogue of that name, poses to Socrates. What is sought is a principle of unity among multiplicity, as the ontological ground of individual existence. The philosophers and the theologians each located this principle differently: the latter in the indivisible atom and the former in the immaterial form.

Yet, in neither case can they escape the entailment of a certain relation which is necessary for the success of either of these principles in rendering individual existence ultimately intelligible. This is not just the relation that Ghazali explicitly proposed, one between knowledge and a divisible substratum which does not entail the divisibility of knowledge. Indeed, it is clear that he had more than this in mind (perhaps the issue of the Divine Attributes was on the horizon). This is a relation between the one and the many which does not entail the multiplicity of the one. Perhaps such a relation “brings contradictions into the rationally intelligible,” or as Ibn Rushd might have put it, entails that which is neither divisible nor indivisible. But for all that, there is no doubt that such a relation exists, for as Ibn Sina’s famous first premise states: no doubt, there is being.

In summation, we have seen that both the ‘first’ and ‘second’ proofs of the immateriality of the soul turn on the premise that it is impossible for a divisible material organ to bear a relation to an indivisible, abstract object of cognition. Secondly, we have seen that Ghazali was indeed correct to point out that this premise stands in contradiction to the role of the estimative faculty in Ibn Sina’s theory of perception, which itself entails such a relation. Finally, however, and most importantly, we have shown that posing this dialectical argument is not Ghazali’s ultimate purpose here. As his elliptical remarks regarding the ‘atomic soul’ hypothesis, along with his restatement of the ‘first’ argument in the formulation of the ‘second’ indicate, the deeper objective of this portion of the discussion is to clarify that the root philosophical problem involved in a metaphysics of the soul – of either the materialist or immaterialist sort – is not just the question of how a divisible material cognitive faculty could be related to an indivisible object of cognition, but the more fundamental question of the possibility of any relation between a multiplicity and a unity *as such*.

Dinî Geleneklerin Fenomenolojisi: Wilfred Cantwell Smith Örneği

Emir Kuşçu*

Mahmut Aydın**

The Phenomenology of Religious Traditions: The Example of Wilfred Cantwell Smith

This paper deals with the phenomenology of religion, particularly within the context of the views of the Canadian historian of religion and Islamist, Wilfred Cantwell Smith. In this way, some visible parameters concerning the phenomenology of religion as a discipline that aims to study and understand religions as they reflect in the lives of their followers and Smith's contributions to the phenomenological method will be highlighted, but with no reference being made to the question of how the phenomenological method has emerged and to the theories that have been developed on it.

Key words: Wilfred Cantwell Smith, the Phenomenology of Religion, the Phenomenological Method

Giriş

Günümüz din bilimcileri başta olmak üzere, sosyal bilimcilerin üzerinde kafa yorduğu sorulardan biri şüphesiz diğer dinlerin ve inançların nasıl anlaşılması gerektiği hususudur. Bu konu üzerine yapılmış çalışmalara baktığımızda, diğer dinlerin nasıl anlaşıldığı konusunda üç temel yaklaşımın olduğunu görmekteyiz. Bunlar, her bir dinsel geleneğin tarihsel unsurlarını birbirleriyle karşılaştırarak aralarındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koymayı hedefleyen “tarihsel mukayese yöntemi”, tek bir dinsel geleneğin (kişinin kendi geleneğinin) tek ve mutlak doğru din olduğu noktasından hareketle diğer dinleri inceleme konusu yapan “konfesyional yöntem” ve dinleri kendi taraftarlarının yaşamlarında yansımaları bulduğu şekliyle, yani oldukları gibi inceleme konusu yapmayı öngören “fenomenolojik yöntem”. Bu makalede bu metotlardan fenomenolojik yöntem, Kanadalı

* Dr., Dinler tarihi araştırmacısı.

** Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

dinler tarihçi ve İslâm bilimci Wilfred Cantwell Smith'in görüşleri çerçevesinde ele alınıp değerlendirilmeye çalışılacaktır. Bu değerlendirmeyi yaparken, fenomenolojik yöntemin ortaya çıkış sürecine ve bu yöntem üzerine üretilmiş teorilere yer vermekten çok, ilk planda yöntemle ilgili belli başlı parametrelere dikkat çekmeye çalışacağız. İkinci planda ise Smith'in din fenomenolojisine kazandırdığı açılımlar ve sağladığı katkılardan bahsedeceğiz. Ancak bunu yapmadan önce fenomenolojik yöntem konusunda niçin Smith'i merkeze koyan bir yazı yazma ihtiyacı duyduğumuzu okuyucunun dikkatine sunmak istiyoruz.

Bu makalede fenomenologlar arasında fikirlerini ön plana çıkarmaya çalıştığımız Smith, hiçbir zaman kendisinden fenomenolog olarak bahsetmemesine rağmen, çoğu otoriteye göre İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki fenomenoloji geleneğinin Mircae Eliade ile birlikte en etkili iki isminden biridir.¹ Özellikle Jacques Waardenburg'un yeni stil fenomenoloji dediği ve klasik fenomenolojiden ayırt ettiği yaklaşımın en büyük ilham kaynağının Smith olduğu rahatlıkla söylenebilir. Smith'in fenomenolojiye kazandırdığı "kişiselci" (personalist) açılım, orijinal niteliğe sahiptir. Dinlerin sadece soyut sistemler olarak değil, özel ve somut durumlarda özel ve somut şahıslar için sahip olduğu anlam açısından değerlendirilmesi gerektiği konusunda Waardenburg, açıkça Smith'i takip eder. Waardenburg'a göre klasik fenomenoloji olgulara dönme ilkesine sahipken, yeni tarz fenomenoloji temel niyetlere dönme ilkesiyle hareket eder. Böylece yeni tarz fenomenolojide dinî faktör, her zaman beşerî faktörle, yani beşerî niyetle ilişki içindedir. Ayrıca olgular, sadece özel bir bağlamda var olan dinî anlama sahip olduğundan değil, belli bir cemaat için dinî bir anlama sahip olduğundan "dinî" olarak isimlendirilir. Anlamlar kendinde var olan şeyler olarak değil, insanlar tarafından kavranan anlamlar olarak algılanmalıdır. Bu bakımdan dinler sadece beşerî gerçeklikler ve inşalar olarak kavranmalıdır. Nitekim klasik fenomenoloji dinî anlam ve seküler anlam arasında açık bir ikilik karşıtlık oluşturmuşken, Smith ve Waardenburg, aşkın (dinî) olanla tarihsel (seküler) olan arasındaki irtibatı yeniden kurmaya çalışmaktadır.² Burada dinî fenomenler, saf olgular olarak değil, yorumlanmış olgular olarak anlaşılır ve içeriden yani katılımcının görüş noktasından anlamlandırılır. Zira din mensubu olan inananlar, birer figüran değil, bilakis oyunun esas aktörleridirler. Bundan dolayı araştırmacılar inceledikleri insanlarla doğrudan iletişim kurmalıdır.³ Inananların aktörler olarak görülmesi, kendi dinlerinin ta-

1 Bk. Jacques Waardenburg, *Reflectios on the Study of Religion* (Berlin: Walter de Gruyter, 1978), s. 65.

2 Waardenburg, *Reflectios on the Study of Religion*, s. 10.

3 Jacques Waardenburg, "Progress in Research on Meanings in Religion", *Man, Meaning and Mystery*, ed. Sigurd Helde (Leiden: Brill, 2000), s. 276-279.

nımlayıcısı olmaları anlamına gelir. Bu ifadelerden de anlaşılıyor ki, Waardenburg açık bir biçimde Smith'in etkisi altındadır.

Ayrıca Smith, dinî tecrübenin otonomisi konusunda Chicago ekolünü takip ederken, bu bağlamda geliştirdiği fikirler, sosyoloji alanında da ses getirmiştir. Zira çağdaş Amerikan sosyolojisinin en önemli temsilcilerinden olan Robert Bellah, Smith'in etkisi altındadır. Batılı oryantalist tarihçiliğin önemli isimlerinden olan Marshall Hodgson da *The Venture of Islam (İslâm'ın Serüveni)* adlı kitabını Smith'in görüşleri doğrultusunda kaleme almıştır. Özellikle Smith'in iman ve birikimsel gelenek arasında yaptığı ayırım, Hodgson için tarihi anlama ve anlatma konusunda anahtar konuma sahiptir.⁴ Ayrıca Smith, ele aldığı dinlerin dindarlarıyla diyalojik ilişkiye giren bilim insanlarının da başında gelmektedir. Bu yüzden o, sadece İslâm'ı araştırmaz, aynı zamanda Müslümanların İslâmî öğretilerle nasıl etkileşime geçtiklerini de inceleme konusu yapar. Başka bir deyişle Smith, İslâm'ı anlamak için çağdaş Müslümanlarla diyalojik ilişkiye girer. Bu çerçevede o, İslâm konusunda özellikle Fazlurrahman ve bazı yeni selefiyecilerden etkilendiği gibi, onları da ciddi olarak etkilemiştir. Smith, gerek fenomenoloji gerek oryantalizm⁵ gerekse de teoloji alanlarında geliştirdiği fikirlerle din araştırmalarında haklı olarak adından sıkça söz ettiren ve fikirlerinden ciddi olarak yararlanan köşe taşı bir figür olmuştur.

Fenomenolojik Yöntem

Fenomenolojik yöntem, din araştırmalarında diğer yöntemlerden oldukça farklılık gösterir. Çünkü bu yöntem dinlerin sosyal tabiatlarını inceleme konusu yapmadığı gibi, dinsel inançlarla ilgili psikolojik faktörlerle ve dinlerin tarihsel kökenleriyle de ilgilenmez. Bu yöntem temel olarak dinleri ritüeller, öğretiler, ibadetler gibi çeşitli dinsel fenomenler çerçevesinde oldukları gibi tasvir etmeyi amaçlamaz. Dinler tarihiyle ilgili evrimci ve indirgemeci açıklama biçimlerine bir tepki olarak ortaya çıkan din fenomenolojisi, dinsel tecrübenin otonomluğunu ya da kutsal gerçekliğin indirgenemezliğini savunan bir yaklaşımdır. Özellikle pozitivist yaklaşımın egemen olduğu bir bağlamda gelişen din fenomenolojisi, dünya dinlerine yönelik pozitivist yaklaşımın aşınıklarını durdurmaya ve dinlerle ilgili pozitivist olmayan bir kavrama biçimini geliştirmeye çalışır. Dinsel kurumları sosyoloji veya psikoloji temelinde izah etmeye çalışan pozitivist yaklaşımlar, dinlerde var olan

4 Bryan Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm* (İstanbul: Anka, 2002), s. 90-91.

5 Bazı araştırmacılara göre Smith, Edward Said'den yıllar önce oryantalizmin eleştirisini yapmıştır. Smith'in oryantalist tarihçilikle ilgili eleştirileri için bk. W. Cantwell Smith, *What is Scripture? A Comparative Approach* (London: SCM Press, 1993), s. 76-80.

kutsallık boyutunu göz ardı etmişlerdir. Din fenomenolojisi, göz ardı edilen bu kutsallık boyutunu öne çıkarıp vurgulayarak dinsel geleneklerin sadece psikolojik ya da sosyolojik süreçler olmadıklarını ileri sürer. Dahası fenomenolojik yönetime göre dinsel gelenekler, kutsala açılan birer pencere olarak görülme durumundadır. Böyle bir kavrayışa ulaşabilmek için yapılması gereken, dinsel geleneklerin kendi inananlarının perspektifinden inceleme konusu yapılmasıdır.⁶

Felsefi fenomenolojiyle din fenomenolojisi arasındaki ilişki konusu oldukça tartışmalı ve spekülatif olmakla birlikte, din fenomenolojisinin, yönelimsellik, “epoche” ve “eidetik redüksiyon” gibi terimleri, felsefi fenomenolojiden devşirdiği aşikârdır. Her ne kadar bazı din fenomenologları, bu kavramları doğrudan kullanmasalar da, onları dolaylı biçimde istihdam ettikleri söylenebilir.⁷ Ayrıca din bilimleri alanında, “Kime fenomenolog diyebiliriz?” sorusu da hâlâ yanıtını bekleyen konulardan biri olmaya devam etmektedir. Bir fenomenolog, aynı zamanda bir felsefeci olmalı mıdır? Eğer böyleyse, yani fenomenologun felsefeci olması gerekiyorsa takip edilecek felsefe kimin felsefesi olmalıdır?

Bilindiği gibi din fenomenolojisi tabirini kullanan ilk isim, ünlü filozof Hegel’in etkisi altında kalan Hollandalı araştırmacı Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye’dır (1848-1920).⁸ Bununla birlikte disiplinin kurucu babalarından biri olan Gerardus van der Leeuw’un (1890-1950) Edmund Husserl’in felsefesiyle olan ilişkisi hâlâ tartışma konusu yapılan bir sorun olarak varlığını korumaktadır. Ayrıca C. J. Bleeker’in işaret ettiği tarzda, felsefi fenomenolojiyle bazı ortak kavramlara işaret eden din fenomenolojisinde söz konusu kavramlar mecazi olarak mı anlaşılmalıdır, sorusu da hâlâ çözümlenmiş değildir. Bazı araştırmacılar, felsefi fenomenolojiyle din fenomenoloji arasındaki ilişkiyi fazlaca abartırken, diğer bazıları bu ikisi arasındaki ilişkiye hiç değinmemektedir.

Din fenomenolojisi, daha çok içeriden anlama yöntemi olarak da görülebilir. Fenomenolojiye yönelik bir eleştiri olarak araştırmacının kendisini inananın bakış açısıyla sınırlaması anlamına gelen içeriden anlama yönteminin, inananı incelemek anlamına gelmekten çok, onu özne olarak ele almak olduğu ileri sürülmektedir.⁹ Oysa Smith’e göre, inananın bakış açısından bakmak, onu ibadeti

6 Hillary Rodrigues & John S. Harding, *Introduction to the Study of Religion* (London: Routledge, 2009), s. 76.

7 Class Jouco Bleeker, *Rainbow: A Collection of Studies in the Science of Religion* (Leiden: Brill, 1975), s. 6.

8 James Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion* (London: T & T Clark International, 2006), s. 106.

9 Arvind Sharma, *To Things Themselves: Essays on the Discourse and the Practice of the Phenomenology of Religion* (Berlin: Walter de Gruyter, 2001), s. 111.

açısından değerlendirme konusu yapmak değil, indirgemeci bir yaklaşımla onun ibadetine saygısızlık yapmamak demektir.¹⁰

Felsefî fenomenolojiden farklı olarak din fenomenolojisi ampirik bir araştırma disiplini. Din fenomenolojisi, normatif olmayan, karşılaştırmalı ve tasvirî bir yaklaşım biçimidir. Empirik bir yaklaşım olduğundan, empirik bilginin ortaya koyduğu dinsel fenomenleri tasvirî bir yolla tanımlamaya çalışır. Temel tipolojiler oluşturmak, empirik genellemelere bağlıdır. Din fenomenolojisinin empirik olması, aynı zamanda onun dogmatik veya teolojik olmadığı anlamına gelir. Din fenomenolojisi normatif bir disiplin olmadığından, dinlerin hakikat iddialarını değerlendirmez ya da onları sorgulama konusu yapmaz.¹¹ Disiplinin empirik doğası, dinsel geleneklerin köken analizini yapan evrimci teorilerden uzak durmasını, dinlerin beşeriyet tarihinde oynadıkları rolü analiz etmesini doğurmuştur.

Din fenomenolojisinin fenomenlerin tarihselliğini ihmal ettiği öteden beri dillendirilen bir konu olmuştur. Özellikle van der Leeuw tarafından temsil edilen fenomenolojik anlayışın tarih dışı olduğu söylenebilir. Buna karşılık özellikle Pettazzoni, Dhavamony ve Smith gibi fenomenologlar, dinsel fenomenlerin tarihsel olarak belirlendiklerini ve onların analizinde tarihin göz ardı edilmemesi gerektiğini ifade ederler. Smith, özellikle kutsal metinlerin hermenötüğüyle ilgili olarak tarihsellik üzerine odaklanmanın insanların kutsal metinler sayesinde “aşkın gerçeklik” ile ilişki kurdukları gerçeğini inkâr etmek anlamına gelmediğini dile getirir. Aşkın gerçeklikle olan beşerî ilişki, tarihin içinde gerçekleşir ve tarihsel durumlar tarafından koşullanır. Bununla birlikte fenomenler sadece tarih tarafından koşullanmaz; eğer öyle olsaydı, fenomenlerin özündeki ortak anlamı keşfetmek mümkün olmazdı.¹² Din fenomenolojisinin tarih dışı olmasını, fenomenlerin anlamının tarihsel süreçlere indirgenememesi olarak da anlayabiliriz.

Din fenomenolojisi dediğimizde, gerçekten de hem anlaşılması hem de sınırlarının çizilmesi kolay olmayan bir disiplinden bahsetmekteyiz. Çünkü bu disiplinin felsefî fenomenolojiyle olan ilişkisinin başlı başına bir problem olması gibi, onu diğer metodolojik yaklaşımlardan ayırt eden kriterler konusu da tartışmalıdır. Elbette farklı fenomenolojik yaklaşımlar arasında var olan bazı farklılıklar meseleyi biraz daha karmaşık ve belirsiz hâle getirmektedir. Özellikle klasik dönem fenomenologları ile çağdaş dönem fenomenologları kıyaslandığında, söz konusu farklılıklardan kaynaklanan karmaşıklık daha somut hâle gelmektedir.

10 Wilfred Cantwell Smith, *The Faith of Other Men* (New York: Harper Torchbooks, 1972), s. 98.

11 Mariasuai Dhavamony, *Phenomenology of Religion: Appellation and Methodology* (Rome: Gregorian University Press, 1973), s. 6.

12 Dhavamony, *Phenomenology of Religion*, s. 11.

Bazı araştırmacılar, bu karmaşıklığı ve belirsizliği gidermek için bazı sınıflandırma teşebbüslerinde bulunmuşlardır. Örneğin Sumner Twiss, fenomenolojik yaklaşımları, özselci (essentialist), karşılaştırmalı-tipolojik ve hermenötiksel-varoluşçu gibi bir sınıflandırmaya tâbi tutar.¹³ Bu üçlü sınıflandırma ilk bakışta bir ölçüde yararlı bir sınıflandırma gibi görünse de, aslında daha çok aldatici bir yapıya sahiptir. Burada fenomenolojiyle ilgili temel görüşlerini ele aldığımız Smith'i bu sınıflandırmada yer alan kategorilerden hiçbirine bütünüyle dahil etmek mümkün görünmemektedir. Çünkü Smith'in yaklaşımında hem özselci hem karşılaştırmalı hem de hermenötiksel-varoluşçu unsurlar aynı anda mevcuttur. Buna göre Smith'in bu kategorilerin hiçbirine bütünüyle ait olmayıp onların her birine kısmî olarak ait olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Bir diğer sınıflandırmayı Walter Brenneman'da buluruz. Brenneman fenomenolojik yaklaşımları morfolojik ve hermenötiksel olarak iki kategori altında tasnif eder. Buna göre, William Brede Kristensen morfolojik fenomenolojinin tipik bir temsilcisi iken, van der Leeuw ve Eliade hermenötiksel yaklaşımın temsilcileridir.¹⁴ Ninian Smart ise kendi fenomenolojik anlayışına, yapılandırılmış empatiye dayalı dinamik ya da boyutsal fenomenoloji adını verirken;¹⁵ Otto, van der Leeuw ve Eliade gibi fenomenologlarca temsil edilen fenomenolojiye tipolojik fenomenoloji adını verir.¹⁶

Bazı araştırmacılar ise ele aldıkları fenomenolojik ekollerin sınıflandırılmasında yardımcı olan bazı ortak parametrelerden bahseder. Örneğin George Alfred James, ele aldığı Hollandalı fenomenologların ekolleştikleri bazı ortak parametrelere dikkat çeker. Ona göre bu ortak parametreler teolojik ve tarihsel olmayan, karşı-indirgemeci bir yaklaşımda kendini ortaya koymaktadır.¹⁷ James Cox ise fenomenoloji kavramı için açık-seçik bir tanım vermekten kaçınsa da, daha çok farklı fenomenolojik ekollerin ortak parametrelerinden bahsederek fenomenolojinin ne olduğunu okurun zihin dünyasında canlandırmaya çalışır. O, özellikle fenomenolojinin erken tarihinden günümüze kadar ortaya çıkan bazı ekollere dikkat çeker. Bunlar Hollanda ekolü, Britanya ekolü ve Chicago ekolü olarak sı-

13 Sumner Twiss, *Experience of the Sacred: Readings in the Phenomenology of Religion* (Lebanon: U.P.N.E, 1992), s. 7.

14 Walter Brenneman, *The Seeing Eye: Hermeneutical Phenomenology in the Study of Religion* (London: The Pennsylvania State University Press, 1982), s. 14.

15 Ninian Smart, *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs* (Berkeley: University of California Press, 1996), s. 290.

16 Ninian Smart, "The Scientific Study of Religion in its Plurality", *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, ed. Frank Whaling (Berlin: Mouton Publishers), s. 370-371.

17 George Alfred James, *Interpreting Religion: The Phenomenological Approaches of Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, W. Brede Kristensen and Gerardus van der Leeuw* (Washington: The Catholic University of America Press, 1995).

ralanabilir.¹⁸ Bununla birlikte Cox, katıksız bir fenomenolojiyi savunmaktan çok Timothy Fitzgerald, Gavin Flood, Russell McCutcheon, Donald Wiebe ve David Chidester gibi disiplinin önde gelen eleştirmenlerinin eleştirilerinden yararlanarak farklı bir fenomenoloji geliştirmeye çalışır. Onun dünya dinleri paradigması adını verdiği klasik yaklaşımın özselci olduğu gerekçesiyle aşılması gerektiği konusundaki düşüncesi, Smith ve Ninian Smart'ın fikirlerinden cesaret almaktadır.¹⁹

Wilfred Cantwell Smith ve Din Fenomenolojisi

Muhafazakâr bir Presbiteryan ailenin çocuğu olarak 1916 yılında Kanada'nın Toronto kentinde dünyaya gelen Smith, 1938'de Toronto Üniversitesi'nde Arapça ve İbranice alanında lisans eğitimini tamamladıktan sonra İngiltere'nin Cambridge Üniversitesi'nde teoloji eğitimi görür. 1943'te Hindistan'a uluslararası Hıristiyan misyoneri olarak atanmasından sonra, orada Müslümanlar arasında Kanada Deniz Ötesi Misyonerlik Teşkilatı'nın temsilcisi olarak yaklaşık on yıl misyonerlik faaliyetinde bulunur. Bu zaman süresince Müslümanlar, Hindular ve Sihlerle kurduğu dostluklara paralel olarak Smith'in genel olarak Hıristiyan olmayan dinsel geleneklere özelde de İslâm'a yönelik tutum ve davranışları değişmeye başlar. Bu gelişmeye bağlı olarak Smith kendi inancına yönelik mevcut muhafazakâr tutumu sorgulamaya girişir ve bunun sonucunda kilise üyeliğini, son derece muhafazakâr olan Kanada Presbiteryan Kilisesi'nden daha liberal bir Hıristiyanlık anlayışına sahip olan Kanada Birleşik Kilisesi'ne nakleder.

Smith 1949 yılında Hindistan'dan Kanada'ya döner ve McGill Üniversitesi'nde hem öğrencilerinin hem de öğretim elemanlarının yarısının Müslümanlardan oluşmasını öngördüğü The Institute of Islamic Studies adlı bir İslâm Araştırmaları Enstitüsü kurar. Burada 1963 yılına kadar mukayeseli dinler alanında dersler verir ve genel olarak mukayeseli dinler ve özelde de İslâm'la ilgili araştırmalar yapar. Bu bağlamda 1962'de büyük dünya dinleri diye adlandırılan Hinduizm, Budizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'ın mensupları üzerine yoğunlaştırdığı *The Faith of Other Men* adlı eserini kaleme alır.²⁰ Bu eserde Smith, genel olarak Hıristiyanlara diğer inançların mensuplarının dünyayı nasıl tek bir dünya toplumu hâline dönüştürdüklerini anlatmaya çalışır. Yine aynı yıl Smith hâlâ modern bir klasik kabul edilen *The Meaning and End of Religion* adlı eserini yayımlar.

18 Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*.

19 James Cox, *From Primitive to Indigenous: The Academic Study of Indigenous Religions* (Aldershot: Ashgate, 2007), s. 177.

20 Smith'in entelektüel gelişimi ve din araştırmalarında izlediği yöntemle ilgili bk. Mahmut Aydın, "Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred Cantwell Smith'de Dinsel Çoğulculuk", *İslam ve Öteki*, ed. Cafer Sadık Yaran (İstanbul: Kaknüs, 2001), s. 83-126.

Bu eserin temel argümanına göre dinî araştırmalar alanında kullanılan “religion” (din) ve “religions” (dinler) terimleri kültürel olarak Batılı, tarihî olarak ise son dönemlerde ortaya çıkmıştır. Smith’e göre sistematik bir olgu olarak din veya inanç ya da ritüel sistemler olarak dinler, Batı dünyasında XVII. yüzyılda başlayan, polemik ve apolojetiklerin yaygın olduğu kültürel bir bağlamda gelişen karmaşık bir sistemleştirme sürecinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır.²¹ Bu nedenle bu terimler, yani “religion” ve “religions” terimleri terk edilip onların yerine daha uygun ve dinamik olan “faith” (iman) ve “cumulative tradition” (birikimsel gelenek) terimleri benimsenmelidir. Bu şekilde imanı gelenekten ayırmakla Smith, dünyanın tüm dinsel sistemlerini kendi farklılıkları içinde tarihî bir sorgulamaya açmaktadır. Buna göre, birikimsel gelenekler hususi bir dinî gelenekte imanın hayata geçirilmeye çalışıldığı kurumlar, âdetler, kanunlar, inanç esasları, öğretiler ve teolojik formüller gibi kültürel yapılardır.²² İman ise insanların yüce varlığa olan mukabelelerinde ifadesini bulur. Yani iman bir kişinin yüce varlık karşısında gösterdiği derunî bir tecrübedir.²³

Ana hatlarıyla ifade ettiğimiz bu yaşam öyküsüne baktığımızda Smith’in bir misyoner, dinler tarihçi ve İslâm bilimci olarak din araştırmaları konusunda sayısız eser vererek din olgusunun anlaşılmasına önemli katkılar sağladığını söyleyebiliriz. Makalenin başında da ifade ettiğimiz üzere, burada Smith’i bir teolog, misyoner ya da İslâm bilimci olarak değil, bir fenomenolog olarak ele almayı ve onun din fenomenolojisiyle ilgili görüşlerini incelemeyi amaçlıyoruz. Bunu yaparken Smith’in teolojik görüşleri ile fenomenolojik yöntemle ilgili görüşleri arasında bir ilişki olduğundan, teolojik görüşlerinin fenomenolojik görüşlerine katkı sağladığı noktalarda yer vermeye çalışacağız.

Eliade’ye benzer şekilde Smith de yeni hümanizm gibi pratik bir amaç doğrultusunda kendi görüşlerini geliştirmiştir. Smith için bu pratik amacın adı dünya teolojisidir. Her bir dinî cemaatin günümüzde yöneldiği rota dinsel çoğulculuktur. Dinsel çoğulculuğun bu meydan okuması karşısında, Hıristiyanlığın ürünleri olan kavram ve teorilerin yanı sıra İslâmî, Hindu vb. üretimleri de kapsayan karşılaştırmalı din teolojisine ihtiyaç vardır. İndirgemeci ve dogmatik dinî araştırmalar, bu hususu göz ardı etmiş ve imanın sağladığı bakış açısını görmezden gelmişlerdir. Dinler tarihinde yeni bir evreye girilmiştir ve bu evrede küresel ve çoğulcu bir öz bilinç kendini göstermektedir. Smith, dinlerin artık bir nesne olarak değil, bir özne olarak anlaşıldıkları “personalist” bir evreden bahseder. Bu noktada Smith, dinsel

21 Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), s. 42-44.

22 John Hick, “Foreword”, Smith, *The Meaning and End of Religion* içinde, s. v-xii.

23 Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 156.

araştırmaların çoğulculuğa hizmet etmesi gerektiği konusunda Smart'la hemfikir.²⁴

Smith, kendisinden hiçbir zaman fenomenolog olarak bahsetmediği gibi, din fenomenolojisine çok az referansta bulunur. Hatta din fenomenolojisine referansta bulunduğu yerlerde ondan olumsuz bir biçimde bahseder. Örneğin, din fenomenolojisinin şey yönelimli olduğundan, nesnelci kaygılar yüzünden inanan şahısların bakış açılarını göz ardı ettiğini belirtir.²⁵ Elbette bu, onun bütün fenomenolojik yaklaşımlar için kullandığı genellemeci bir saptama değildir. Mesela Smith, Eliade'nin arketipsel yaklaşımının statik olduğunu ve değişim konusunu yeterince ciddiye almadığını belirterek onu eleştirir. Fakat onun fenomenolojiye yönelik tenkitleri, bu yöntemi benimsemediği anlamına gelmez. Smith daha çok klasik fenomenolojiye yeni bir açılım kazandırmaya çalışmıştır.²⁶ Smith'in fenomenolojiyle ilgili en bariz saptaması, onun tipolojik anlayışa yönelik tenkitlerinde kendini ortaya koymaktadır. Özellikle İslâmî gelenekteki "Kur'an" kavramıyla Hıristiyan gelenekteki "Mesih" kavramını kıyasladığı bağlamda, onun tipolojik anlayışı ima ettiğini görürüz. Zira tipolojik anlayışa göre, Kur'an bir kutsal kitap olarak kabul edildiği için, Hıristiyan gelenekte Mesih'le değil, Yeni Ahid'le kıyaslanması gerekmektedir. Oysa Smith bu yanlış kıyaslamanın, inanan cemaatin inancının ya da bakış açısının devre dışı bırakılmasından kaynaklandığını belirtir. Çünkü Müslüman cemaatin ve Hıristiyan cemaatin inancı ya da bakış açısıyla mesele ele alındığında, İslâmî gelenekte Kur'an'ın oynadığı rolü Hıristiyan gelenekte Mesih inancının oynadığı görülür. Müslümanlar Kur'an'ın kutsal kitap olduğuna inanırlar; ama bu Hıristiyanların kutsal kitap kavramına yükledikleri anlamdan çok farklıdır. Zira Kur'an Allah'ın kelâmıdır. Fakat Hıristiyan gelenekte Yeni Ahid bizzat vahyin kendisi olmaktan çok, vahiy hadisesine (Mesih-İsa) yapılan beşerî bir tanıklığın ifadesidir. Bu şekilde Smith, fenomenolojinin karşılaştırmalı, ancak tipolojik olmaması gerektiğini belirtir.²⁷

Smith'in görüşleriyle felsefî fenomenoloji arasında nasıl bir ilişki olduğundan bahsetmek oldukça zordur. Zira Smith ne felsefî fenomenolojiden ne de Husserl'den bahseder. Onun bahsettiği ve kendisine atıf yaptığı kişiler daha çok Wilhelm Dilthey ve Martin Buber gibi felsefecilerdir. Aynı zamanda Smith, felsefî fenome-

24 Seth Daniel Kunin, *Religion: The Modern Theories* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003), s. 91.

25 Paul Ingram, "Method in the History of Religions", *Theology Today*, 32/4 (1976), s. 382-394.

26 Emir Kuşcu, "Dinleri Anlamada Fenomenolojik Yöntem Sorunu: Wilfred Cantwell Smith Örneği" (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), s. 2.

27 Frank Whaling, "Comparative Approaches", *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, ed. Frank Whaling (Berlin: Mouton Publishers, 1983), s. 189.

nolojiden devşirilmiş “epoche”, “eidetik vizyon” ve “yönelimsellik” gibi kavramları doğrudan kullanmaz. Ancak onun eserlerini incelediğimizde bu kavramlardan her birine isim vermeden, dolaylı olarak göndermede bulunduğunu görebiliriz. Her şeyden önce Smith, Doğulu dinî geleneklerde Batılı araştırmacılarca “religion” kavramıyla karşılanan kavramların aslında “religion” anlamına gelmediğini belirttiğinde, Batılı din kavramını paranteze almaktadır. Bu onun “epoche” kuralını uyguladığının bir göstergesidir. Yine dinî bir fikri anlamaya çalışırken, söz konusu fikri ona inananların bakış açısından tasvir etmeye ve anlamaya çalışır. Bu süreç “interpolation” (empatik müdahale) adını veren Cox’a göre Smith’in *The Faith of Other Men* adlı kitabında yaptığı şey, tam manasıyla Batılı olmayan geleneklerin sembollerini empatik bir müdahaleyle anlamaya çalışmaktır. Smith, dinî sistemlerden bahsetmekten çok, Batılı anlam dünyasından farklı bir dünyaya ait olan din mensuplarının imanını anlamaya çalışır. Bunun için Smith, Batılı olmayan her bir gelenek için o geleneğin imanının özünü yansıtan merkezî bir sembole odaklanır. Odaklanılan bu sembol, ilk bakışta kavranamayan bir olgunun anlaşılmasına hizmet eden bir şeydir. Ayrıca odaklanılan bu sembol, diğer halkların dünyayı görme tarzlarını yansıtır.²⁸ Smith’in burada fenomenolojik yöntemi kullandığı bir vakıdır. Zira fenomenolojik yöntem sadece çok iyi seçilen bir örnek temelinde söz konusu fenomenin özünü kavrayabileceğimizi ifade eder.²⁹

Smith için empatik müdahale süreci, sadece entelektüel bir uğraş değil, Batılı ve modern hayatın bazı sorunlarını teşhis ve tedavide yardımcı olacak bir unsurdur. Örneğin, ona göre Batılı anlayışın mantığını yansıtan “ya-ya da ikilemi”ne dayalı düşünme alışkanlığı bir tür hastalıktır. Çin inançlarındaki Ying-Yang sembolizmi³⁰ bu Batılı ikilemi aşmada bir kaldıraç rolü oynayabilir. Smith, iman ve birikimsel gelenek gibi kavramların bütün dinlerin temelinde bulunan kavramlar olduğunu söylerken, “eidetik vizyon”u kullanmaktadır. Bunların dışında Smith’in bir fenomenolog olduğunu kanıtlayan bir diğer husus, onun dinî tecrübenin otonom olduğunu kabul etmesi ve indirgemeci açıklama biçimlerine açıkça karşı çıkmasıdır. Smith, çağdaş dinî akımları anlamak için onların göndermede buldukları bağlama değil, sosyolojik süreçlere bakılması gerektiği konusunda sosyolojizmi tenkit eder. *Islam in Modern History* (Modern Tarihte İslâm)³¹ adlı eserinde, modernitenin çağdaş İslâmî tarihi tek yönlü bir biçimde etkilemesinden çok, çift yönlü bir

28 Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s. 40.

29 Richard L. Lanigan, “A Good Rhetoric is Possible”, *The Philosophy of Paul Ricoeur*, ed. Lewis Edwin Hahn (Chicago: Open Court, 1995), s. 313.

30 Smith’e göre Yang-Ying sembolizmi, Batılı anlayışta görülen çatışmacı bir düalizmden çok, tamamlayıcı bir düalizmdir.

31 Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History* (Princeton: Princeton University, 1957).

etkileşim düşüncesinden bahseder.³² Buna göre, İslâm geleneği liberal ya da modernist anlayış doğrultusunda evrilmektense, modern hayatı kendi İslâmî anlayışına göre dönüştürmektedir. Smith'in dinler tarihine yönelik evrimci perspektifi sorgularken de fenomenolojik bir anlayışa sahip olduğunu söyleyebiliriz.³³ Zira Smith "etki" kavramı yerine "etkileşim" ya da "katılım" kavramlarına atıf yapar. Bilindiği gibi "etki" kavramı, evrimci zihniyetin bir köken-dinin diğerlerini çizgisel bir tarzda etkilemesinden bahsederken sıkça başvurduğu bir terimdir. Buna karşın Smith dinî gelenekler arasındaki etkileşimi vurgular ve evrimci tarih anlayışına karşı çıkma noktasında açıkça diğer fenomenologlar gibi düşünür.

Ayrıca Smith, Kristensen'in, "İnananın imanından başka hiçbir dinî gerçeklik yoktur"³⁴ sözünün altına imza atmakla beraber onu personalist ve diyalojik bir bağlamda ele alınması gereken bir doğrulama kriterine dönüştürür. Smith, fenomenolojinin yeni bir geçerlik testi taşıdığından ve bunda karşılıklı anlaşılabilir olduğundan bahseder. Fenomenolojik yaklaşımın hakikat kriteri, en az iki dinsel gelenekte anlaşılabilir olacak dinî ifadeler inşa etme kapasitesidir.³⁵ Bu süreç, diyalojik bir tarzda gerçekleşebilir. Artık inanan tarafından kabul edilemeyen hiçbir söylem, doğru olamadığı gibi, inanan da araştırmacının tasvip etmediği hiçbir söylemde bulunmamalıdır.³⁶

Dine dışarıdan bakış ve içeriden bakış, yani dindarın deneyimine uzanan anlam birbiriyle bağdaşmak durumundadır. Smith, bu düşüncüyü sadece bir fantezi olarak ileri sürmez, onu yukarıda ifade ettiğimiz üzere bizzat kurucusu olduğu McGill İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nde uygulayarak pratiğe dönüştürür. Bununla birlikte Smith fenomenolojiye, gerek dinî geleneklerden gerekse modern düşünceden kaynaklanan ön yargıları yıkmak gibi bir amaç yükler. Burada bir ikileme karşı karşıya kalmaktayız. Acaba Smith, modern hayatta direnmeye devam eden dinî akımların bir avukatı olarak konuşan muhafazakâr bir ideolojiyi mi sahiplenmektedir? Yoksa geleneksel dindarların anlayışını dönüştürmeye çalışan bir modernist veya reformcu mudur? Modernitenin geleneksel anlayışına ya da klasik modernite teorilerine inanan insanlar için Smith muhafazakâr ya da dinci olarak nitelendirilebilirse de, o moderniteyi dinî cemaatlerin seküler cemiyetlere dönüşmesi olarak

32 Smith, *Islam in Modern History*, s. 29.

33 Smith, dinlerin birbirlerini çizgisel bir tarzda etkiledikleri düşüncesine karşı çıkarken, süreç ve katılım kavramlarını ön plana alarak dinî tarihin birliğinden bahseder (Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 89).

34 W. Brede Kristensen, *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion* (Netherlands: Hague, 1960), s. 12-13.

35 Wilfred Cantwell Smith, "Comparative Religion: Whither-and Why", *Essays in Methodology*, ed. Mircea Eliade – Joseph Kitagawa (Chicago: University of Chicago Press, 1959), s. 31-58.

36 Smith, "Comparative Religion: Whither-and Why", s. 42.

anlayan klasik anlayışa meydan okumaktadır. Zira o bu klasik anlayışı rahatsız edecek tarzda bir dünya dinleri cemaatinden bahseder. Fakat bize göre Smith açıkça geleneksel dinî çevrelerle diyaloga geçmek yerine, modernist (liberal) ve ihyacı çevrelerle diyaloga geçmeyi tercih ettiğinden onun geleneksel yapıları dönüştürmeye yöneldiğini ve reformcu olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumun, onun görüşlerinin arka planında bulunan Protestan geleneğinden kaynaklandığı aşikârdır. Bununla beraber, Smith'in rasyonel ve liberal değerlere bağlı olması, moderniteyi bütünüyle masum bir kavram olarak gördüğü manasına gelmez. Özellikle nihilizm, gayri şahsileştirme (depersonalizasyon) ve nesnelcilik gibi konularda Smith'in moderniteyi de eleştiren biri olduğu unutulmamalıdır. Daha doğru bir ifadeyle Smith modern araştırma yöntemlerini, örneğin tarihselciliği, aynı zamanda modern kültürün sorunlarını teşhis etmek ve onu tenkit etmek için kullanır.

Smith'in fenomenolojiye yaptığı özgün katkılardan biri de din fenomenolojisiyle ilgili tartışmalarda merkezî öneme sahip olan içeriden anlama ve dışarıdan anlama kutupsallığını aşma çabasıyla ilgilidir. Bu bağlamda taraflardan biri, içeriden anlama dediğimiz dinî bir sembolün kendi referans planında anlaşılması gerektiği tezini savunurken, diğer taraf dışarıdan anlama dediğimiz dinî bir sembolü psikolojik vb. süreçlerle açıklama anlayışındadır. Burada özellikle içeriden anlama çabasının bir tür teolojileştirme olduğunu savunan Robert Segal'in görüşleri son derece kışkırtıcıdır. Segal, özellikle çoğu din fenomenoloğunun dinî araştırmaları teolojileştirdiğinden şikâyet eder. Her ne kadar Donald Wiebe, Smith'i teolojik kaygılara sahip olmakla suçlasa da³⁷ aslında Smith, bir taraftan dine dışarıdan bakan araştırmacının, diğer taraftan dine içeriden bakan din mensubunun perspektiflerini birleştirmeye ve onlar arasında diyalektik bir ilişki kurmaya çalışır.

Smith'in dışarıdan anlama ve içeriden anlama arasında kurduğu diyalektik bütünlük, "ortak-eleştirel öz bilinç" kavramıyla ifade edilir. Smith bu kavramla neyi kastettiğini şu şekilde ifade eder:

"Ortak eleştirel öz-bilinçlilik" teorisiyle, kendileri vasıtasıyla en azından biri araştırılan, diğeri araştırılan en az iki kişinin, fakat ideal olarak tüm insan ırkının oluşturduğu bir toplumun herhangi bir beşerî hâlin veya bir durum olarak eylemin ya da bir toplum olarak bizzat eylemin kendisinin farkında oldukları tenkitçi, rasyonel, tümevarımcı öz-bilinçliliği kastediyorum. Ancak bu, bütünü bizzat kendisi olmayıp sadece bir parçasıdır. Yine bu teori hem öznel (kişisel mevcudiyetçi) hem de nesnel olarak (dıştan, tenkitçi, analitik, bir kimsenin bilimsel dediği gibi) toplumun tecrübe ettiği ve eş zamanlı olarak anladığı şekilde onun farkında olur.³⁸

37 Donald Wiebe, *The Politics of Religious Studies: The Continuing Conflict with Theology in the Academy* (New York: Palgrave MacMillan, 1999), s. 265.

38 Wilfred Cantwell Smith, *Towards a World Theology: Faith and Comparative History of Religion* (London: Macmillan, 1981), s. 60.

Görüldüğü gibi, Smith'in "ortak eleştirel öz-bilinçlilik" teorisi, farklı dinî inançlarla ilgili araştırma yapmak isteyenlere, araştırmaları esnasında söz konusu inançlarla ilgili şeylerin doğruluklarını tahkik etmek için önemli bir prensip sunmaktadır. Bu da şudur: Bir dinî toplumun fertlerinin inancını araştırmada, araştırmacı işe hem o toplumun inancının temeli hem de ifadesi olan birikimsel geleneğin bilgileriyle başlayabilir. Ancak araştırmacı birikimsel geleneğin sunduğu bilgilerle yetinmeyip söz konusu dinî geleneğin taraftarlarını da yakından tanıyarak onlardan da bilgi almaya çalışmalıdır. Çünkü birikimsel geleneğin sunduğu bilgiler ve bu bilgilerin ışığında dış dünyanın sergilediği davranışlar bağlamında bir dinî toplumun fertlerinin sergilediği davranışlar, araştırmacıya söz konusu inançların tabiatları konusunda en nesnel ipuçlarını sunarlar. Smith'in de belirttiği gibi, insanlığın layığıyla araştırılması ancak sunulan delillerin araştırılarak incelenmesiyle mümkündür.³⁹ Fakat burada kaçınılmaz olarak şu soru akla gelmektedir: "Araştırmacı, yaptığı bu istidlâlin araştırdığı kişilerin inancını doğru olarak yansıttığından ve tanımladığından nasıl emin olacaktır?" Smith bu soruya şu şekilde cevap verir: "Bir kişinin dinî inancı hakkında söylenen bir şeyin ilgili kişi için ne anlama geldiğini öğrenmenin çeşitli yollarından biri de o kişiye sormaktır."⁴⁰ Bu şekilde cevap vermekle o, sadece araştırmacının araştırdığı inancın mensubundan bilgi edinmek için mülakat teknikleri konusunda mahir olması gerektiğini ileri sürmemektedir. Ona göre, araştırılan inançla ilgili bilgi sağlayan kişiler mutlaka gereklidir. Ancak söz konusu bu kişiler, araştırmanın gayri şahsî objeleri olarak değil de, bizzat gerekli objeleri olarak görülmelidir. Hatta Smith'e göre ideal olan, bilgi sağlayan kişilerin araştırmacının arkadaşları, dostları olarak algılanmasıdır. Bu konuda o şöyle demektedir:

Bir dinin mensuplarının o din hakkında konuşmaları gerektiğini kabul etmek, şüphesiz ki ileri bir adımdır. Ancak bu da tek başına yeterli değildir. Zira, uzunca zamandır kabul edilmektedir ki, bir inanç ona samimiyet ve bağlılıkla inanan kişilerce dahi sözlerle tam olarak ifade edilemez. Bu nedenle, bir inanç mensubunun kalbinde olanı anlamak için araştırmacı sadece o inanan kişinin tasdik ettiği şeyleri dinlememeli veya okumamalı; aynı zamanda arkadaşlık olarak bilinen çift yönlü kişisel iletişimde ortaya çıkabilecek, o inanan kişinin hayatının vasıflarını da öğrenmeye çalışmalıdır. Bu, özellikle dinî inanç için doğrudur; ancak bazı ölçülerde tüm insanî söylemlere de uygulanır. Temelde aralarındaki kişisel ilişkiye bağlı olan bir kişinin nezdindeki diğer kişiye yönelik bilgi, o kişiyi tanıma değil, yanlış

39 Wilfred Cantwell Smith, *Questions of Religious Truth* (London: Victor Gollancz), 1967, s. 35.

40 Smith, *Questions of Religious Truth*, s. 39.

anlamadır. Ben komşumu sevmedikçe onu ancak yüzeysel, yani üstünkörü olarak tanıyabilirim.⁴¹

Smith'in ileri sürdüğü "ortak eleştirel öz-bilinçlilik" teorisi, araştırmacıya araştırdığı kişinin inancını anladığı güvenini verir. Zira Smith'e göre dinler tarihçisinin görevi, dinî konular hakkında iki veya daha fazla toplum tarafından aynen kabul edilebilen ve kolayca anlaşılabilen ifadeler formüle etmektir. Kısaca "ortak eleştirel öz-bilinç" kavramıyla Smith sadece akademik gözlemciyi inanan cemaatle empati kurmaya teşvik etmez, aynı zamanda inanan cemaati de modern eleştirel bilinci ve tarihsel eleştirel, rasyonel yöntemleri kanıksamaya teşvik eder. Bu bağlamda Smith'in daha çok Batılı entelektüellerle inanan (Müslüman, Hindu) entelektüeller arasında bir diyalog kurmaya çalıştığını görürüz. Kanaatimizce bu durum, Smith'in metodolojisinin en eleştiriye açık yönlerinden biridir. Ayrıca tarihsel eleştirel yöntemleri kullanan ve modern rasyonel bilince sahip inançlı entelektüellerin perspektifi için "içeriden anlama" demek ne kadar mümkündür? Örneğin, Hıristiyan düşüncesinde Rudolf Bultmann, İslâmî gelenekte Fazlurrahman gibi isimler, entelektüel çevrelerde ne kadar taraftar toplasalar da, geleneksel cemaatler söz konusu olduğunda, bu ve benzeri bilim adamları marjinal kalmaya âdetâ mahkûm olmuş gibidir.

Smith, fenomenolojik anlayış ile metafiziksel anlayış arasında da ayrıma gider. Onun fenomenolojiden anladığı, felsefi spekülasyonlarda "Dinin doğası nedir?" gibi metafizik soruların terk edilmesidir. Onun yerine daha fenomenolojik bir soru olan, "İnsanlığın günümüzde olduğu şekliyle dinî durumunun anlamı nedir?" sorusunu sormayı tercih eder. Smith'e göre gerçek İslâm ya da gerçek Hıristiyanlık gibi ne çoğulcu ne de tarihsel özelliğe sahip metafiziksel kavramlar terk edilmelidir.⁴² Bu argümanı Smith'in Otto ve van der Leeuw gibi araştırmacıların yaklaşımında görülen özsel fenomenoloji tarzına karşı çıktığını söyleyebiliriz. Özsel fenomenoloji, bir kategori içinde dünyanın bütün dinlerini kapsayan, dinlerin aslı karakteristiği olan bir öz kavramına dayanır. Özsel yaklaşımda, standart bir Hıristiyan bilinci, diğer dinlerin mensuplarına dayatılır ya da diğer dinlerin mensuplarının farklılığı örtbas edilmiş olur. Smith, böyle bir Hıristiyan merkezli tavra baştan karşıdır ve Hıristiyan teizmini başka dinlere, örneğin Budizm'e dayatmaya kalkışmanın, Budist inanç biçimini çarpıtmaktan başka bir şeye yaramayacağını altını çizer. Ayrıca Smith, dinî geleneklerin aynı soruya verilmiş farklı cevaplar olmadığını, bilakis farklı sorulara verilmiş farklı cevaplar olduğunu belirttiğinde⁴³, açıkça özselci anlayışa karşı çıkmaktadır. Smith'in bu itirazları-

41 Smith, *Questions of Religious Truth*, s. 39.

42 Smith, *The Meaning and End of Religion*, s.12.

43 Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 84.

na rağmen onun özsel fenomenolojinin etkilerinden bütünüyle arınmış olduğunu söylemek de zordur.

Smith için fenomenolojik araştırmanın konusu soyut sistemler olarak ele alınması gereken “dinler” değil, dindarların şahsî katılımı ve dinî gelenek arasındaki etkileşimin kendisidir. Bu bakımdan Smith, din yerine dinî hayat kavramını ön plana çıkararak bizi ona yönlendirmektedir. Anlaşılması ve araştırılması gereken, din mensuplarının dinî sembollerle girdikleri etkileşimdir. Semboller kendi başına bir anlam ifade etmediği gibi, nesnel bir manaya da sahip değildir. Bunun yerine, sembollerin o sembollere inanan insanlar için kastettiği şahsî ve özel manaya odaklanmak gerekmektedir. Smith için önemli olan soyut öğretiler değil, insanların bu öğretiler eşliğinde girdikleri etkileşimle oluşan dinî hayattır. Bu etkileşimi görebilmek için, iman ve birikimsel gelenek arasındaki etkileşimi anlayabilmek gerekir.

Birikimsel gelenek ve iman arasındaki diyalektik ilişki, adına dinî hayat dediğimiz kavramın temelidir. Smith'in “-izmler” biçiminde anlaşılan dinler yerine “dinî hayat” kavramını ön plana çıkarması ile kendi yönteminin fenomenolojik açılımı arasında bir ilişki vardır. Zira Smith, dinlerin “-izmler” biçiminde tanımlanmasına karşı çıkarken, tam da fenomenolojinin inananın perspektifinden bakma ilkesini uygulamaktadır. Smith'in soyut bir din kavramından çok, somut bir cemaat hayatından bahsetmesi önemlidir. Smith, dinî sembollerini dinî hayat içindeki işlevi açısından ele almaktadır. Dinî sembol, işlevsel olarak bir cemaat için anlamlı olduğu ölçüde varlığını sürdürebilir. Semboller dinî hayat içinde canlı bir ilişkiyi tesis etmekte ve kendisinin ötesindeki aşkın gerçekliğe işaret etmektedir. Bir sembol olarak Kur'an'ı anlama noktasında dışarıdan bakan araştırmacı, bir Müslüman'ın Kur'an'dan anladığı şeyin aynıısını anlayamaz; fakat Müslüman'ın anladığı manayı Kur'an sayesinde yeniden keşfeder. Kutsal olan sembol, dışarıdan bakanın gördüğü değil, bir inananın kendisinin gördüğü semboldür. Sembölün anlamının yolu, sembolün kendinde kastettiği şeyin ne olduğu sorusunu sormak değil, o sembole inanan özel bir cemaat için onun ne anlam ifade ettiğini sormaktır.

Sembölün anlamını, nesnel olarak tespit etmeye çalışırsak başarıya ulaşamayız. Zira sembolü anlamının yolu, onun evren ve beşerî hayat arasında bir muhabakat sağlama işlevini idrak etmekten geçmektedir.⁴⁴ Buna göre bir Hıristiyan için çarımh sadece tarihsel bir olay değil, aynı zamanda kâinatın anlamını gözler önüne seren bir hadisedir. Sembolik bir dil, sembolik olmayan sıradan bir dil gibi değildir. Çünkü sembolik dil, açıklık ve kesinlik taşıyan bir iletişim biçimi olarak

44 Smith, *Questions of the Religious Truth*, s. 16-17.

anlaşılamaz. Semboller, daha ziyade dinî hayatın kendisine cevap olarak anlaşılması gereken şeylerdir. Smith, sembolün sembol olarak işlevini sürdürmesinde, bir dindarın vizyonunu cemaate aktarabilmesinin önemini vurgulamaktadır. Evren ve cemaat hayatının bütünlüğünü kavramaksızın, sembolün içsel bütünlüğünü tartışmak, sembolün aşkınlığına zarar verir.

Smith için şahsî ve bireysel kelimeleri birbirinden farklı anlamlara gelmektedir. Ona göre şahsî olanla toplumsal olan arasında bir karşıtlık yoktur. Toplumsal olanın karşıtı bireysel iken, şahsî olanın karşıtı gayri şahsîdir. Şahsîlik boyutu ile cemaat hayatı arasında diyalektik bir ilişki vardır. Birey sadece toplum hayatı içinde şahıs hâline gelebilir; fakat bir toplumun (cemiyet) cemaate dönüşmesini sağlayan şey de şahsî katılımdır. Şahsî tecrübe olmaksızın toplum hayatı insanlığından arınır ve kendine yabancılaşır.⁴⁵ Din, nesnel olaylarla insanın şahsî ilişkisinin diyalektiğiyle oluşur. Şahsîlik, dinî hayatın nesnelleştirilebilir alanı olan birikimsel gelenek ile kişinin nesnelleştirilemez olan içsel tecrübesi anlamında iman arasındaki bağın diğer adıdır. Buna göre dinî hayat, geleneğin dışsal biçimleri ve onun içsel şahsî tecrübesi arasındaki etkileşiminden doğan manalar tarafından sürekli bir değişime ve farklılaştırılmaya uğramaktadır.

Sonuç

Din fenomenolojisi ve fenomenolojik yöntem bağlamında Smith'in ana hatlarıyla çözümlenmeye çalıştığımız fikirlerini bir bütün olarak ele aldığımızda, onun her şeyden önce dinin anlamı sorunuyla ilgilenen bir hermenötikçi olarak klasik fenomenologlardan ayrıldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu bağlamda onun din fenomenolojisi geleneğine yeni bir stil kazandırdığı aşikârdır. Smith'den önce fenomenolojik yaklaşımda dinî bilginin genel şemalar açısından değerlendirilmesi gibi bir anlayış hâkimken, Smith dindar şahısların perspektifini ön plana çıkarmıştır. Smith'in ele aldığı konu dinî ifadelerin belli dindar şahıslar için taşıdığı somut ve şahsî anlamlardır. Onun anladığı anlamda karşılaştırmalı din disiplini, tipolojileri ya da arketipleri araştırmaktan çok, dinî ve şahsî manasıyla insanın karşılaştırmalı incelemesi anlamına gelir. Tipolojik fenomenoloji güdük bir anlayışı temsil ettiğinden, karşılaştırılması gereken insan kavrayışlarının bizzat kendisi olmalıdır.

Smith'in ortak bilinçle ilgili vurgusu, fenomenolojik tartışmaların odağı olan içeriden anlama ve dışarıdan anlama kutupsallığını aşma amacına yöneliktir. Onun birleşmiş eleştirel öz bilinç nosyonu, Willaim Paden'in öznellik ve

45 Wilfred Cantwell Smith, *Patterns of Faith Around the World* (Boston: Oneworld Publications, 1998), s. 6.

nesnellığın ötesinde üçüncü bir seçenek olarak “karşılıklılık modeli” gibi,⁴⁶ öz-nellik ve nesnellik dışında bir seçenek var etmek ister. Araştırmacı, araştırdığı insanlarla empati kurduğunda, sadece etkin bir konumda değildir; aynı zamanda edilgen bir konumdadır. Başka bir deyişle araştırmacı empati kurmak suretiyle araştırma sürecini hem etkilemekte hem de ondan etkilenmektedir. Bu perspektifte din mensupları araştırmanın sadece konu mankeni değil, aynı zamanda onun bir parçasıdır. Smith’in fenomenolojisinde din mensuplarının perspektifiyle araştırmacının yorumlarının birbiriyle kaynaştırıldığı bir sentez düşüncesi ön plandadır.

Smith sadece bir fenomenolog değildir; aynı zamanda hem bir karşılaştırmacı hem de bir yorum bilimci, yani hermenötikçidir. Onun hermenötik projesi anlaşılabilirse, fenomenolojiye yaptığı katkıları görmek zorlaşır. Smith fenomenoloji geleneğine alımlamacı⁴⁷ bir açılım kazandırmıştır. Anlam denen hadise, metnin kendisinde mevcut olan bir şey değil; daha ziyade yorumcunun, yani din mensubunun bilincinde yer alan bir olgudur. Bu durumda bir fenomen, ona inanan insanlar için her ne anlam ifade etmekteyse, onu kastetmiş demektir. Araştırmacının yapması gereken, bir fenomenin farklı zamanlarda farklı kişilere hangi anlamlar ifade ettiğini ortaya koymaktır. Bununla birlikte, metnin anlamı bir tek anlamdan ibaret değildir; aksine o, sonsuz anlamlar akışı içinde dinamik bir hadisedir. Ayrıca Smith’in metnin anlamını sadece geçmişteki yorumlardan ibaret saydığını söylemek doğruyu yansıtmaz. Metin, ona atfedilen anlamlardan her zaman için daha fazlasını iktisap eder.

Smith, kendisinden önce fenomenolojik anlayış üzerinde etkin olan özsel fenomenolojiyi aşmaya çalışmıştır. Bunun yerine diyalojik bir anlayışı egemen kılmaya çabalamıştır. Smith diyalojik yaklaşımdan, sadece konferanslar ve sempozyumlar düzenlemeyi kastetmez; daha çok dinleri anlamının yolunun o dine inananlarla diyalog kurmaktan geçtiğini belirtir. Diyalojik yaklaşım, dinsel geleneklerin çok sesliliğine saygı gösterir ve onları değişim içinde olan dinamik yapılar olarak ele alır. Smith’in fenomenolojiye en orijinal katkılarından biri, dinleri soyut sistemler olarak değil, yaşayan ve canlı süreçler olarak kabul etmesidir.

46 William Paden, *Interpreting the Sacred* (Boston: Beacon Press, 1992), s. 131-134.

47 “Alımlama” kavramı Latince “recipere”den gelmekte ve “karşılama, alma, bir eserin etkisi” anlamlarında kullanılmaktadır. Bu terim makalede İngilizce “receptive” kelimesinin karşılığı olarak kullanılmıştır. Bu çerçevede alımlamacılık, metnin yorum sürecinde okuru birincil konuma yerleştiren okur-merkezli bir anlayışı ifade etmektedir. Metnin anlamı, okur üzerinde bıraktığı etkiden bağımsız olarak kavranamaz. Okur pasif bir konumda olmaktan çok, anlam üreten aktif bir konumdadır. Smith açısından düşündüğümüzde, alımlamacılık metnin ya da dinî sembollerin kendinde bir anlama sahip olmadıklarını, onlara inananların anlam dünyasında ne anlama geliyorsa o şekilde anlaşılması gerektiği manasına gelir. Bk. Tevfik Ekiz, “Alımlama Estetiği mi Metinlerarasılık mı?”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 47/2 (2007), s. 119-127 (<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/920/11481.pdf>).

Bu durumda dinî sistemlerden değil, dinî geleneklerden bahsetmek daha doğrudur. Bu bakımdan ideal bir fenomenoloji, dinî fikirleri tarih içinde değişen birer gelenek olarak kabul etmekle mümkündür. Bu noktada Smith ve Bleeker ortak bir sonuca ulaşmışlardır. Smith'in birikimsel gelenek şeklinde tanımladığı fenomenen, Bleeker "entelecheia" diye bahseder. "Entelecheia", özün tezahürleri --Smith'in terminolojisiyle söyleyecek olursak, imanın birikimsel gelenek-- aracılığıyla kavrandığı hadiselerin akışıdır. Bleeker ve Smith, donuk resimlere odaklanan bir fenomenolojiye itibar etmezler. Bunun yerine onlar dinin gelişim sürecini, yaşayan gelenek boyutunu göz önünde bulunduran bir fenomenolojiyi teklif etmektedir. Birikimsel gelenek ya da "entelecheia" kavramı, din kavramının değişmeyen feodal bir yapı olduğuyla ilgili sosyolojist mitosuna ya da hurafeyi geçersiz kılmaktadır.

Modern Aklın Özerkliği*

Mehmet Güneç**

The Autonomy of Modern Reason

In his moral understanding, Kant puts cogito in the foreground in accordance with modernity. In Kant, the counter of this cogito is an autonomous individual. Thus, his effort to put man at the centre of his reasoning shows that he is opposed to the generally accepted idea that religion is the source of morality. In fact, Kant indicates that the important thing in morality is not the source of morality, but who does this action and how. In this way, Kant stresses authority in an action, not responsibility. I argue that this approach is the result of modernity and of the Enlightenment, which exalted its own subject.

Key words: Kant, Cogito, Morality, Modernity, Modern Reason

Kant kendi felsefe anlayışını Kopernik devrimi olarak nitelendirirken bunun sadece teorik alanda olduğunu iddia etmişse de, pratik alanda da aynı devrimin olup olmadığını kontrol etmek gerekmektedir. Çünkü yaygın kanıyı ifade eden bir değerlendirmeye göre, “Kant insanın belli bir yanını-autonom olarak gören ilk filosoftur.”¹ Şu hâlde, en azından kimileri özerkliği kendi ahlâk anlayışında temel bir yere koyan Kant’ın bir devrim yaptığı düşüncesindedir. Bu makalemizde Kant’ın bu devriminin hem kendi felsefesinde nasıl şekillendiğini hem de kendi akıl anlayışının artan etkinliğini ileride “aydınlanma” adıyla ifade edecek olan modern akılla nasıl uyduğunu göstermeye çalışacağız. Bunu göstermeye çalışırken temel iddiamız Kant’ın, insan ile Tanrı arasındaki ilişkide modern aklın düşünüşüne uygun olarak kaynağı aramaktan vazgeçerek dayanağı ön plana

* Modern akıl yerine modernlik veya modernite de denilebilirdi. Özellikle özerkliğin açıklanmasında aklın rolü ön plana çıktığından modern akli kullanmayı tercih ettik.

** Dr., Fatih Üniversitesi.

1 Takıyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler’de İnsan Problemi* (İstanbul: İstanbul Matbaası, 1969), s. 1.

çıkardığıdır.² Bu bağlamda, özellikle ahlâkta temel bir kavram olan sorumlu olmanın, yetkili olmaya³ nasıl dönüştürüldüğünü ortaya koymaya çalışacağız.

Kant, “Yalın aklın sınırları içinde din”⁴ şeklinde çevrilebilecek eserine “Ahlâk özgür bir fâil kavramı üzerine kurulduğundan, akıl aracılığıyla şartsız yasalara kendisini sadece özgürlüğüyle bağladığı için ne kendisi üzerinde herhangi bir varlığa ne de ödevini kavramak için yasadan başka herhangi bir teşvike ihtiyacı duymaktadır”⁵ cümlesiyle başlamaktadır. Bu düşünce, “İnsan, Tanrı⁶ olmadan ahlâklı olabilir” yerine, “İnsan, Tanrı olmadan ahlâklı olmalıdır” şeklinde bir önermeye açık görünmektedir. Aynı zamanda bu önerme için --geçerliliğini kabul ettiğimizde-- şöyle bir değerlendirmenin yapılması da mümkündür: İnsan ile Tanrı arasında sadece bir çatışmanın olduğu değil, bir çatışmanın olması gerektiği söylenmelidir. Bu çıkarımın değerlendirilmesine geçmeden önce şu bilgilerin verilmesi gereklidir: Öncelikle böyle bir çatışma, insanın Tanrı'nın varlığını inkâr etmesi ya da O'nun varlığına inanmaması anlamına gelmemektedir. İkinci olarak

- 2 Kant'ın kaynak yerine dayanağı ön plana çıkarması, insanın aynı zamanda ahlâk ile din arasındaki ilişkiyi farklı bir biçimde kurması anlamına gelmektedir. Dayanak bir eylemdeki iyinin ne olduğu ya da nereden geldiğini değil, kim tarafından nasıl yerine getirildiğini önemser. Bir diğer deyişle, ne yapılmıştır değil, nasıl yapılmıştır sorusu ön plana çıkmakta ve buradaki nasıl sorusu da kimin tarafından yapıldığına önem vermektedir. Buna ek olarak kaynak aklın ve bireyin ötesinde olana, yani aşkın olana ilişkinin dayanak akla ve bireye ait olan, içkin olanı ifade etmektedir. Bunun yanında felsefe tarihinde ahlâk ile din arasındaki ilişkide temel sorunların başında ahlâkın mı, yoksa dinin mi bir diğerine kaynak olup olmadığı gelmiştir. Nitekim bu sorun, iyiyi ahlâkın içinde, Tanrı isteminin de din içinde olduğunu düşünürsek, ilk defa Eflatun'un şu ikileminde kendisini göstermiştir: “Dine uygun olan şeyi tanırlar, dine uygun olduğu için mi hoş görürler, yoksa bu, tanrılar hoş gördükleri için mi dine uygundur?” Bk. Eflatun, *Euthyphron*, çev. Pertev Naili Boratav (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2000), 10^a.
- 3 Yetkili olmayı özerkliğin karşılığı olarak kullandık. Makalede çoğunlukla özerklik kullanılsaydı da ifade etmeye çalıştığımız hususun vurgulanması için burada yetkili olmak dedik.
- 4 *Die Religion innerhalb der Grenzen der Blossen Vernunft*, İngilizce çevirisi: *Religion within the Limits of Reason Alone*. Alışlagelmiş “salt” ya da “saf” yerine “yalın” kelimesini seçtik. Çünkü Kant bu eserinde ‘Reinen’ yerine ‘Blossen’i kullanmıştır. Kanımızca Blossen, kitabın bu başlığına ve Kant'ın genel felsefesine uygun olacağını düşündüğümüz bir biçimde cinsel anlamda olmayan bir çıplaklığı ifade etmektedir. Bu anlamda yalın kelimesi bu türden bir çıplaklığı karşılamaktadır. Mesela “yalın ayak” buna bir örnektir.
- 5 Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, çev. Theodor M. Greene – Hoyt H. Hudson (New York: Harper Torchbooks, 1960), s. 3. Bu eser bundan sonra *R* olarak geçecektir.
- 6 Alıntıda belirtildiği üzere Kant, Tanrı ve dini, dış faktörler olarak aynı kategoriye sokmaktadır. Din ve Tanrı'yı ayrı düşünmek mümkün olsa da özellikle monoteist dinlerde bunları birbirlerinden koparmak mümkün değildir. Bunun yanında bir filozof olarak Kant'ın Tanrı postulası ile Tanrı inancı farklıdır. Yalnız söz konusu farklılığın bunların birbirlerinden tamamıyla ayrı oldukları değil, farklı nosyonlara sahip oldukları şeklinde değerlendirilmelidir. Bu anlamda postulanın Tanrı'nın varlığına niçin inanılması gerektiğini, dinin ise Tanrı'nın varlığına nasıl inanılması gerektiği noktasında birbirlerini desteklediğini düşünüyoruz. Makalemizde konunun bütünlüğü açısından din yerine Tanrı kavramını kullanmayı tercih ettik.

çatışmanın olması, özellikle Batı Avrupa medeniyetinin geçirdiği süreçle ilgilidir. Bu nedenle modern aklın özerklik anlayışının vurgulanması, aslında bu türden bir özerkliğin nasıl inşa edildiğine bakmayı gerekli kılmaktadır.

Bilindiği üzere modern aklın kurucusunun Descartes olduğu kabul edilmektedir. Şu ana kadar birçok araştırmacı bunu farklı noktalardan hareketle doğruladığından bunun nedenlerini bir iki cümleyle ifade etmek mümkün olmayabilir. Buna rağmen Descartes'i modern aklın kurucusu yapan noktanın, ele aldığı konuların farklılığından ziyade bu konuları ele almakta kullandığı yöntemin farklı olmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Nitekim kendisi, Tanrı'nın açık ve seçik bir şekilde bilinmesini teolojiden ziyade felsefenin görevi saymıştır.⁷ Dolayısıyla Descartes'in, Tanrı ve O'nun ispatlanmasını hâlâ felsefenin görevi saysa da, artık kullandığı yöntem farklıdır. Bu farklı yöntemin Tanrı, doğa, ahlâk ve özne gibi maddî ve manevî nesnelere yok etmese de, bunların kullanımını değiştirerek anlam dünyasında kaymalara yol açtığını rahatlıkla söyleyebiliriz.⁸ Modern aklın böyle bir değişikliğin sonucu olarak değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Descartes, düşünen öznenin merkezde yer alması gerektiğini iddia etmekte ve öznenin temel aracı olan akla göre çevreyi inşa etmektedir. Bu anlamda *res extensa* ve *res cogitans*'ın gerçekliği keşfedilmiş ontolojik bir karşıtıktan ziyade, öznenin kendi çevresini kullanıma uygun hâle getirmek için icat ettiği epistemolojik bir ayırım olduğunu söyleyebiliriz. Konumuz açısından önemli olan nokta aklın artık Tanrı'yı ve O'nun nasıl yarattığını anlamının spekülasyon aracı olmak yerine, Tanrı'nın yarattığı dünyayı açıklama ve değiştirme aracı olarak değerlendirildiğidir. Kanaatimizce Descartes'in bu etkin akli özerk akla giden yolun açılmasını sağlamıştır. Bu sonuca nasıl vardığımızı açıklamak için Descartes'in "cogito"sunun Tanrı ile nasıl ilişki kurduğunu ve bu bağlamda nasıl bir dünya kurguladığını biraz daha detaylandırmak gerekmektedir. Tanrı'nın varlığının akıl tarafından açık ve seçik olarak bilineceği ve ispatlanacağı düşüncesi kendi sınırlarını aşan bir iddiayı taşımaktadır. Çünkü aklın açık ve seçik olarak Tanrı'yı bilmesi, Orta Çağ'da olduğu üzere, Tanrı'ya olan inancın desteklenmesinden ziyade, akla duyulan güvene işaret etmiştir. Açıklık ve seçiklik sonucunda aklın dışında vahye ve Kilise'ye ihtiyaç duyulmasına gerek kalmadığından, Tanrı'yla ilgili olan bütün araçlar bertaraf edilmiş ve Tanrı, inancın en büyük nesnesi olmaktan çıkarılmıştır.⁹

7 René Descartes, *Philosophical Essays and Correspondence*, ed. Roger Ariew (Indiana: Hackett Company, 2000), AT VII, 2., s. 97.

8 W. Watts Miller, *Durkheim, Morals and Modernity* (Çevrimiçi), <http://site.ebrary.com>, s. 142 (18 Ekim 2009'da girildi).

9 Gerald Edelman, *Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture* (Çevrimiçi), <http://site.ebrary.com>, s. 270 (17 Eylül 2009'da girildi). Yazar burada Descartes'in rasyonellik anlayışıyla artık imanın ve aklın bir arada olmayacağını ifade

Descartes'in her şeyden şüphe etme yöntemiyle temellerini oluşturduğu dünyada Tanrı, farklı bir şekilde kurgulanarak etkin olmayan bir konuma yerleştirilmiştir. Çünkü Tanrı'nın varlığı, açık ve seçik olarak bilinmesine indirgenmiş, böyle olunca da O'nun dünyadaki herhangi bir şeyle ilişki içerisinde olmasına gerek kalmamıştır. Tanrı'nın akılda olması yeterli görülmüş ve Tanrı akla hapsedilmiştir. Buradaki açık ve seçiklikle, Tanrı'nın bilinmesinden çok, belirli bir konumda tutulmasının ve aklın etkinliğinin vurgulandığını söyleyebiliriz.

Halbuki Tanrı'nın açık ve seçik olarak bilinmesi ile Tanrı'nın insanın hayatında açık ve seçik olarak var olması aynı şey değildir. Bu anlamda, Tanrı'nın dünyayı yaratsa da, dünyada olmasına gerek olmaması ironiktir. Tanrı dünyaya bir düzen vermiştir ve bu düzen değişmezdir. Bu değişmezlik ve düzen, dünyanın Tanrı'nın bir eseri olmasından ziyade, dünyanın mekanik bir işleyişi olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Nitekim Newton'un doğadaki mekanik düzenin Tanrı'nın bir eseri olduğunu belirtmesi, Tanrı'ya inanmaktan çok, bu düzenin mutlak olduğu ve değişmeyeceği anlamına gelmektedir. Bu anlamda, organik bir dünya görüşü ile mekanik bir dünya görüşü arasındaki farklı Tanrı tasavvuru daha iyi anlaşılmaktadır.¹⁰ Birinde dünya ve bütün âlem mükemmel olan Tanrı'ya ulaşmaya çalışırken, diğerinde mükemmel (mekanik) olan âlem Tanrı'ya kapatılmış gibidir. Sonuçta, modern anlayışın ortaya çıkardığı dünyada amaçlara ve değerlere yer yoktur.¹¹ Mekanik dünya görüşünde yer alan Tanrı, var olsa bile pasiftir. Nitekim sonraları bahsi geçen pasiflik, Nietzsche tarafından Tanrı'nın öldüğü ve hatta insanın O'nu öldürdüğü şeklinde ifade edilmiştir. Bu nedenle modern felsefenin teolojiden sadece Tanrı'yı değil, Tanrı'nın yetkisini de aldığını ve bu yetkiyi akla yüklediğini söyleyebiliriz.

Modern aklın özellikle Tanrı karşısındaki bu yaklaşımına Descartes'ten verilen örneğin yeterli olduğunu düşünüyoruz. Şimdi modern aklın etkinliği üzerine inşa edilen özerklik konusuna geçebiliriz. Fakat özerklik ahlâk alanıyla ilgili görünse de, özellikle Kant tarafından kaynağın kenara bırakılması iddiasının anlaşılması için Kant'ın teorik akıl anlayışına da kısaca bakmak gereklidir.

Makalenin başında bahsettiğimiz Kopernik devrimi, zaman ve mekân ilişkini bakış açısında yaşanan köklü değişimi ifade etmektedir. Burada konuyla doğrudan ilgili olmadığından bu köklü değişimin nedenleri hakkında değil de yapısı ve

etmiştir. Bunun anlamı ise aklın aslında inanca yer bırakmamasıdır. Yani akıl, bir inanç nesnesi olan Tanrı'nın da akılla kavranacağını, daha doğrusu ispatlanacağını düşünmeye başlamıştır. Kanaatimizce bunu eleştiren Hume, tamamiyle yıkan ise Kant olmuştur. Nitekim D. Hume, Tanrı'nın varlığına şüpheyle yaklaşmış, Kant ise, "İnanca yer açmak için bilgiyi sınırladım" demiştir.

10 Edelman, *Enlightenment*, s. 243.

11 James Rachel, *The Elements of Moral Philosophy* (Ohio: McGraw Hill, 2003), s. 70.

sonuçları hakkında konuşmamız daha uygundur. Temel olarak yaşanan değişiklik insanın gerçeklik anlayışına ilişkindir. Nitekim kaynaktan vazgeçilmesini gerçeklik anlayışında yaşanan değişimin bir sonucu olarak değerlendirmek mümkündür. Bilindiği üzere Kant'a kadar zaman ve mekân insanın dışında kendine ait gerçekliği olan varlıklar olarak değerlendirilirdi. Nesnel bir bakıma zaman ve mekâna yerleşmekteydiler. Kabaca ifade etmek gerekirse, insana düşen görev, zaman ve mekâna yerleşmiş olan nesnelere belirleyerek bilmekten ibaretti. Kant ise tam tersini düşünerek zaman ve mekânı insana ait unsurlar olarak görmüştür. Artık zaman ve mekân insanın dünyadaki somut şeylerle irtibata geçebilmek için kullandığı formlar olarak değerlendirilmiştir. Bu formlar genel olarak somut şeylerin var olmasının imkânı değil, insanın onların var olduğunu belirli bir biçimde bilmesinin; yani somutlaşmasının imkânıdır.¹² Böylece şeylerin var olduğuna ilişkin bir şüpheye düşülme de onların bilinmesine ilişkin köklü bir değişiklik söz konusu olmuştur. Çünkü şeyleri artık kendinde oldukları gibi bilmenin imkânı yoktur. Bu bağlamda gerçeklik, olanın bilinmesi değil, olanın zaman ve mekân aracılığıyla dönüştürülmesidir.¹³

Varlıkların gerçekte nasıl olduklarının bilinmemesi, insanın kendisine ait bir gerçekliği olmayacağı anlamına gelmez. Artık gerçeklik, varlıkta değil, duyumlanırlığımızda¹⁴ belirmektedir. Zaman ve mekânın gerçeklikte oluşması ya da gerçekliğin zaman ve mekânda oluşması değil, zaman ve mekân aracılığıyla gerçekliğin oluşturulması söz konusudur. Gerçeklik üzerine elde edilen bu yeni bakış açısı, bilginin yeniden oluşturulmasına neden olmuştur. Nitekim zaman ve mekân varlığın aslından uzaklaştırılsa dahi, nesnel bilginin elde edilmesinde temel faktör olmaktadır. Bir diğer deyişle, zaman ve mekân duyumlanırlığın genel formları olmalarıyla gerçeklik üzerine olan bilgiye "nesnel geçerlilik" sağlarlar. Çünkü bu formlar algılamanın genel biçimi olarak herkeste ortaktır. Zaman ve mekân, yalın formlar olarak varlığın değil, bilginin kesinliğini sağlayabilir. Gerçeklik, bahsedilen kesinlik ve nesnellikle birlikte düşünölmeye başlanır. Buna karşın bilginin kesinliği ve nesnellığı sağlansa da, varlığın aslına ilişkin bir gerçeklik artık bilgi konusu olamaz. Çünkü zaman ve mekânın varlığa değil de insana ait formlar olmaları nedeniyle, elde edilen bilgi sınırlı ve biçimseldir.¹⁵ Bu bağlamda belirtmek

12 Peter F. Strawson, *Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason* (London: Routledge, 1966), s. 263.

13 Julian Marinas, *History of Philosophy* (New York: Dover Publication, 1967), s. 290.

14 Sinnlichkeit/Sensibility. Kant'ın terimlerinin Türkçe karşılığı için bk. Teoman Duralı, "Vefatının İki Yüzüncü Yılında Tarihteki En Önemli Fikir Binalarından Birinin Mimarı Immanuel Kant'ı Anarken III," *Kutadgu Bilig*, 8 (2005), s. 9-40.

15 Angelica Nuzzo, *Kant and the Unity of Reason* (Indiana: Purdue University Press, 2005), s. 34-35.

gerekir ki, gerçekliğin kesin bir biçimde bilinmesi ile mutlak bir biçimde bilinmesi aynı şey değildir. Mutlak bilginin kaynağı içerdiğini düşünürsek, kaynaktan dayanağa geçmenin izlerini de görmüş oluruz. Nesnenin aslında ne olduğu, hangi kaynaktan geldiği ya da kaynağının ne olduğu önemli değildir. Önemli olan bizim nesneyle nasıl irtibata geçtiğimiz ve bu irtibatı nasıl (sentetik a priori) bilgiye dönüştürdüğümüzdür. Nitekim Kant, bu formların transandantal anlamda “ideal”, deneysel anlamda “gerçek” olduğunu söylerken bu çift yönlü yapıya atıfta bulunmaktadır:

Şeylerin mekânda yan yana olduğu önermesi, ancak bunların duyusal tasavvur gücümüzün nesnelere olduğu sınırlaması altında geçerlidir. Kavrama ancak dışsal görünüşler olarak şeylerin yan yana durduğu şartını eklersem kural evrensel ve sınırlamasız olur. Açıklamamız mekânın bize dışsal bir nesne olarak sunulabilecek her şey açısından gerçekliğini, yani nesnel geçerliliğini ama aynı zamanda akıl yoluyla kendilerinde duyulanırlığımızın yapısını dikkate almadan sunulan her şeyin mekânın idealitesi olduğunu belirler.¹⁶

İşte bu yeni gerçeklik ontolojik değil, epistemolojiktir.¹⁷ Varlığın aslında ne olduğunun bilinmiyor olması, ister istemez kaynaktan vazgeçilmesine neden olmuş ve varlığın nasıl bilindiği; yani dayanağı öne çıkmıştır. Bu bilme kesin ama sınırlıdır. Bilmenin evrensel, kesin ve nesnel anlamda geçerli olması, zaman ve mekânın biçimselliğine dayanmaktadır. Ama bu biçimsellik, aynı zamanda varlığın bilinebilmesinin sınırlılığını ifade etmektedir. Bu anlamda artık önemli olan, varlığın ne olduğu değil, bilginin nasıl ve ne ölçüde oluşturulduğudur.

İşte merkezde olan bu önemli değişikliğin sonucunda, Tanrı'nın yeri¹⁸ değişmiştir. Zaman ve mekân, tasavvur gücü¹⁹ formları olarak yeni bir gerçeklik sunsalar da, tasavvur gücünün imkânları dışında olan, yani zaman ve mekânda somutlaşamayan varlıkların anlama gücü tarafından değerlendirilmesini sınırlamaktadır. Bu sınırlamaların neticesinde Tanrı kavramı, fenomenal gerçekliğin dışında kalmaktadır. Yeni “gerçeklik”te ve yeni “ben” anlayışında, Tanrı dışarıda tutulmaktadır. Tanrı var olabilir ama bilgi konusu olan gerçekliğin sınırları içinde değildir. Elbette Kant'ın yaklaşımında zaman ve mekân, şeylerin kendinde olmasını değil, bilgi konusu olmasını engelliyorsa, bu durum kendinde şey olarak Tanrı'nın olmadığını değil, bilgi konusu olamamasının izahı olarak değerlendiril-

16 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Norman Keimph Smith (New York: St Martin's Press, 1929), A28/B44. Bu eser bundan sonra *KrV* olarak kısaltılacaktır.

17 Sebastian Gardner, *Kant and the Critique of Pure Reason* (New York: Routledge Philosophy Guide Books, 1999), s. 40.

18 Tanrı'nın yeri derken O'nun insan için ifade ettiği anlamı kastetmekteyiz.

19 Anschauung/Intuition.

rilebilir. Bir diğer deyişle, Tanrı'nın var olması ya da var olmaması değil, zaman ve mekânın çizdiği sınırlardan dolayı bilgi konusu olmaması söz konusudur. Şu hâlde, Tanrı'nın varlığının bilinmesiyle ilgili olarak ontolojik düzlemde ziyade, epistemolojik bir düzlemde bahsedilmelidir. Nitekim Kant, “doğa teolojisinde Tanrı gibi asla tasavvur gücünün nesnesi olamayacak bir nesnenin düşünülme-
meyeceğini” söyleyerek Tanrı'yla ilgili meselenin bu sınırlardan kaynaklandığına işaret etmektedir.²⁰ Buna karşın, söz konusu epistemolojik düzlem, baştan belirlenmiş sınırlar içinde olduğundan, Tanrı ister istemez arka plana itilmiş; daha doğrusu itilmesi gerekmiştir. Bu nedenle doğaya ve varlığa ilişkin bilginin ölçütü olarak Tanrı'nın göz önünde bulundurulmaması, bu arka planda kalmanın neticesi olarak değerlendirilebilir.

Elbette burada özerkliğin oluşmasında asıl nedenin teorik aklın bu yapısından kaynaklandığını iddia etmiyoruz. Ancak, kaynağı aramaktan vazgeçmek isteyen insanın artık farklı bir gerçeklik anlayışına sahip olduğunu ve bunun pratik²¹ alandaki yansımalarının kaçınılmaz olduğunu düşünüyoruz.²² Nitekim özerkliğin, Tanrı'nın da dâhil olduğu kaynağa ilişkin olabilecek her türlü arayışın ortadan kalktığı bir ortamda meydana gelmesi çok daha kolay olmuştur. Teorik aklın Tanrı'yı bilmemesi, modern aklın gerçekliği daha kesin bir biçimde kurmasına imkân tanımıştır. Zaman ve mekân, Tanrı'nın bilinmesine imkân tanımaz; ama bu durum Newton'dan, Descartes'ten gelen mekanik gerçekliğe uygun bir dünya oluşturulması için sorun değildir. Bu anlamda kendi epistemolojik gerçekliğinde Tanrı'ya ihtiyaç duymayan aklın, pratik alanda da olsa, dayanak olarak özerkliği; yani kendini çıkartması normal olarak karşılanabilir.

Kant bağlamında özerkliğin²³ açıklanması için şu bilginin verilmesi gerekir: Kant bir sistem filozofudur. Ona göre sistem, bir ilke ya da bir ide etrafında

20 KrV, B71.

21 Pratiğin ve pratik aklın dilimizde yaşadığı anlam kaymalarının önüne geçmek için felsefede bu terimden neyin kastedildiğini açıklamak gereklidir. Buna göre “pratik akıl kavramıyla aklın, düşünmenin bir tarzı kastedilmektedir; bu anlamdaki akıl, insanın eylem ve yapıp etmeleri için, yani praxis alanı için -pratik yapıp etmelerinin karşılığı Grekçe'de praxis'tir-kavramlar, normlar, ölçüler verir.” Bk. Heinz Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007), s. 81.

22 Nitekim M. Sait Reçber bunun bir örneği olarak değerlendirdiğimiz bu hususu şöyle ifade etmiştir: “Burada şöyle bir sorunun akla gelmesi kaçınılmaz görünebilir: Hakkında hiçbir şey bilmediğimiz veya bilemediğimiz bir Tanrı'ya iman etmek tam olarak ne ifade edebilir?” (M. Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti* [Ankara: Kitabiyat, 2004], s. 79).

23 Özerkliğe geçmeden önce burada belirtilmesi gereken önemli bir husus vardır. Ahlâki değerlerin özerkliği ile ahlâki kişinin özerkliği birbirinden farklı olduğu düşüncesindeyiz. Yani iyinin ontolojik olarak Tanrı'dan ayrı bir varlığının olması ile ahlâki kişinin kendi başına eylemde bulunması yeterliliği ve gerekliliği farklıdır. Bu anlamda M. Aydın'ın ahlâkın otonomluğunu tanımlarken kullandığı, “Ahlâkın otonomluğu, ahlâki değerlerin objektifliği

diğer kavramların meydana getirilmesidir.²⁴ Pratik akıl alanında bu ilke özgürlük-tür. Yani pratik akıl, özgürlük kavramı, daha doğrusu nesnesi²⁵ olmadan kendi var olma imkânını ortadan kaldırır. Dolayısıyla ondan sonra gelen ahlâk yasası, özerklik, Tanrı ve ölümsüzlük gibi temel kavram ve nesnelere de onun üzerinden gerçeklik kazanma olanağına sahip olabilirler.²⁶

Özgürlüğün bu önemine rağmen Kant, özgürlüğün nereden geldiğine ve ne olduğuna ilişkin olarak kuşatıcı bir şekilde bilgi sahibi olmayı mümkün görmemektedir.²⁷ Nitekim mekanik nedenselliğin hâkim olduğu fenomenal alanda özgürlük imkânsız olarak görülmektedir. Numenal alanda ise özgürlüğün var olarak kabul edilmesi için çelişiklik oluşturmayacak şekilde düşünülmesi yeterli görülmektedir. Bütün bu muğlaklığına rağmen özgürlüğün var olduğu, Kant için açıktır. Hatta özgürlük var olduğunu teorik anlamda bilmediğimiz ve ispatlamadığımız bir nesne olduğu için postula edilebilse de, Tanrı ve ölümsüzlük gibi diğer nesnelere postula edilmesinden daha kuvvetli bir biçimde varlığının kabulüyle bizi baş başa bırakır. Kant bu türden bir açıklığı ahlâk yasasına dayandırmaktadır. Nitekim Kant'a göre, "Özgürlük ahlâk yasasının ratio essendi"sidir; ama ahlâk yasası da özgürlüğün "ratio cognoscendi"sidir. Ahlâk yasası daha önce aklımızda açıklıkla düşünülmüş olmasaydı, özgürlük gibi bir şeyi --kendi içinde çelişme taşımasa bile-- var saymada hiçbir zaman kendimizi haklı göremezdik. Ama özgürlük de olmasaydı, içimizde karşılaşabileceğimiz bir ahlâk yasası hiç bulunmazdı."²⁸ Ahlâk yasası çerçevesinde anlaşılması gereken özgürlük belirli bir biçimde eylemde bulunmanın sorumluluğunu ifade etmektedir. Yani insan "özgürlüğün ne olduğunu bilmemekte"; ama "özgür olduğunu" bilmektedir. Bu bilme bir sorumluluktur ve bunu, "İstediyimi yapmakta özgürüm" demekten ziyade, "Özgür isem ne yapmalıyım?" şeklinde ifade etmek mümkündür. İnsan, özgürlüğün ahlâklılığa açılan yolunda sınırsızca ya da keyfince davranmakla değil,

düşüncesine dayanır" cümlesinin özellikle Kant bağlamında eksik kaldığını düşünmekteyiz. Bk. Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi* (Ankara: TDV, 1991), s. 103. Nitekim N. Hartmann'a göre aslında Kant için pratik alanda öznellik belirgindir. Bk. N. Hartmann, *Ethics*, çev. Stanton Coit (New York: The Macmillan Company, 1932), I, 158. Özneliğin olması evrenselliğin olmayacağı anlamına gelmez ama, değerlerin kişinin kendisine bağlı olması gerektiği anlamına gelir. Evrenselliğin ve ahlâklılığın bile bunun üzerinde tanımlandığını söylemek mümkündür.

24 KrV, A832/B860.

25 Pratik akıl, irade üzerinden gerçekliğini oluşturduğundan kendi kavramlarının gerçekliğini, yani nesne oldukları iddiasını yine irade üzerinden iddia edebilmektedir.

26 KrV, 5:4.

27 KrV, 5:4.

28 KrV, 5:5'teki dipnot. Ayrıca belirtmeliyiz ki kısaltmalarda yukarıda bahsettiğimiz sistemi uygulasak da sadece bu eserin çevirisinde Hacettepe Üniversitesi yayınlarının Eylül 1980 baskısından faydalandık.

ahlâk yasası altında eylemde bulunmakla ilerleyebilir. Bu anlamda, özgürlüğün ahlâk yasasını kullanmanın sorumluluğu olduğunu söyleyebiliriz.

Kanaatimizce Kant'ın, ahlâk anlayışındaki temel kavramları düzenlemesi, bir kavramın diğeriyle açıklanmasının yanında bir kavramın diğeriyle birlikte belirli bir biçimde olmasını şart koşar. Bu anlamda, ahlâk yasasının özgürlüğün “ratio cognescendi”si olarak özgürlüğün bilinmesine yaraması yeterli değildir. Çünkü eylemde bulunan kişi ahlâk yasası doğrultusunda özgürlüğün olduğunu bilincindedir; ama henüz özgür olduğunu bilincinde değildir. Bunun olması için kişinin eylemde bulunması; ama aynı zamanda ahlâk yasasından dolayı eylemde bulunması gerekmektedir. Zaten Kant, ahlâk yasasına uymanın bir ödev bilinciyle olmasını oldukça önemsemektedir. Nitekim bu bilinç belirli bir eylem biçimini ön plana çıkarmaktadır. Buna göre, ahlâkî bir eylemin ahlâk yasasını göz önünde bulundurarak ve ona saygıdan dolayı yapılması gereklidir.²⁹ Yasadan dolayı eylemde bulunmak ile yasaya uygun eylemde bulunmak arasına Kant tarafından sınır koyularak bir eylemin ahlâkîliğinin, yasadan dolayı yapılmış olmasında yattığı özellikle vurgulanmaktadır.³⁰

İşte özerk kimlik, özgürlükten başlayan yolculuğa ahlâk yasasından dolayı devam edilmesiyle ortaya çıkmaktadır.³¹ Şu hâlde özerklik, özgürlüğün pratik akıl tarafından bilinmesinden ziyade, kullanılmasıyla ortaya çıkan bir tür etkin kullanımı olarak tanımlanabilir. İnsanın ahlâk yasasıyla sadece özgürlüğün olduğunu bilmesi değil, ahlâk yasasına uyan özerk insan olarak özerk olduğunu ispatlaması gereklidir. Özgürlüğün aktif bir biçimde kullanılması, tecrübe edilmesi ve kişiliği oluşturması özerklik aşamasına geçilmeden mümkün değildir. İnsanın kendisini özgür kabul etmesinin anlamı, sadece kendisindeki ahlâk yasasına dayalı olarak eylemde bulunmasıdır. Bir diğer deyişle, eylemde bulunmak, insanın kendi keyfine göre hareket etmesi değil, kendinde yer alan ahlâk yasasına göre eylemde bulunmasıdır.³² Bu nedenle Kant'a göre, “Özgürlük, doğa yasalarına bağlı bir istemenin özelliği olmamakla birlikte, bundan dolayı hiç de yasadışı değildir; daha çok o, değişmez ama özel türden yasaları olan bir nedensellik olmalı; yoksa özgür bir isteme saçma bir şey olurdu.” Sonuç olarak insan önce özgürlüğün olduğunu bilmekte ama, bu bilme ahlâk yasası aracılığıyla olduğundan, belirli bir biçimde davranmanın sorumluluğuna dönüşerek insanın kendisinin özgür olmasını şart koşmaktadır. İşte bu aşamada özgür olmak, özerk olmak anlamına gelmektedir.

29 *KrV*, 5:72.

30 *KrV*, 5:72.

31 T. K. Seung, *Kant: A Guide for the Perplexed* (London: Continuum, 2007), s. 115.

32 Doğa yasalarına göre meydana gelen bir durum “olay” adını alırken, ahlâk yasasına göre meydana gelen bir durum “eylem” adını alır. Eylem sadece insana daha doğrusu rasyonel varlığa özgüdür. Bk. *R*, s. xcvi.

Pratik aklın özgürlüğü kullanması, ne türden olursa olsun, herhangi bir dış belirlenime karşı durmayı gerekli görmektedir. Kant'ın yaklaşımında özgür olmak, sadece doğanın mekanik işleyişi dışında olmak ya da eğilimlere karşı gelmekle sınırlanmaz. Çünkü bu durumda iradeyi kullanmak, yani iradeli olmak yeterli olabilir. Halbuki Kant'ın anlayışında iradenin ahlâklılığı belirleyen en önemli unsur olsa da, yegâne unsur olduğunu söylemek mümkün değildir. Özerkliğe götüren bir aşamayı ifade edecekse, iradenin daha etkin bir biçimde kullanılması gerekmektedir. Bir diğer deyişle, özerklikle bağlantısında irade, doğanın yasalarından sıyrılmayı ifade eden, nispeten savunmada kalmış özgürlüğün imkânına değil, kendi kararlarını kendisi verecek ve iradenin hangi yönde davranması gerektiğini bildirecek yetkiye sahip olan özerk bir kullanıma işaret etmektedir.³³ Şu hâlde, özgürlüğün pratik akıl tarafından kullanımı vurgulandığında, etkin bir özgürlükten ve dolayısıyla özerklikten bahsedilmelidir. Bu anlamda Kant'ın anlayışına göre iradenin olması değil, iradenin özerk olması önemlidir. İradenin özerkliğinin bu şekilde vurgulanması ahlâkî bir eylemde sorumlu olmanın ötesinde aranılan bir şey olduğunu göstermektedir.³⁴ Ahlâkî bir eylemde aranılan temel şart, sorumlu olmanın ötesinde yetkili olmaktır. Burada makalenin başındaki iddiaya kısaca atıfta bulunmakta fayda var. Sorumlu olmanın ötesinde yetkili olanın aranması ahlâkî bir eylemde kaynaktan (aşkın olandan; Tanrı'dan) dayanağa (kişinin kendisine; içkin olana) geçildiğinin önemli bir göstergesidir. Dikkat edilmesi gereken nokta, Kant'ın zorunlu olarak ahlâkî bir eylemde bulunması gereken sorumlu olmayı özerklik olarak ya da yetkili olmak anlamında işlediğidir. Bu anlamda özgürlük, bir ahlâk anlayışında bulunması gereken bir kavram olmanın ötesine geçerek Kant'ın olmasını istediği biçimde kullanılan bir kavram olarak sorumluluğun

33 Savunmada kalınmış ve özellikle eğilimlerle ilgili olan özgürlüğe olumsuz özgürlük, özgürlüğün özerklik altında aktif kullanımınaysa olumlu özgürlük adını verebiliriz. Bk. Immanuel Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals* (Connecticut: Yale University Press, 2002), 4:446. Bundan sonra *G* olarak kısaltılacaktır. Özgürlüğün transendental ve pratik anlamda ayrımlarının yapılması, konumuzun daha iyi anlaşılması için bize yardımcı olabilir. Özgürlük Kant tarafından bu şekilde kullanımı açısından düşündüğümüzde iradeyle [will/wille] birlikte ele alınmıştır. Pratik özgürlük ise free willkür/arbitrium liberium olarak anlaşılmalıdır. Bu biçimde kullanılan irade eğilimlerine boyun eğen patolojik iradeden ya da arbitrium brutum'un zıttı olarak eğilimlere karşı gelerek kendi yasalarına itaat etmek olduğundan gerçek anlamda özgürlük olarak nitelendirilmektedir. Bk. Henry Allison, *Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis* (çevrimiçi) www.jstor.org. sy. 95, no 3, Temmuz 1986, s. 409. Yine başka bir tanımlamaya göre irade, aslında seçimde bulunma yetisi olarak "willkür"dür. Bu yeti akıl tarafından yönlendirilirse irade de "willkür"den "wille"ye dönüşür. Buna ek olarak sınırlı rasyonel bir varlık olarak insanın gayesi [zweck] ve bu gayesinin bir nesnesi (object/gegenstand) vardır. Bu nedenle irade aynı zamanda arzulama yetisi ya da gayeler yetisidir. Bk. Allen Wood, *Kant's Moral Religion* (New York: Cornell University Press, 1970), s. 41.

34 Nitekim özerkliğin gerek dilimizde gerekse orijinal kullanımında eylemden sorumlu olmak-tan ziyade, eylemde yetkili olmaya atf yapılmaktadır.

sınırlarını değiştirmiş ve yetkili olmaya kaymıştır. Bu hususu açıklamaya geçmeden önce, özerk kişiliğin ahlâk yasasından hareketle Kant tarafından nasıl tanımlandığını daha iyi göstermeye çalışmak gereklidir.

Ahlâk yasası buyurucudur ve buyuruculuk akla dayandırıldığı gibi, aklın sınırlarını çizmektedir. Burada konulan sınırlar, teorik alanda olduğu gibi neyin, ne kadar bilinebileceğine ilişkin değildir. Daha çok nelerin pratik aklın sınırları içine girmemesi gerektiğine ilişkindir. Bu anlamda pratik aklın sınırları denildiğinde, bu sınırların teorik akılda olduğu gibi imkân problemi olarak anlaşılması gereklidir. Teorik alanda aklın sınırları, aşkın olanın alanına girmemeyi şart koşarken, pratik alanda aklın sınırları aşkın olanın kendi alanına girmemesini şart koşar. Şu hâlde pratik aklın sınırları onun kapasitesinden ziyade, bağımsızlığına işaret etmektedir. Özerk insan işte bu bağımsız alanda yetişmekte ve hüküm sürmektedir. Özgürlük kendi sebebini ahlâk yasasıyla bulduğunda, bunu belirli bir biçimde yani yasadan dolayı yapmak zorunludur. Özgürlük ile ahlâk yasası arasında ancak böyle bir ilişkiyi kuran insan özerk olabilir.

Ahlâkî bir eylemde önem kazanan, eylemi kişinin kendisinin gerçekleştirebilmesidir. Neyin yapıldığı önemlidir ama öncelik kimin, nasıl yapıldığıdır. Bu anlamda Tanrı'nın neyin yapıldığını söyleyerek kaynak olması, önemini ve anlamını kaybetmektedir. Ahlâk yasasına sahip olan özerk kişi zaten neyin iyi neyin kötü olduğunu bilmektedir. Önemli olan sadece ahlâk yasasının olması değil, ahlâk yasasından dolayı yapıyor olmaktır. Çünkü ahlâk yasası Tanrı'nın varlığına işaret etse de, bu yasanın insana yerleştirilmesi eylemin insan tarafından yapılması gerektiğine işaret etmektedir. Ahlâk yasasının bu özelliğinden dolayı, Kant özerk kişinin, Tanrı'nın emirlerini³⁵ O istiyor diye değil, ahlâk yasasına uygun olduğu için yerine getirilmesini önermektedir:

Sadece kutsal yasalara riayette etik ile yasa çakışır. Tanrı'yla ilgili olduğu kadarıyla her ikisi de mecburidir; çünkü Tanrı hem yasal hem de etik olana zorlayabilir. Ama O, eylemin zorla değil, ödevden dolayı yapılmasını ister.³⁶

Tanrı'nın emirleri iyi ve yasaya uygun olsa bile, Tanrı'nın isteminden dolayı değil, yasadan dolayı eylemde bulunulmalıdır.³⁷ Burada dikkat edilmesi gereken nokta, ahlâk yasası ile Tanrı'nın emirleri arasında herhangi bir karşıtlığın söz konusu olup olmadığıdır. Kant, ahlâk yasası ile Tanrı'nın emirleri arasında herhangi

35 Ahlâk ile din arasındaki ilişkiyi ele alırken Kant'ın din ile Tanrı'yı aynı düzlemde değerlendirdiğini belirtmemiz gereklidir. Bk. Kant, *Critique of Practical Reason*, ed. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 5:130. Bundan sonra *KpV* olarak kısaltılacaktır.

36 Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, çev. Louis Infield (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1930), s. 35. Bundan sonra *VE* olarak kısaltılacaktır.

37 Gordon E. Michalson, *Kant and the Problem of God* (Oxford: Blackwell Publishers, 1999), s. 22.

bir ayırım gözetmez. Ona göre, “Tanrı eylemde bulunduğunda kendi iyi iradesine göre bulunur; çünkü söz konusu olan davranış ahlâk yasasına uyarak kutsal iradeyle mutabık hâldedir.”³⁸ Şu hâlde Kant için, Tanrı’nın ahlâk yasasına aykırı olacak şekilde bir emrinin olması söz konusu değildir.³⁹ Buna karşın Tanrı, ahlâk yasasını yaratan ve insanın içine koyan olsa bile, özgür ve özerk bir insanın Tanrı emretti diye değil, aklın zorunlu bir yasasına bağlı olarak eylemde bulunması gerekmektedir.⁴⁰ Çünkü Tanrı’nın istemiyle hareket edilirse özerklik ortadan kalkar. Bir diğer ifadeyle, Tanrı’nın emirleri yerine getirilerek ahlâk yasasına uygun davranılmış olursa dahi, yasadan dolayı eylemde bulunulmadığı için doğru bir eylemden bahsedilebilir ama, ahlâkî bir eylemden bahsedilemez.⁴¹ Nihayetinde ahlâk yasasının buyruk olma özelliğini, sadece ve sadece aklın kendisine dayan-dırması ve bu anlamda özerklik ve özgürlüğün korunması gereklidir.⁴²

Bağımsızlık, Tanrı ile insan ve buna mukabil olarak din ile ahlâk arasında bir mesafenin olması anlamına gelmektedir. Mesafeyi koyan insan ve onun ahlâk anlayışıdır. Artık insanın bir eylemde bulunurken itaat edeceği merci Tanrı değil, ahlâk yasasıdır ve bunun sonucunda, insanın doğruyu söylediğini ve emrettiğini bildiği Tanrı ile arasına mesafe koyması gerekmektedir. Tanrı’ya inanılabilir, Tanrı postula edilebilir ama, itaat etme noktasında aynı ölçüde rahat konuşmak mümkün değildir. Bu nedenle makalenin başında belirttiğimiz üzere, insanın, ahlâk yasasının kaynağının Tanrı’dan geldiğini bilse de, özerk olması gerektiği için Tanrı’ya karşı durması gerekmektedir. Bir diğer deyişle, ahlâk yasasının sahibi ve kaynağı Tanrı olsa da, özerklik gereği Tanrı ile ahlâk yasası arasındaki bu ilişki göz ardı edildiği için insan kendisini Tanrı ile bir nevi çatışmaya sokmayı gerekli görmektedir. Nitekim “Yalın aklın sınırları içinde din” şeklinde çevrilebilecek kitabın --makalenin başlarında alıntısını verdiğimiz-- giriş kısmında başka bir varlığa ihtiyaç duyulmadığının belirtilmesi aslında bir çatışmanın olduğunun işaretidir.

Burada dikkat edilmesi gereken nokta, ahlâk yasasının kaynağı Tanrı olarak kabul edilse bile, Tanrı’nın dayanak noktası olarak kabul edilemeyeceğidir. Çünkü Tanrı’nın iyiyi söylemenin ve belirlemenin ötesinde, iyiyi emretmesi yani Tanrı’nın “İyi budur” demekle yetinmeyip “İyiyi yap” demesi, insan ile kurduğu ilişkinin itaat boyutunu ifade eder. Halbuki Kant bu tür bir ilişkiyi insanın akıllı bir varlık olarak itibarına ve ahlâkî özerkliğine aykırı gördüğünden, Tanrı’nın

38 Michelson, *Problem of God*, s. 28.

39 Nitekim Kant, Tanrı’nın Hz. İbrahim’den oğlunu kurban etmek istemesini melek kılığında girmiş bir şeytanın işi olarak nitelendirir. Bk. *R*, s. 82.

40 Allen W. Wood, *Kant’s Ethical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), s. 160-61.

41 Yani ahlâk yasasına uygun davranılır ama, ahlâk yasasından dolayı davranılmış olunmaz.

42 Susan Neiman, *The Unity of Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1994), s. 129.

emrediciliğini sadece iyinin kaynağı olduğu kabulüne indirgeyerek göz ardı etmektedir. Çünkü sorun, Tanrı'nın mutlak iyi olması değil, Tanrı'nın kendisinin belirleyici ve emredici olmasıdır:

Bir şeyi emredildiği ya da avantaj getirdiği için ve bir şeyi yapmaktan kaçınmayı yasaklandığı ya da kaybeden olacağım için yapıyorsam, şüphesiz, ahlâkî bir niyet yoktur. Bundan dolayı, bir şeyi Tanrı istediği için değil, kendisinde iyi ve adil olduğu için yapmalıyız.⁴³

İyi ve kötünün ne olduğunu bildirirse dahi, Tanrı'nın emrediciliği paranteze alınmalıdır. Tanrı'nın emriyle ödevin yerine getirilmesi söz konusu olduğunda, insanın kendi çabasıyla elde ettiği bir erdem değil, Tanrı'nın yardımı söz konusu olur.⁴⁴ Bu ise ahlâkî insanın özerkliğine aykırıdır. Çünkü özerklik, kararlarını kendisinin vermesi, ahlâklılığın dayanağının aklın kendisi olması gerektiği anlamında kullanılırsa tam anlamıyla yerli yerine oturmaktadır. Nitekim Kant burada Tanrı'nın (ahlâkî) yasalarını anlamayı kastetmemekte, daha çok aklın ahlâk yasasının Tanrı'yı da kapsadığını söyleyen özerk ve etkin bir akla işaret etmektedir:

...Şimdi ahlâklılığın bu ilkesini, bütün öznel farklılıklara bakmaksızın, iradeyi belirleyen en üstün biçimsel esası kılan yasa koymanın genel geçerliliğinden dolayı akıl, bütün akıl sahibi varlıklar için bir iradesi, yani kuralların tasarımıyla kendi nedenselliğini belirleme yeteneğine sahip olan; bu yüzden de ilkelere göre, çünkü aklın bir ilkeden beklediği zorunluluk yalnız insanları almaz, akıl ve isteme sahibi bütün sonlu varlıklara kadar uzanır; hatta en üstün düşünen varlık olarak sonsuz varlığı da kapsar.⁴⁵

Tanrı'nın sözlerinin, yani vahyin de aklın ahlâk yasasına göre değerlendirilmesi gereklidir. İnsan aklında bulunan ahlâk yasası kutsaldır ve Tanrı ile aynı düzlemde olmasa bile, aynı değerde ve işlevdedir.⁴⁶ Bu anlamda, Kant tarafından İncil'in de aklın sınırlarına göre değerlendirilmesi ilginçtir. Buradaki sınırlılık, teorik anlamda olduğu gibi, aklın anlayamayacağı noktalara işaret etmekten ziyade, pratik aklın özerkliği gereği oluşturduğu sınırların sağlama alınmasıyla ilgilidir:

Ahlâklılığı örneklerle göstermeyi istemek, ahlâklılığa yapılabilecek en büyük kötülüktür. Çünkü bana sunulan her örneği, ilkin kendisi asıl örnek, yani model olmağa lâyık olup olmadığı konusunda, ahlâklılık ilkesine göre değerlendirilmelidir; ama hiçbir şekilde ahlâklılık kavramını yetkeyle sağlayamaz.

43 VE, s. 22.

44 Eckart Förster, *Kant's Final Synthesis* (Massachusetts: Harvard University Press, 2000), s. 145.

45 KpV, 5:32.

46 R, s. 144. Ayrıca bk. Aydın Işık, "Kant'ın Din Felsefesinden Doğru Dinin Ölçütü Üzerine", *Felsefe Dünyası*, 47 (2008), s. 172.

İncil'deki kutsal kişi bile -kutsallığını tanıyabilmek için- ilkin ahlâksal yetkinlik idealimizle karşılaştırılmalıdır. Kendi de kendisi için şöyle der: “(Gördüğünüz) bana neden iyi diyorsunuz? (Görmediğiniz) biricik Tanrı'dan başka hiç kimse iyi (iyinin modeli) değildir.” Ancak, en üstün iyi olarak Tanrı kavramı bize nereden geliyor? Yalnızca ideden, aklın ahlâksal yetkinlik konusunda kurduğu ve özgür bir irade kavramına ayrılmazcasına bağladığı ideden.⁴⁷

Teorik akıldaki zaman ve mekân, aklın imkânlarıyla ilgili olarak aklın sınırlılığını ifade eder. Halbuki pratik aklın sınırları teorik akılda olduğu gibi neyin aklın sınırlarını aştığıyla değil, neyin kendi sınırları içerisine girmemesi gerektiğiyle ilgilidir. Makalenin başında belirttiğimiz ahlâk ile din arasındaki ilişkide meydana gelen çatışma, bahsedilen sınırların içine dinin belirleyici bir biçimde girmesinden kaynaklanır. Eylemin ahlâkîliği, iradenin özerkliğini şart koşuyorsa, ahlâk yasasının kaynağının dinden ve dolayısıyla Tanrı'dan gelmiş olması, bu kaynak doğru olsa bile, ikinci planda tutulmasını zorunlu kılmaktadır. Böylece teorik akıl neyin olması gerektiğine değil, olanın nasıl olduğuna bakarak sınırlarını ve sınırlılığını anlarken, pratik akıl neyin olması gerektiğine bizzat kendisi karar vererek sınırlarını yaratmakta ve eylemde yetkili hâle gelme iddiasına sahip olmaktadır. Bu ayrım önemlidir; çünkü akıl, ahlâkın kaynağının ne olduğu gibi bir soruna değil de ahlâkın dayanağı ne olmalıdır gibi bir soruna geçme hakkını ve aynı zamanda Tanrı ile çatışma hakkını pratik aklın bu imtiyazından almaktadır. Önemli ve aslî olan nereden geldiği, yani kaynağının ne olduğu değil, nasıl kullanıldığıdır. Bunu kullanan ve dayanağı oluşturan özerk insan olmalıdır. İşte Kant böylece ahlâk ile din arasındaki ilişkiye, “Ahlâkın kaynağı nedir?” yerine “Ahlâkın dayanağı ne olmalıdır?” yaklaşımını getirerek yeni bir biçim vermektedir. Sorumlu olmak, bir eylemde verilen kararların kişinin kendisine ait olması iken, Kant özerklikle bir eylemde dayanak noktasının ahlâk yasası olmasını önermektedir. Yani karardan sorumlu olanın ben olması değil, verilen kararın belirli bir biçimde benden olması gereklidir.

Genel olarak bakıldığında Kant'ın ahlâk anlayışında özgürlük, ahlâk yasası gibi kavramların belirli bir biçimde işlendiğini, yani Kant'ın ahlâkın fotoğrafını çekmenin ötesinde, onun bir resmini çizdiğini söyleyebiliriz. Bu anlamda Kant bir analizde bulunmaktan ziyade, bir yorumda bulunmaktadır. Örnek vermek gerekirse, Kant için Tanrı'nın ahlâk yasasını insan aklına yerleştirmesi iyi bir eylemin O'nun için yapılması gerektiğine değil, O'nun rızasına uygun olarak yapıldığı anlamına gelmektedir. Halbuki bu türden bir yaklaşım, aynı Tanrı'nın postula edilmesinde olduğu üzere aklın zorunlu bir varsayımdır.⁴⁸ Tanrı'nın razı olması

47 G, 4:408.

48 Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 127-28.

gerektiği varsayılmaktadır. İlginç olan nokta, Tanrı ile aracı oluyor gibi gözükten ahlâk yasasının bu durumda Tanrı ile insan arasında bir set hâline gelmesidir. Çünkü adeta Kant, ahlâk yasası varsa neden Tanrı'nın emretmesine ihtiyaç duyulsun, demektedir.⁴⁹

Kant'ın özerk akıl anlayışında eleştirilmesi gereken bir diğer önemli nokta, Tanrı'nın insan aklının ilerleyişi açısından değerlendirilmesidir. Tanrı'nın emirleriyle hareket eden bir insanın ahlâkî yetkinliğine ulaşmadığını düşünmek ahlâkî yetkinliğe kavuşulduğunda Tanrı'nın emirlerine uymanın, hatta Tanrı'nın emretmesinin anlamsız olacağını düşünmektir. İnsanın ahlâk yasasının hem uyuruğu hem de yasa koyucusu olması, böyle bir durumun olabileceğini kabul etmektir. Bu anlamda akıl ilâhî olanın ahlâkî olduğunu değil, ahlâkî olanın ilâhî olduğunu öne sürerek kendisini Tanrı karşısına oturtmakta ve hatta O'nun yerini almaktadır. Nitekim Kant sadece ahlâkî ödevleri değil, siyasî otoritenin ahlâk yasasıyla uyumlu olan emirlerini de Tanrısal olarak nitelendirmektedir. Yani mesele sadece ahlâk yasasıyla Tanrı arasında bir bağlantı kurma imkânı değil, ahlâk yasasının Tanrısal olduğundan hareketle insana neye itaat etme imkânı verilebileceğiyle ilgilidir.

Kant'ın özerklik anlayışının sonucunda Tanrı'ya, vahye karşı duruşunun ne vahyi ne de Tanrı'yı inkâr etme anlamına gelmediğini belirtmiştik. Buna karşın özerkliğin kişinin sorumluluğunu vurgulamaktan ziyade, aklın etkinliğini vurguladığını tekrar belirtmeliyiz. Ahlâk yasasının Tanrı tarafından kabul edileceğini bilmek, ancak kendine fazlasıyla güvenen akla işaret etmektedir. Bu anlamda Kant'ın idealize ettiği insan, aklın varsaydığına yani postula ettiğine güvenmeye pozitif dinle sağlanan inanmadan daha yatkındır. Ama postula etme gibi rasyonel bir çıkarımın bir sistem içinde meşruluğu sağlasa da aklın, dolayısıyla sistemin sınırlarını aşan Tanrı, din, vahiy gibi meselelerde yetersiz kalacağı aşikârdır.

Sonuç olarak Kant, soruyu “Ahlâkın kaynağı nedir?”den “Ahlâkın dayanağı ne olmalıdır?”a çevirerek hem aranılanı hem de arama biçimini, yani soru kipini değiştirmiştir. Yani “kaynak” yerine “dayanağı”, “nedir” yerine “ne olmalıdır”ı koymuştur. Böyle olmasının iki nedeni olduğunu ileri sürebiliriz: İlki Kant'ın yaşadığı dönemin artık bir şeyin kaynağını aramaktan vazgeçmiş olmasıyla ilgilidir. Kaynağa ilişkin araştırmalar aklın ya da duyuların, yani temelde öznenin dışına çıkmak demek olduğundan terk edilmiştir. Kaynakta yer alabilecek aktörlere ilişkin bir değişiklik olmasa da onların rollerine ilişkin bir değişiklik olmuş ve merkezî rolleri ortadan kalkmıştır. Sonuçta, Tanrı'nın varlığı kabul edilse de, merkezî önemini kaybetmesi O'na uygun düzenlenen anlam dünyasının da

49 Bu bağlamda Kant'tan etkilenen Fichte'nin ahlâk yasası ile Tanrı'yı bir tutan anlayışı dikkat çekicidir. Bk. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 5.

değişmesi anlamına gelmektedir. Bunun en bariz örneğini Descartes'te görebiliriz. Descartes insan aklının bilgiye ulaşmada akıldan başka kaynağı olduğunu değil, akıldan başka dayanağı olmadığını vurgulamaktadır. Bu anlamda Tanrı yine kaynak olmaya devam edebilir; ama bu kaynağın dayanağı akıl olmalıdır. Bu nedenle Tanrı'nın varlığını en iyi şekilde ancak akıl üzerinden sağlama alırız. Kanaatimizce Descartes Tanrı'nın ispatlanmasının teolojiden ziyade felsefenin görevi olduğunu iddia ederken bunu kastetmekteydi. Descartes'in teorik akılda yaptığı bu belirlenime karşı çıkan Kant, buna benzer bir görevi pratik akla yükler. Pratik akıl kendisinin belirleyici olduğunu göstermek için sorunun biçimini de belirlemede; "nedir"i "ne olmalıdır"a çevirmektedir. Bu anlamda Descartes ile Kant arasında yaptığımız karşılaştırmayı devam ettirsek, Descartes teorik akli dayanak noktası belirleyerek modern aklın temelini atarken Kant özerklik anlayışıyla modern aklın inşasını tamamlamış olmaktadır.

Molla Fenârî ve Bir Usul Metni Olarak *Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî*

Semih Ceyhan*

Molla Fanârî and *Sharh Dîbâcat al-Mathnawî*

Rumi's *Mathnawî Ma'nawî* is undoubtedly one of the most popular Sufi texts. The first commentary made by an Ottoman scholar on this work was Molla Fanârî's *Sharh Dîbâcat al-Mathnawî*. This concise treatise, which is a commentary on the original Arabic preface of the first volume of *al-Mathnawî*, provides contemporary readers with a perspective as to how to understand Rûmî's text. This paper aims to analyse Fanârî's intellectual identity and his place in Sufi tradition, as well as his view of *al-Mathnawî* as a book about the roots and principles (al-usûl) of religion (al-din). One conclusion that stems from Fanârî's comments is that *al-Mathnawî* cannot be properly understood without taking all the Islamic intellectual heritage, i.e., jurisprudence, theology, philosophy as well as Sufism, into consideration.

Key words: Molla Fanârî, Tasawwuf, 'ilm- al-ilâhî, *al-Mathnawî*, Usûl al-din

“Vüsûlsüzlüğümüz usulsüzlüğümüzündür.”

Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî

Modern dönemde İslâm medeniyetinin dinî ve aklî ilimleriyle ilgili akademik araştırmalar medeniyetin geleneksel ifadeyle “mütekaddimîn”, modern ifadeyle “birinci klasik çağ” olarak adlandırabileceğimiz ilk altı asrında yoğunlaşmış gözükmekte; “müteahhirîn” ya da “ikinci klasik çağ” denilen VII-XII. (XIII-XIX.) yüzyıllar arasındaki dönemin çalışmalara konu olma eksikliği dikkat çekmektedir. Her ne kadar bu döneme ait münferit çalışmalar yapılmışsa da, bunlar genellikle askerî ve siyasî tarih araştırmalarıyla sınırlı kalmış, düşünce ve kültür alanındaki araştırmalara yoğunlaşmaktan sarfınazar edilmiştir. Bunun arkasında yatan en önemli sebep, İslâm dünyasındaki Batılılaşma'nın öncü gücü olan oryantalist bakışın müslüman ilim dünyasına hâkimiyetidir. Oryantalist görüş, İslâm

* Dr., TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

düşüncesinin Gazzâlî'nin felsefe eleştirisiyle birlikte son bulunduğunu, Gazzâlî sonrası dönemin ya ilk dönem birikimi üzerinden şerh-hâşiye literatürüne hapsedildiğini ya da rasyonel düzlemden uzaklaşarak hitâbî ve mistik bir söyleme mahkûm olduğunu; bu sebeple İslâm dünyasının bir başarı ve üstünlüğünden söz edilecekse bunun sadece askerî ve siyasî alanda olduğunu iddia eder. Oryentalist bakışın etkisini taşıyan müslüman entelektüeller ise farkında olarak ya da olmayarak İslâm düşüncesinin ikinci klasik çağını ihmal etmişler, Batı'ya karşı mağlubiyet yaşayan İslâm dünyasının siyasî, toplumsal ve ilmî anlamda uyanışını ilk dönem kaynaklarına geri dönmeye aramışlardır –ki bunun Türkiye özelinde Kur'an meâline kadar giden tedennîsi vardır. Bu yaklaşım her şeyden öte İslâm düşünce tarihindeki ilimlerin bir süreklilik, tekâmül ve tedâhül içinde seyrettiğini idrak edememenin bir sonucudur. Bu yanlış algının tersine çevrilmesinde atılacak en önemli adımlardan biri, ikinci klasik çağa ait mevcut birikimi ortaya çıkarmaktır.

Osmanlı düşüncesinin mimarlarından Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431), başta nazârî tasavvuf geleneği olmak üzere, entelektüel aidiyeti ile bu aidiyetin boyutlarını yansıtan örnek bir metin olarak *Mesnevî* dîbâcesine yazdığı şerhin –ki Osmanlı *Mesnevî* şerhleri literatürünün öncüsü kabul edilebilir– tahkik ve tahlîni kapsayan bu makale söz konusu çabaya katkı sağlamayı amaçlamaktadır.¹ Her şeyden öte Osmanlı ulemâsı arasında usulcülüğüyle öne çıkmış bir şahsiyet olan Fenârî, mensubu olduğu farklı ilmî gelenekleri tevarüs ederken, bu ilimleri bir potada eritmeyi başarmış ve ilimler arasındaki hiyerarşik ilişkinin boyutlarını ortaya koymuş nâdir isimlerden biridir. Fenârî gerek mantık eserine yazdığı kısa mukaddimede gerek Mevlânâ'nın *Mesnevî* dîbâcesine yazdığı şerhte bu yaklaşımını icmalen dile getirir. Dolayısıyla dinin usulünün ne olduğunu ele alan *Mesnevî* dîbâcesini şerhetmesinin arkasında yatan sebep her şeyden çok usul anlayışını sergileme kaygısıdır. Zira Fenârî en başta bir usul âlimidir. Dinî bilginin kaynağı, bu bilgiye ulaşma yöntemleri, farklı yöntemlerarası ilişki, hangi yöntemin hakikat bilgisine ulaştıracağı, farklı yöntemlerle elde edilen neticelerin müesses bütününü ifade eden İslâmî ilimler arasındaki münasebet gibi pek çok sorunun ele alındığı dîbâce şerhini analiz etmeden önce, şerhin müellifi Molla Fenârî'nin hangi entelektüel miras temelinde bu usul ve bilgi anlayışına sahip olduğu sorusunu sormak kaçınılmazdır. Diğer bir ifadeyle, “Molla Fenârî'nin de dahil olduğu İslâm

1 Dîbâce şerhi hakkında iki çalışma vardır: Mustafa Aşkar, “Molla Fenârî'nin ‘Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî’ Adlı Risâlesi ve Tahlîli”, *Tasavvuf*, 6/14 (2005), s. 83-102. Aşkar makalesinde Fenârî'nin hayatının ardından risâlenin genel muhtevasını vermekte ve bir tercüme girişiminde bulunmaktadır. Diğer çalışma için bk. Semih Ceyhan, “Osmanlı Düşüncesinin Mimarlarından Molla Mehmed Fenârî ve Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî”, *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa): Bildiriler*, haz. Tevfik Yücedoğru v.dğr. (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2010), s. 345-69. Bu çalışmada şerh metninin tahkiki yer almayıp şerhe dayanarak *Mesnevî* gaye, konu, nitelik ve muhatap açısından tahlil edilmektedir.

düşüncesinin ikinci klasik çağının –ki buna düşüncenin Osmanlı devri diyebiliriz– temel özellikleri nelerdir?” sorusuna cevap aramak, genelde bu çağın ilmî, fikrî ve siyasî hayatına beş asır damga vuran “Osmanlı düşüncesi”nin, özelde şârih Molla Fenârî'nin entelektüel kimliğinin hangi temellere dayandığına göz atmayı gerektirir.

1. Şârihin Entelektüel Aidiyeti ve Nazarî Tasavvuf (ilm-i ilâhî) Geleneğindeki Yeri

Asıl adı Şemseddin Muhammed b. Hamza olan Molla Mehmed Fenârî, Yıldırım Bayezid döneminde Bursa'da kadılık, II. Murad döneminde ilk olarak şeyhülislâmlık (müftî'l-âm) görevlerine getirilmiş, Bursa Manastır Medresesi'nde müderrislik yapmıştır.² Fenârî, gerek mensubu olduğu beyânî (dil, usul, fıkıh), burhanî (felsefe, mantık, kelâm) ve irfanî (tasavvuf) gelenekler³ ve tarikatlar⁴ gerek yazdığı eserler açısından genelde İslâm özelde tasavvuf düşüncesini Osmanlı entelektüel hayatına intikal ettiren bir müelliftir. Bu anlamda Osmanlı düşüncesinin kurucu şahsiyetlerinden biri sayılabilir. Peki bu intikal hangi ilmî kanalların tevarüsüyle gerçekleşmiştir? Bu soruya cevap bulmak Fenârî'nin entelektüel aidiyetini sorgulamayı gerektirir.

1.1. Fenârî'nin Entelektüel Aidiyeti

İbn Haldûn'un da ifade ettiği üzere, İslâmî ilimler bir “tedvin” sürecinden geçerek XII. asra kadar müstakilliyetlerini ve olgunlaşmalarını tamamlamışlardı.

2 Hayatı hakkında bk. İbrahim Hakkı Aydın, “Molla Fenârî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXX, 245-247.

3 Fenârî'nin İslâm medeniyetinde ortaya çıkan ilimlere dair tasavvurunu bilcümle görmek isteyenler için şu kitap anlamlı bir başlangıç teşkil eder: *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa): Bildiriler*, haz. Tevfik Yücedoğru v.dğr. (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2010).

4 Fenârî'nin Evhadiyye, Ebheriyye, Erdebiliyye, Rifâiyye, Zeyniyye ve Kâzerûniyye tarikatlarına nisbeti vardır (bk. Reşat Öngören, “Osmanlı Devletinin İlk Şeyhülislâmı: Molla Fenârî'nin Tasavvufî Yönü”, *Türkler*, haz. Hasan Celal Güzel v.dğr. [Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002], XI, 114-19). Abdürrezzak Tek, Öngören'in aksine Fenârî'nin hiçbir tarikata nisbetinin olmadığını, çünkü buna dair güçlü bir delil bulunmadığını, onun sadece Zeyniyye tarikatının muhibbi kabul edilebileceğini, nitekim mezar taşının da Zeynîler'e mahsus muska şekilli olduğunu söyler (“Molla Fenârî'nin Tasavvufî Kimliği”, *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu*, s. 441-58). Fenârî'nin Rifâiyye dışında diğer tarikatlara nisbetini bildiren kaynaklar muahhar döneme ait olsa da, Rifâiyye silsilesi Fenârî'ye en yakın dönemde yazılan Kemal Ahlâfî'nin *Münevvirü'l-ezkâr*'ında zikredilmektedir (Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş, nr. 253, vr. 15^a-19^a). Aksine delil ortaya konulmadıkça, diğer bir ifadeyle Fenârî'nin herhangi bir tarikata nisbetinin olmadığı ona yakın dönem literatüründe açıkça zikredilmediği ispat edilmedikçe, Fenârî'nin bir tarikat terbiyesinden geçtiğini, bir şekilde şeyhlik yaptığını ve silsilenâmelerde yer aldığını kabul etmek zorunludur. Zira Fenârî'nin bir tarikat müntesibi olduğuna dair erken ve geç dönem kaynaklarda bir icmâ söz konusudur.

Bununla birlikte birinci klasik çağ İslâm düşüncesindeki fikrî çatışmalar devam etmekteydi. Gazzâlî çatışmanın ilim anlayışını yeniden ele almakla aşılabileceğini ileri sürdü. *el-Münkız*'daki ifadelerine göre eşyanın gerçek mahiyetinin ne olduğuna dair bir düşünce krizine girmesi, bu konuda kesin bilgiye ulaşma arzusu, onu "muhakkikler" dönemi diye anılan İslâm düşüncesinde ikinci klasik çağın ilk öncülerinden biri yapmıştır. Gazzâlî tahkikin, yani hakikat bilgisine ulaşmanın felsefî ve kelâmî yöntemlerle değil, tasavvufî anlamda ahlâkî arınmayla tahakkuk edeceği neticesine varmıştır. Gazzâlî sonrasında ilimlerin ortaya koyduğu meseleleri "tahkik" süreci devam etti. Muhakkikler döneminde metafiziksel ilkeler temelinde gerçekleştirilen ve bilgide hakikate ulaşmayı amaçlayan "kemalde tekâmül" süreci –İbn Haldûn'un nazarında her ne kadar olumsuz karakterde olsa da– düşüncenin meselelerini halletme özelinde farklı metodolojik (usul) eğilimlerin bir yandan meczini bir yandan temyizini beraberinde getirdi. Bu tavrı yansıtan iki zirve isim Fahreddin er-Râzî ve İbn Arabî'dir. Râzî sûfilerin müşahede yöntemini reddetmeden tahkiki kelâm ve felsefenin ya da nakil ve aklın meczinde ararken, İbn Arabî, Râzî'yi aşarak "vahiy, selim akıl ve sahih müşahede / keşf" birlikteliğinde hakikat bilgisine ulaşılabilirliğini öne sürdü. Râzî'nin muakkiplerinden Adudüddin el-İcî ile İbn Arabî'nin talebesi Sadreddin Konevî vasıtasıyla bu iki tahkik tavrı devam ettirildi. Bu çerçevede İcî'nin *Mevâkıfı* ile Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'i Osmanlı düşüncesinin zeminini hazırlayan eserler olarak kabul edilebilir. Bu eserler bilginin konusu ve kaynağı, gerçek bilgiyi elde etmede nakil, akıl ve mükâşefe yöntemleri arasındaki ilişki, hangi yöntemin daha güvenilir olduğu, yöntemin ulaştığı ilkeler ve ilkeler temelinde meselelerin nasıl çözümlenebileceği sorgulamasını konu edinmişlerdir. Bu sorgulama felsefî kelâm alanında İcî'nin muakkipleri Cemâleddin Aksarâyî, Ekmeleddin el-Bâbertî, Alâeddin Ali Esved, Sa'deddin et-Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Hacı Paşa ve İbn Mübârekşah; nazarî irfan sahasında ise Konevî'nin muakkipleri Afifüddin et-Tilimsânî, Saîdüddin el-Fergânî, Fahreddin el-İrâkî, Müeyyidüddin Cendî, Abdürrezzâk el-Kâşânî, Dâvûd-i Kayserî, Süleyman Konevî kanalından genelde Osmanlı, özelde Fenârî düşüncesine intikal etmiştir.⁵ Nitekim Fenârî, *Mevâkıf*'ın yine İcî tarafından yazılan muhtasarı *Cevâhirü'l-kelâm*'a yazdığı hâşiye, İbn Arabî'nin bir rubâîsine yazdığı şerh ve

5 Osmanlı düşüncesinin İslâm medeniyetinde ortaya çıkan farklı ilmî gelenekleri tevarüsü şeklinde teşekkül ettiğine dair tespitler için bk. İhsan Fazlıoğlu, "Türk Felsefe Bilim Tarihinin Seyir Defteri", *Divân*, 18 (2005), s. 1-57; Bekir Karlığa, "Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu", *Yeni Türkiye*, 6/33 (2000). Fenârî'nin bağlı bulunduğu lisânî/fikhî/kelâmî, Meşşâi-burhanî ve irfanî geleneklerdeki yeri ve geleneklerin bir silsile çerçevesinde kendisine intikal ediş şekli hakkında detaylı bilgi için bk. M. Taha Boyalık, "Molla Fenârî'nin Aynü'l-a'yân Adlı Tefsirinin Mukaddimesi: Tahlil ve Değerlendirme" (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), s. 19-26.

Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'ına yazdığı *Misbâhu'l-üns* şerhiyle Râzî, İbn Arabî ve Konevî geleneklerinin muakkibi olduğunu ispat eder.⁶

Fenârî'nin bu farklı disiplinlerden beslenmesi onu ilimlerde bir sentez arayışına iter. Akıl, nakil ve keşfe ilişkin bir üst bakış dahilinde beyânî, burhanî ve irfanî bilginin birbiri üzerine temellenen tedâhülî yapısını ortaya koymaya çalışır. Bu çaba onun nazarında en başta bir usul (yöntem) sorununa dayanır. Fenârî'ye göre gerçek (yakîni) bilgiye ulaşmada nakil esastır. Zira nakil bilgisi ile keşf bilgisi aynı ilâhî kaynağa dayanır. Nakli ve keşfi anlamak için ise akla ihtiyaç vardır. Akıl bilgiye ulaşmada gerekli; ancak yeterli değildir. Dolayısıyla Fenârî akli reddetmemekte; fakat aklın sınırlarını göstermektedir. Aynı zamanda dilbilimci olan Fenârî'ye göre dil de akıl gibi sınırlı bir özelliğe sahiptir. Akıl ve dilin bu sınırlılığı onları hakikat bilgisini “beyân” etmede bir vasıttan öte bir şey kılmamaktadır. Dili ve akli anlamlı kılan ve onları önceleyen ise varlıktır. Dolayısıyla ferdî planda bir varlık idraki hakikat bilgisine ulaşmayı öncelemektedir. Fenârî, İbn Arabî'nin temellerini attığı nazârî tasavvuf geleneğine tâbi olarak mutlak anlamda Hak'tan ibaret olan varlığın idrakinin nihaî tahlilde ancak sûflerin keşf yöntemiyle gerçekleştirilebileceği inancını paylaşır.⁷

Fenârî'nin bilgiye ulaşmadaki usule yönelik bu tavrı Gazzâlî'yi akla getirmektedir. Ancak Fenârî'de gerçek bilgiye ulaşmada nefis tezkiyesi ve ahlâkî arınmanın beraberinde getirdiği mükâşefe bilgisinin konusu varlık hakikati iken, Gazzâlî'de hâl bilgisidir. Yöntem bir, ulaşılan neticeler farklıdır. Bununla birlikte Fenârî ve Gazzâlî hakikat bilgisine ulaşmada keşf yönteminin diğer ilmî disiplinlerin yöntemlerini dışlayan değil, içine alan bir özelliğe sahip olduğunu da eserlerinde vurgulamışlardır. Dîbâce şerhi temelinde açıklayacağımız üzere bu metodolojik tavır birçok sorunu da görmezden gelmektedir. Şimdilik şunu ileri sürebiliriz ki Fenârî'ye göre nakil, akıl ve keşf hakikat bilgisine ulaşmada ve ifade etmede birbirine muhtaç, zorunlu öğelerdir. Bu minvalde Fenârî'nin İslâm düşüncesinin meselelerini tahkik etmede hem farklı yöntemleri hem de farklı ilmî birikimleri kullandığı açıktır. Onun düşünce yapısında dinî ilimlerden fıkıh, kelâm ve usul, teorik kanıtlanma yöntemi olarak mantık, keşfin ulaştığı neticelerin bütününü ifade eden vahdet-i vücûd metafiziği, dinî ve akli meşruiyet sorunu yaşamadan bir arada bulunmaktadır. Fenârî'nin bu tavrının kökenlerini İbn Sînâ ile mütekaddimîn dönem sûflerinden Ebû Saîd el-Harrâz'ın karşılaşmasına dair menkıbede görebiliriz. Buna göre İbn Sînâ, sûfî Harrâz'a, “Sizin müşahade ettiğinizi biz biliyo-

6 Fenârî'nin müstakil ilim dallarında yazdığı eserler ve hakkında yapılan çalışmalar için bk. Kadir Gömbeyaz, “Molla Fenârî'ye Nisbet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi ve Molla Fenârî Bibliyografyası”, *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu*, s. 467-524.

7 Tahsin Görgün, “Molla Fenârî”, *DİA*, XXX, 248; a.mlf., “Klasik Türk Düşüncesinin Temel Meseleleri ve Molla Fenârî”, *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu*, s. 186.

ruz. Bizim bildiğimizi siz müşahede ediyorsunuz” sözüyle nazar ve müşahede bilgisinin müşterekliğini ifade etmiştir.⁸ Ancak her iki bilgi türü de küllilere yönelik bir bilgidir. Müşahedeye dayalı mükâşefe / keşf bilgisinin cüz’iyyâta dair bilgi olduğunu dikkate aldığımızda ise başka bir soruyla karşılaşırız.⁹ Acaba sūfinin cüzî keşf bilgisi ile küllî bilgi arasında münasebet nasıl sağlanacaktır? Gerek Râzî’ye göre gerekse İbn Arabî ve Konevî geleneğine göre nazârî-burhanî bilgilerin her iki bilgi türü arasındaki münasebeti sağlayan ilkeleri inşa etmede aracılık rolü üstlenmeleri zorunlu olmasa da bir imkândır. Konevî ilm-i ilâhînin mebâdî ve mesâilî hakkındaki gerçek ve doğru yorumun öğrenilmesinin, bunlar hakkında bilgi veren ârifin hâlinin gerektirdiği “mâkul bir delil” sayesinde olabileceğini söyler. Molla Fenârî mâkul delili “nazârî-burhanî asıllar (usul)” şeklinde yorumlar. Fenârî ilm-i ilâhîye dair bilginin idrakinde diğer yolun, kulun çalışıp çabalama ve Hakk’a teveccühü sonucunda Hakk’ın saflaşmış kalbe herhangi bir hâricî vasıta (kıyas ve öncüller) olmaksızın öğretmesi şeklinde olduğunu ileri sürer. Bu yolla elde edilen kesin bilgiye “fitrî-ilâhî burhan” denilir ki ilham ve keşfle elde edilen öncüllerden mürekkep burhandır.¹⁰

Râzî *el-Metâlibü'l-âliye*’de sūfilerin oldukça müşkül ve zorlu bir yol olan riyâzet neticesinde nefislerine ulvî nurların ve ilâhî sırların tecelli etmesinin bir imkân olduğunu, ancak sūfinin bunların tafsiline vâkıf olamadığını, hem vâkıf olması hem de tecellilerin idrakinde düşülen hatalardan sâlim olmak için sūfiye nakle dayalı nazârî idrakin gerekliliğini savunur. Öte yandan Râzî’ye göre riyâzet yolu her sülûk edeni mutlak açıdan vuslata erdiren, vuslata ulaştırsa bile mutlak açıdan bilgi sahibi kılan bir yol değildir.¹¹ Râzî’nin bilgiye ulaşmada bir imkân

8 Biz bu türden bir diyalogu “İbn Rüşd’ün İbn Arabî’yle karşılaşmasında ona sorduğu şu soruda görmekteyiz: ‘Keşf ve feyz-i ilâhîde bulduğün şey bize mantığın (nazar) verdiği şey midir?’ Bu soruya İbn Arabî’nin verdiği o meşhur paradoksal cevapta aslında kendi din felsefelerinde dikey metodolojiyi ve tûmdengelimi esas, yatay metodolojiyi ve mantıksal çıkarımları ise ilkiyle irtibatlı ama tâli olarak kullanmakta olan sūfi metafizikçiler ile bunlardan yalnız başına ikincisini izleyen Meşşâî düşünürler arasındaki en temel farkı görmekteyiz. Genç bir sūfi olarak İbn Arabî’nin bu soruya bir yönüyle “evet” ve bir yönüyle de “hayır” olarak cevap vermesi sūfi metafizikçilerin sanılanın aksine ve diğerlerinin hilâfına her iki metodolojiyi de kendi yerlerinde kullanmaya bir itirazlarının olmadığını göstermektedir” (bk. M. Erol Kılıç, “Bir Metodun Metodolojisi: Dinî İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Yaklaşım”, *Usûl*, 1/1 [2004], s. 102).

9 Niyâzî-i Mısırî, *Risâle-i Tevhîd*’inde nakil, akıl, müşahede ve mükâşefe bilgisi arasındaki farkı şöyle bir misalle izah eder: Bir şehrin varlığına dair haberi işitmekle hasıl olan bilgi nakil bilgisidir. Bu bilgiyi zihinde tasavvur etmek akıl bilgisidir. Şehri uzaktan küllî bir biçimde görmek müşahede bilgisidir. Şehrin içine girip cüz’iyyâtını idrak etmek ise mükâşefe bilgisidir. Bk. *Risâle-i Tevhîd*, Süleymaniye Ktp., Tâhir Ağa Tekkesi, nr. 334, s. 2.

10 Molla Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, nşr. Muhammed Hâcevî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1374 hş.), s. 5.

11 Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-kitâbî'l-Arabî, 1407/1987), I, 54-55.

olarak görse bile, herkes (avam) için genel-geçer addetmediği riyâzet yoluna bu yaklaşımı İbn Rüşd'ün görüşlerinin bir uzantısıdır. İbn Rüşd şöyle der: "Sûfilerin nazar hakkındaki görüşlerinde izledikleri yol nazarî bir yol (tarik) değildir. Yani öncüllerden (mukeddemat) ve kıyastan mürekkep değildir. Sûfiler gerek Allah bilgisinin (mârifetullah) ve gerekse mevcûdatın bilgisinin şehvânî ârzalardan tecrîdi esnasında nefiste açığa çıkan bir şey olduğunu, tıpkı bir fikrin talep edilen yere gelmesi gibi bir şey olduğunu ileri sürerler. Biz de deriz ki varlığını kabul etsek bile bu yol avamın yolu değildir. Avamın ihtiyacı olan bu değildir. Eğer insanlar için seçilen yol bu olsaydı o zaman nazar tarikinin bâtil olması icap ederdi."¹²

Sadreddin Konevî ise meseleyi bilgiye ulaşma yöntemlerinin mutlak farklılığına dikkat çekmekten ziyade, bilgide kesinlik (yakîn) ve itminana erme problemi şeklinde ele alır. O, filozofların teorik düşünce ve fikir gücüyle elde ettikleri kesin bilgilerinde zaman içinde şüpheye düşebileceklerini ya da kesin olmayan bilgilerini kesinmiş gibi kabul edebileceklerini, bu durumda ya itminansızlık ya da bilgiye yönelik sahte bir güvene kapılabileceklerini iddia eder. Konevî'ye göre zevk ve müşahede ehlinin tecrübelerinin sonucunda tahsil ettikleri bilgiye karşı tavırları filozoflarınkiyle benzeşmektedir. Buna göre müşahede ehlinin ortaya koyduğu bilgilerin nazarî açıdan delillendirilmesi, ilkelerin ortaya konulması zorunludur. Nitekim *Miftâhu'l-gayb* kitabı bu çerçevede vücut bulmuştur denilebilir. Bu mesele nazar ile müşahede ya da felsefe ile tasavvuf arasındaki ilişkide önemli bir noktaya işaret eder. Konevî'ye göre her türlü bilgide kesinliğin sağlanması için naklî ve aklî bilgi (ilme'l-yakîn) ile müşahede bilgisi (ayne'l-yakîn) birbirini izah eder şekilde aynı ölçüde ele alınmalıdır. Ancak en kesin bilgi Hakk'ın mevhîbesi olan bilgidir ki (hakka'l-yakîn) Hakk'ın seçilmiş kullarına bir inâyetidir. Konevî bilgide kesinlik, yani güvenilirliğe ulaşmak için felsefenin tasavvufa, tasavvufun felsefeye ya da nakli de esas alan felsefi kelâma muhtaç olduğu kanaatindedir. Fakat bilgi ve idrak araçlarının her türlü engelden sâlim olması, kesinliğin sağlanması için herkese bir esastır. Bu da idrak gücü olan nefsin tezkîyesiyle başlar.¹³ Dâvûd-i Kayserî de Konevî'nin tüm metafizik bilimlerin dayanacağı sahil ilke ve kaide inşa etme girişimini tasavvuf özeline taşımış, tasavvuf ilminin "tahayyüller" ve "şüriyel ifadeler" şeklinde diğer ilim mensupları tarafından küçümsenmesine muhalif olarak özellikle *Risâle fi't-tasavvuf* ve *Mukaddemât* adlı eserlerinde ilham ve keşf bilgisinin değerlendirilebileceği, ehl-i nazarın anlayabileceği şekilde ölçütler vazetmeye çalışmıştı.¹⁴ Molla Fenârî'nin tavrının buna göre Kayserî'den

12 İbn Rüşd'den naklen bk. Kılıç, "Bir Metodun Metodolojisi", s. 102-3.

13 Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Vartık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), s. 110-15; a.mlf., *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009), s. 127.

14 Kayserî, nazar ile keşf ehlinin dilini mezc ederek yazdığını söylediği *Fusûs* şerhinin mu-

daha çok tüm ilimlerin kendilerine yer bulabileceği bir metafizik çerçeve geliştirmede Konevî'ye yakın olduğu söylenebilir.

Neticede Fenârî düşüncede Râzî geleneğini devam ettirirken,¹⁵ İbn Arabî ve Konevî'nin öncülüğünü yaptığı nazarî tasavvuf geleneğini Râzî geleneğinin üstüne eklediği ileri sürülebilir. Fenârî, İslâm düşüncesindeki bu sistematik tavırla ilim ve medrese geleneğinin de seyrini belirleyen şahıs olmuştur. Osmanlı ilim geleneğindeki mutasavvıf-âlim tipolojisinin teşekkülünde Dâvûd-i Kayserî ilk, Molla Fenârî ikinci halka şeklinde gözüktür. Kayserî'nin keşf bilgisinin teorik ve mantıkî ilkelerini İbn Arabî-Konevî geleneğini izleyerek inşa etme gayreti, kendisinden sonra Molla Fenârî, Zenbilli Cemâlî Efendi¹⁶, *Miftâhu'l-gayb* şârihi Kutbüddinzâde İznikî, Bahâeddinzâde Mehmed Efendi¹⁷ ve İbn Kemal¹⁸

kaddimesinde şöyle der: "...Bu sırları bilmek, bu tâifenin (sûfiler) ittifak ettiği kaideleri ve asılları (usul) bilmeye bağlıdır..." (Dâvûd-i Kayserî, *Mukaddemât*, haz. Turan Koç v.dğr., Kayseri 1997), s. 5 (Arapça metin).

- 15 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Fenârî'yi Osmanlı'da Râzî mektebinin kurucusu kabul eder: "Bir çok İslâm memleketlerindeki ilim müesseseleri Şeyhü'l-ulemâ İmâm Fahrüddin Râzî'ye mensubdur. Osmanlılar'ın medrese teşkilâtında da bu mektep esas olmuş ve bunu ibtidâ Molla Fenârî diye meşhur olan Şemseddin Mehmed kurmuştur. Bunun talebelerinden Molla Yeğen diye şöhrat bulan Mehmed b. Armağan, Türkiye'de asırlarca devam eden Fahr-ı Râzî mektebinin başında gelmektedir. Bunun talebesi olan meşhur Hızır Bey XV. yüzyılın ikinci yarısı ile XVI. yüzyıla ziyet veren talebeleri ile bu mektebi en yüksek derecesine çıkarmışlardır ki, Bursalı Hocazâde, Hayâlî Şemseddin, Kastalânî, Sinan Paşa, Muarrifzâde, Hatîpzâde bunlardır. Sinan Paşa talebesinden Tokatlı Molla Lütüfî, onun talebesinden İbn Kemâl ve onun da talebesinden Ebussuûd Efendi de aynı mektebin en yüksek şahsiyetlerindedir" (Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1949, II, 585).
- 16 "Süfî Molla" lakaplı Şeyhülislâm Zenbilli Cemal Efendi *Vâcibü'l-vücûd* risâlesinde Ehl-i sünnet inancının vahdet-i vücûda mantıkî açıdan nasıl ulaştığını temellendirmeye çalışır (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 314, vr. 48^a-52^a).
- 17 Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi tarafından tercüme edilen *Vahdet-i Vücûd* risâlesinde Bahâeddinzâde -ki Ebussuûd'un hocasıdır- vahdet-i vücûdu mantıktaki beş tümelle temellendirir: "Vaktâ ki süfîyyeden sudür eden sözlerin zâhiri tavr-ı akıldan hâriç ve tebâud ve nakle muhalif görüldü. Bu sözler beyne'n-nâs sebeb-i fitne ve mefseted ve mahall-i inkâr ve töhmet oldu. Bâ-husûs vahdet-i vücûd meselesi, yani süfîyyenin bütün mevcûdâtta vücûdun bir olduğuna kâil olmaları, bu mesele sebebiyle nâsın bazısını bazısını takfir ediyor ve buna dair olan bahisler beyne't-tavâif buğz ve adâvete bâis oluyor. Bu meseleyi kimisi kabul kimisi red ve kâilini tekfir ediyor. Ve hâlbuki tarafeynden ekserisi şu meseleyi fehm hususunda zan ve tahmin üzere olup süfîyyenin maksadlarını tahkik ve tayinden pek uzak bulunuyor. Ne bu meseleyi kabul edenler mütebassirâne rivayet ediyor ne de onu red edenler müteayyen ve makbul bir eser-i dirâyet gösterebiliyor. Bu sebeble ne red ve kabûl-i makbûl oluyor ne de tebâğuz ve tehâsüd ve ne başka bir netice husule geliyor. Binâenaleyh mahall-i nizâ' taayyün ve tebeyyün ve ondan hakikat-i meseleyi ahz, nehy ve red ve kabul cihetlerinden her biri tezâhür etsin için süfîyyenin bu meseleye dâir olan sözlerini telhîs ve bu sözlerinden maksadlarını bi-hakkın tahkik etmek kasdıyla hiçbir kitabda mislini bulamadığınız gibi hiçbir hitabta ivaz ve bedeline zafer-yâb olmadığınız bir tarz-ı takrîr ile şu risâleyi tahrir ettim" (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Belediye, nr. 433, vr. 4^a-5^a).
- 18 Şeyhülislâm İbn Kemal, *Risâle fi Ulûmi'l-hakâyık*'ta bilginin akılla ve Hak'la olmak üzere iki türü olduğunu Hak'la bilmenin (ma'rifetün bi'l-Hak) daha gerçek ve kâmil tarık olduğunu söyler (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 1028, vr. 64^b). Kelâm, tasavvuf ve

gibi âlimler tarafından da devam ettirilmiştir.¹⁹ Böylelikle Fenârî'nin temsil ettiği kelâm, felsefe ve tasavvuf girişimliliğine dayalı klasik Osmanlı düşüncesi -son asra değin bazı istikrarsızlıklar kaydetse de- tekke-medrese-devlet arasındaki kuvvet birliğinin sağlanmasında da nazârî temeli oluşturmuştur.

1.2. Fenârî'nin Nazârî Tasavvuf Geleneğindeki Yeri

Molla Fenârî'nin nazârî/irfanî tasavvuf (ilm-i ilâhî) çizgisine aidiyetine dair ilk tespit bilindiği kadarıyla Taşköprizâde'ye aittir. Taşköprizâde, nazar ile tasfiye yolunun birleşmesinden meydana gelen “ilm-i ilâhî”nin pîrinin İdrîs (a.s.) olduğunu, Anadolu'da bu ilmin reislüğünü Sadreddin Konevî'nin üstlendiğini ve ondan Fenârî'ye intikal ettiğini iddia eder.²⁰ Kâtib Çelebi de Fenârî'nin nazârî tasavvuf geleneğine aidiyetini tespit noktasında Taşköprizâde'yi izleyenlerdendir. Çelebi'ye göre ilm-i ilâhînin Anadolu'daki temsilcisi Fenârî iken, Acem ülkesinde Celâleddin ed-Devvânî'dir. İki müellifin şeyhi ise Sadreddin Konevî ile Kutbüddin-i Şîrâzî'dir.²¹ Konevî ve Şîrâzî'nin düşünce kaynağı ise İshrâkîliğin pîri Şehâbeddin es-Sühreverdî'dir. Dolayısıyla Fenârî'yi İshrâkî olarak tanımlamak gerek Taşköprizâde'ye gerek Kâtib Çelebi'ye göre daha doğru bir hükümdür. Bu iddialar kısmen doğru olmakla birlikte hem tarihsel hem de ilm-i ilâhînin kaynağını ve mahiyetini tespit açısından eksiktir.

Taşköprizâde'ye göre ilm-i ilâhînin Konevî'den Molla Fenârî'ye aktarımı Fenârî'nin babası Molla Hamza vasıtasıyla olmuştur. Fenârî, üzerine şerh yazdığı Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'ını –ki kitap tasavvuf metafiziğini konu, ilkeler ve meseleler açısından temellendirmektedir– babasından, o da Konevî'den okumuştur. Ancak babasının Konevî'den okumuş olma ihtimali tarihsel açıdan pek de mümkün görünmemektedir. Zira Konevî'nin vefat yılı (673/1274) dikkate alınırca, Fenârî doğduğunda babasının 100 yaşlarında olması gerekir ki, bu da kronolojik bir açmazı yol açar. Oysa babasının Konevî'den değil talebesinden okumuş olması kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla Fenârî'yi Konevî'ye bağlayan tarihsel irtibatla zayıflıklar vardır. Ancak Fenârî'nin hem *Miftâhu'l-gayb*'ı hem

fikhın terkiğine şahit olduğumuz *Risâletü'l-münîre*'sinde ise zâhir ulemasının bir meselede müşkil duruma düştükleri zaman meselenin halli için marîfet ve bâtın ulemasıyla istişare etmelerini, İmam Şâfî'nin sūfiyyeden Şeybân-ı Râî ile böyle yaptığını tavsiye etmektedir (İstanbul: Matbaa-ı Cemâl, 1308, s. 28)

19 Diğer misaller için bk. Reşat Öngören, “Osmanlı Klasik Döneminde Tasavvuf-Kelâm İlişkisi”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 4-5 (2000), s. 31-42.

20 Taşköprizâde, *Mevsûatü mustalahâti Miftâhi's-saâde ve misbâhi's-siyâde fi mevzûati'l-ulûm*, nşr. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1998), s. 251.

21 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, haz. M. Şerefeddin Yaltkaya – Kilisli Rifat Bilge (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1941), I, 160.

de *Fusûsü'l-hikem*'i okuttuğu, Emîr Buhârî'ye *Miftâhu'l-gayb* üzerinden icâzet verdiği –Taşköprizâde'nin nakliyle– tarihî bir gerçekse onun tasavvuf metafiziğini bir “mukaddime”²² şeklinde vazeden Konevî'ye, Konevî'den İbn Arabî'ye uzanan Ekberîye mektebinin müntesibi olduğu açıktır.²³ Fenârî bu mektebe, daha önce zikrettiğimiz üzere, Afifüddin et-Tilimsânî, Saïdüddin el-Fergânî, Fahreddîn-i İrâkî, Müeyyidüddin Cendî, Abdürrezzâk el-Kâşânî, Dâvûd-i Kayserî, Süleyman Konevî zinciriyle bağlanmıştır.

Kâtib Çelebi, Fenârî'nin bağlı olduğu ilm-i ilâhî geleneğinin pîrinin İdrîs peygamber olduğuna hükmeder. Bu hüküm aslında İsrâkîliğin kurucusu Şehâbeddin es-Sühreverdî kaynaklıdır. Sühreverdî “nur ilmi” olarak nitelediği ve varlık hakikatının incelendiği ilm-i ilâhînin fer' mesabesindeki tüm ilimlerin dayanağını teşkil eden asıl ve küllî ilim olduğunu söyler. Çelebi metafizik (mâ ba'de't-tabîa) olarak tanımlanan ilm-i ilâhînin her şeyin kaynağı olan Tanrı bilgisini incelediğinden, ilâhî ilim olarak adlandırıldığını belirtir. İlm-i ilâhîye ulaşturan iki yöntem vardır: Birincisi Meşşâîler'e mal edilen tümevarım ve nazar yöntemi, ikincisi tasfiye ve riyâzet yöntemidir. Birinci yöntemin temsilcisi Aristo, ikinci yöntemin temsilcisi Sokrat, Eflatun ve Sühreverdî'dir. Sühreverdî de Taşköprizâde ve Çelebi'nin fikirdeki öncüsü olarak hikmet ilmini –ki ilm-i ilâhîdir– düşünme ile değil, sezgi (teellüh) ile tahsil ettiğini, daha sonra bilgisine akli delil aradığını, delilden sarfinazar edecek olsa bile sezgisel bilgilerinin kendisini şüpheye düşürmeyecek şekilde yakîni olduğunu ileri sürer. Sühreverdî'ye göre ilm-i ilâhînin önderi Eflatun'dur. Ondan önce özellikle hakîmlerin atası Hermes (İslâmî kaynaklarda bilgi ve hikmetle özdeşleştirilmiş peygamber olan İdrîs), Empedokles ve Pisagor'un bu ilme öncelik ettiğini iddia eder.²⁴ Gerek İbn Arabî'nin gerek Konevî'nin eserlerinde tarihsel açıdan ilm-i ilâhînin kaynak şahsiyetleri hakkında açık ifadelere rastlamamaktayız. İbn Arabî için İdrîs peygamber, Allah tarafından “çizgi ilmi” ile gönderilmiştir. Öte yandan *Fusûs*'ta bedenden soyutlanan

22 Herhangi bir ilim öğrenilmeye başlanmadan önce, o ilmin diğerlerinden farkını gereğince temyiz ve idrak etmek ve ayrıca ilmi öğrenme isteğinde “basîret” üzere bulunmak bakımından bilinmesi gereken hususlar “mukaddime” başlığı altında ele alınır. Bu hususlar o ilmin mevzuu, mebâdisi, mesâilî ve faydasından (gaye) müteşekkildir. Konu hakkında geniş bir inceleme için bk. A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Üsûlünün Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: TDV İSAM, 2008), s. 38-77.

23 Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi devleti'l-Osmâniyye*, nşr. Ahmed Subhî Furat (İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi, 1405/1985), s. 24, 54-55.

24 Sühreverdî, *İsrak Felsefesi: Hikmetü'l-İsrak*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), s. 26-27. Sühreverdî eski hakîmlerle sonrakiler arasında ilm-i ilâhînin temel meselelerinde hiçbir ayrılık olmadığını, hepsinin Allah'ın birliğinde hemfikir olduğunu, farklılığın sadece açık ve kapalı dil kullanma tercihinden ibaret olduğunu ileri sürer. Sühreverdî'ye göre Aristo her ne kadar büyük, derin ve keskin görüşlü bir filozof olsa da üstadı Eflatun'u gölgede bırakacak kadar gözde büyütülmemelidir.

kimselerin Tanrı hakkındaki bilgilerinin mümessilidir. Bu anlamda İdrîs tenzih bilgisini (kuddûs hikmeti) temsil etmektedir. Oysa İbn Arabî'ye göre Tanrı'nın bilinmesi ancak teşbih ya da âlem bilgisi ile tamamlanır. Tanrı hakkında bilgi (ilm-i ilâhî) tenzih-teşbih dengesinin sağlanmasıyla elde ediliyorsa İdrîs bu bilginin sadece bir yönünü temsil etmektedir.²⁵ İbn Arabî *Fütûhât*'ın XIV ve XV. bablarında sır ilminin (ilm-i ilâhî) kaynağının Hz. Muhammed'in ruhu (hakikat-i Muhammediyye) olduğunu, bütün peygamberlerin ve o peygamberlere tâbi olan velilerin (veli-nebi) bu ilmi "müdâvi'l-külûm"²⁶ (yaraları tedavi eden) olan hakikat-i Muhammediyye'den aldıklarını belirtir. *Fusûs*'ta da bütün peygamberlerin yegâne bilgi kaynağı aynı hakikattir. İbn Arabî'ye göre müdâvi'l-külûm ledünnî ilimde mutlak kutuptur. Âdem, İsâ, Yûsuf, İdrîs, Hârûn, Mûsâ ve İbrâhim peygamberler müdâvi'l-külûmun halifeleri mesabesinde ki yedi bedel olarak nitelenir. Bu yedi bedel ledünnî bilgiden aldıkları pay miktarınca âlemde belli bir bölgeyi / iklimi yönetirler. Yönetim işini bu peygamberlerin kademi üzere olan veliler üstlenir. İbn Arabî bu hususta, "Bu ümmetin bilginleri İsrâiloğullarının peygamberleri gibidir" rivayetini kullanmaktadır.²⁷ Görüldüğü üzere Taşköprizâde ve Kâtib Çelebi'nin Sühreverdi'den naklen ilm-i ilâhînin pîrinin İdrîs peygamber olduğuna dair tespiti, İbn Arabî'nin görüşünün sadece bir kısmını yansıtmaktadır.

Öte yandan İbn Arabî ve Konevî'nin ilm-i ilâhî konusunda felsefeye bakışı Gazzâlî gibi dışlayıcı özellikte değildir. Bu bağlamda İbn Arabî şöyle der: "Senin filozofun dini olmadığına ilişkin sözüne gelince, 'onun dininin olmaması' söylediği her şeyin bâtil olduğu anlamına gelmez. Bu durumu her bir akıllı kimse ilk bakışta kavrar." Şunu söyleyebiliriz ki İbn Arabî, keşf ve rabbânî ilkâ ile kaim ilhamî marifetin üstünlüğünü güçlendirmeyi istediği kadar, filozoflardaki aklî nazar ve marifeti inkâra yoğunlaşmaz. İbn Arabî "muhakkik sûfi"deki kâmil marifeti düzenleyince, felsefe ile tasavvuf arasındaki tenakuzu üstün bir yapıda toplamaktadır. Öyle ki filozofun bilgisi sûfinin keşfinde içkin ve mündemîç olarak apaçık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. İbn Arabî ve Konevî'nin mutlak anlamda felsefeyi değil, dönemsel ayrımlara giderek bazı filozofları eleştirdiği ileri sürülebilir. İbn Arabî'ye nispet edilen *el-Hikmetü'l-ilhâmiyye*'de muhakkik-filozoflar ile mütefelsif-filozoflar arasında bir ayrıma gidilerek Eflatun "ehl-i keşf ve'l-vücûd" kısmında değerlendirilir. Aristo ise felsefeyi ifsat eden kimsedir. Nitekim

25 İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, çev. ve şerh Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2006), s. 310-11.

26 "Külûm" kelimesi aynı zamanda geçmiş peygamberler için kullanılan "kelime"nin kökeni olan "kelim"ın (yara) çoğuludur. Buna göre müdâvi'l-külûm tüm peygamberlere verilen hikmet ve hakikatleri yani onların kelimelerini tashih etmeyi, sıhhate kavuşturmayı ifade etmektedir.

27 İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), I, 438-56.

İbn Arabî'nin *Tedbirâtü'l-ilâhiyye*'de Aristo'ya nisbet edilen *Sırrü'l-esrâr* kitabını hikemî siyasette eksik bulup aşmaya çalışması, *el-Üstükussât* kitabından dolayı Aristo'yu doğa bilimlerinde önemli bir şey getirmediği için tenkidi, gençlik yıllarında Kurtuba'da karşılaştığı Aristo takipçisi İbn Rüşd'e eleştirisi, İbn Arabî'nin Aristo'ya yaklaşımının örnekleridir. İbn Arabî ve Konevî'de ilk filozoflardan peygamber ve kâmillerin yolunu paylaşarak insanları ahlâkî kemale yönlendirenlere müspet bakılırken, Aristo'dan itibaren cedelle hakikate ulaşmaya çalışanlar kınanır. Molla Fenârî de *Risâle-i Ucâle*'de Aristo'nun âlemin kıdemi düşüncesini eleştirmiş, şeriat ulemâsının ve ehl-i tasavvufun âlemin hâdis olduğu inancını paylaştığını savunmuştur.²⁸ Buna göre İbn Arabî, Konevî ve Fenârî'nin Sokrat ve Eflatun geleneğine daha yakın durduğu söylenebilir.²⁹ Bu yorum Sühreverdî için de geçerlidir. Ancak Sühreverdî “Yunan ilimlerinde filozoflardan üstün değilsem de onlarla eşitim. Ancak zevk yönünden onlardan üstünüm” diyerek ilk filozoflardan kendisini ayırt etmede İbn Arabî ve Konevî gibi ısrarlı davranmaz.³⁰ Konevî'nin Eflatun izindeki muhakkik hakimler ile Aristo takipçisi mütefelsif filozofları ayırt etmesinin istisnasını İbn Sînâ teşkil eder. Konevî'nin “son eserlerinde tasavvufa yöneldiği hissedilen” şeklinde nitelediği İbn Sînâ, muhakkik hakimlerin başında gelmektedir.³¹ Molla Fenârî'nin de Râzî vasıtasıyla İbn Sînâ'dan Tûsî'ye uzanan Meşşâî felsefe geleneğine bağlandığı bir gerçektir. Bu irtibat Molla Fenârî'nin Mısır'da bulunduğu sırada kendisinden aklî ilimleri okuduğu hocası İbn Mübârekşah'la kurulur. Molla Fenârî'den İbn Sînâ'ya uzanan hoca-talebe ilişkisine dayalı silsile şöyledir: Fenârî, İbn Mübârekşah, Kutbüddin er-Râzî, Hatîb el-Kazvîni, Nasîrüddîn-i Tûsî, Abdüllatîf el-Bağdâdî, Ferîdüddin Dâmâd, Sadreddin Serahsî, Efdalüddin Geylânî, Ebû'l-Abbas Levkerî, Behmenyâr, Ebû Ubeyd el-Cûzcânî, İbn Sînâ. Silsilenin kilit halkası Kazvîni'dir. O, bir yandan nazârî irfanla barışık felsefî kelâmın öncüsü Râzî'nin talebesi Esîrüddin el-Ebherî'nin, diğer yandan Meşşâî çizgiyi devam ettiren Nasîrüddîn-i Tûsî'nin öğrencisidir. Böylelikle hem Meşşâî hem kelâmî geleneğin mezci Kazvîni'den İran'daki Kutbüddîn-i Şîrâzî ile Kutbüddin er-Râzî'ye, Kutbüddin er-Râzî'den Mısır'daki İbn Mübârekşah'a, İbn Mübârekşah'tan da Anadolu'daki Molla Fenârî'ye intikal eder.³²

28 Molla Fenârî, *Risâle der Tasavvuf* (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 344/5), vr. 49^b-57^a.

29 Bununla birlikte Ebû'l-Alâ el-Affî, Abdurrahman Bedevî, Osman Yahya ve Henry Corbin gibi İbn Arabî uzmanlarının İbn Arabî-Konevî geleneğini feyiz nazariyesinden hareketle Yeni Eflâtunculuğun devamı addetmeleri indirgemeci bir yaklaşımdan ibarettir.

30 Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, s. 20.

31 Konevî ile Nasîrüddîn-i Tûsî arasındaki yazışmaları ihtiva eden *Mürâselât*'tan naklen bk. Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 54, 115.

32 Karlığa, “Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu”, s. 33, 40.

Kâtib Çelebi'nin Sadreddin Konevî ve başta Molla Fenârî olmak üzere Konevî takipçileri ile İbn Arabî arasında açık bir irtibat kurmaması, sorunun başka bir boyutudur. Çelebi'nin Fenârî düşüncesini Sühreverdi felsefesinin devamı şeklinde algılaması özellikle bilginin kaynağı ve bilgiye ulaştırılan yöntem olarak usul anlayışının bir neticesidir. Çelebi'ye göre tasfiye ve riyâzet iki şekilde yapılmaktadır. Birincisi bir dinin belirlediği ölçüler ışığında yapılır. Bu yöntemi izleyenlere "sûfi" denir. Filozofların veya aklın belirlediği yöntemlere göre yapılırsa buna "İşrâki" yöntem denir. Dolayısıyla İşrâkîlik ile tasavvuf arasında belli bir ayırım öngörülmektedir ki bu ayırım bir genellemeyi içerir. Oysa Konevî ve takipçileri ile Sühreverdi'nin hangi kısımda değerlendirileceği, bu ayırım uyarınca *Keşfü'z-zunûn*'da açık değildir. İlim tasnifi kitaplarında gördüğümüz bu türden genellemeler, beraberinde bir kapalılığa yol açar. Bu kapalılığın açılması için İbn Arabî'nin görüşlerine başvurmak kaçınılmazdır ki konu şöyle özetlenebilir: İbn Arabî nazarında riyâzet ve mücâhede yöntemine başvurarak hakikat bilgisine ulaşmaya çalışmak, insanlık tarihi boyunca evrensel bir olgudur. Bu anlamda mistik geleneklerden bahsedebiliriz. İşrâkîler'in bu yöntemle Sühreverdi'nin ifadesiyle "ilham ve vâridât"a nâil olması, onları ancak "mistisizm" kapsamında değerlendirmemizi zorunlu kılar. Oysa İbn Arabî'ye göre tasavvufu mistisizm değil, tasavvuf kılan şey yöntem ve uygulamalarında temel aldığı kaynaktır. İbn Arabî, Cüneyd-i Bağdâdî'den naklen, mütekaddimîn dönem sûfler de dahil, yollarının Kur'an ve sünnetle sınırlanmış olduğuna dikkat çekmektedir.³³ Kitap ve sünnetle sınırlanmak hem tebeyyet hem de metbûiyet açısındandır. Birincisi söz konusu olduğunda sûfler aklın belirlediği yönetime göre değil, şeriâtın bildirdiği yasalara uyarak hakikati elde etme çabasındadırlar. İkincisine göre bu yasalara –ki bu yasaların alternatifi nevâmîs-i hikemiyyedir ve özellikle nebevî geleneği izlemeyen Yunan, eski Mısır ve İran filozoflarının ortaya koyduğu akli ilkelerden ibarettir-tâbi olmanın neticesinde Hakk'ın kendilerine bir mevhibe olarak verdiği bilgileri kitap ve sünnet mizanına göre tartarlar. Şayet keşfleri Peygamber'in keşfine muhalif olursa, Peygamber'in keşfine –ki kitap ve sünnet bu keşfi içermektedir– dönerler. Buna göre Kur'an ve sünnet gerek yöntemde gerek yöntemin zorunlu neticelerinde başvurulan bir mizan ve ölçüt olmaktadır. Bu noktada ortaya şu sorun çıkar: Keşfi bilginin akıl mizanıyla tartılması zorunlu mudur? İbn Arabî bu türden bilginin bazen beraberinde akli delili getirdiğini bazen getirmediğini ileri sürer. Konevî de keşfle elde edilen ilm-i ilâhînin ya da vehbî bilginin aktarımının bazen mâkul bir delille olduğunu bazen de bir delil olmaksızın gerçekleşebileceğini söylemektedir. Buna göre akıl ve aklın ortaya koyduğu hükme ihtiyaç bir imkândan öte bir şey değildir. Bu imkânı bilfiil kılan şey de İbn Arabî'ye göre yine

33 İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye* (Beyrut: Dâru Sâdır), ts., III, 8.

keşftir. Sühreverdî’de ise kitap ve sünnetin mizan olması söz konusu değildir. O bilgilerini nazar yoluyla elde etmediğini söylüyorsa da akli delil peşinde koştuğunu itiraf eder. Bu husus onu İbn Arabî-Konevî geleneğiyle özdeşleştirmememizi gerektiren en önemli taraftır. Aslında Taşköprizâde ve Kâtib Çelebi’nin Konevî ve Fenârî metinlerinden hareketle onları İshrâkî geleneğin muakkipleri şeklinde konumlandırması, İbn Arabî’nin filozof-sûfî (feylesûf-müteravhin) Konevî’nin ise sûfî-filozof ya da İbn Arabî’nin sûfî tarafı galip, filozof tarafı mağlup; Konevî’nin ise tam tersi şeklinde vafedildiği genel kabulün bir sonucudur. Bu kabul her ne kadar Konevî’nin nazarî delile sıkça başvurma gerçeğini açıklamada doğru gözükse de, her ikisinin bir yandan hakikate ulaşma yöntemindeki birliktelikleri, diğer yandan bu yöntemin neticesinde Tanrı, insan ve âleme dair en kuşatıcı bilginin tahakkuk ettiği zâtî tecelliye mazhar olmaları söz konusu olduğunda aldatici bir ifadedir. Hâsılı Konevî’yi İshrâkîliğin temsil ettiği ilm-i ilâhî geleneğine değil, İbn Arabî’nin özellikle *Fütûhât*’ın başında “ihtisas ehli” olarak nitelediği sûfî büyüklerinin inanç ilkelerini takip eden, onlarla aynı yöntemi paylaşan, genelde Ekberî, özelde mutasavvif bir kimse olarak konumlandırmak daha gerçekçidir. Molla Fenârî de ilm-i ilâhî anlayışında Konevî vasıtasıyla Sühreverdî’ye değil, İbn Arabî’ye bağlıdır. Nitekim eserleri dikkate alındığında kendisi Sühreverdî değil, İbn Arabî ve Konevî şârihi olarak gözükür.

Gerek Osmanlı kaynaklarında gerek modern araştırmalarda Molla Fenârî’nin hem entelektüel aidiyetini hem nazarî tasavvuf geleneğindeki yerini tespitite Mevlânâ’yla irtibatı ihmal edilen konulardandır. Oysa Fenârî *Mesnevî* dîbâcesine yazdığı şerh ile bu irtibatı edebî düzlemde bilfiil hâle getirmiştir. Fenârî-Mevlânâ irtibatını iki boyutta ele alabiliriz: Birincisi entelektüel müştereklik, ikincisi Fenârî’nin hem düşünce hem tarikat silsilesinde (Evhadiyye ve Ebheriyye silsileleri) bulunan Sadreddin Konevî’nin Mevlânâ’yla dostluğu. Birincisi söz konusu olduğunda, Fenârî ile Mevlânâ’nın aynı entelektüel arka plana sahip olduğunu görmekteyiz. Fenârî, Mevlânâ’yı “Hanefî”, “sâliklerin kutbu” ve “muhakkik ârif” şeklinde nitelemektedir.³⁴ Bu üç niteleme Mevlânâ’nın şeriat, tarikat ve hakikat ilimlerini Fenârî gibi kendisinde mezcettiğine işaret eder. Nitekim Mevlânâ, Abdülkâdir el-Kureşî’nin (h. 696-775), Hanefî tabakatı olan *el-Cevâhirü’l-mudıyye*’de yer verildiği üzere, Fenârî gibi en başta bir Hanefî fakihî³⁵, Halep ve Şam medreselerinde kelâm, fıkıh ve felsefe tahsili gördükten sonra Konya müderrisi olmuş,

34 Molla Fenârî, *Şerhu Dîbâceti’l-Mesnevî*, Süleymaniye Ktp., Kasıdecizâde, nr. 725/4, vr. 14^b, 15^b.

35 Abdülkâdir el-Kureşî, *el-Cevâhirü’l-mudıyye fî tabakâti’l-Hanefiyye*, nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1398/1978, III, 343-46. Kureşî, tabakatının “Mevlânâ” maddesinde Kâtib Çelebi’ye göre ilm-i ilâhînin Acem’deki mümessili olan Kutbüddîn-i Şîrâzî’nin Mevlânâ’yı imtihan için Konya’ya geldiğini, ancak Mevlânâ’nın onun bu kötü niyetini nasıl ortaya çıkardığına dair bir menkibe zikreder.

Mevleviyye tarikatının pîri ve ilm-i ilâhîyi *Mesnevî*'sinde hikâyelerle muhatabına aktarmış bir İslâm âlimidir. Mevlânâ'nın bu görevleri onun usul-i din anlayışını belirlediği gibi, bu anlayış Molla Fenârî'ye de intikal etmiştir. Her ikisi de medrese mollalığı geçmişine sahip olan Fenârî ve Mevlânâ'nın aralarındaki münasebeti tesiste Sadreddin Konevî gözden kaçırılmaması gereken bir halkadır. Mevlânâ ve çevresi hakkında ilk kaynaklardan olan Sipehsâlâr'ın *Risâle*'si ile Eflâkî'nin *Menâkıbü'l-ârifîn*'inde Konevî-Mevlânâ dostluğu ve nihâî planda görüş birlikelikleri çeşitli boyutlarıyla zikredilir.³⁶ Buna göre en başta bir Konevî şârihi olan Fenârî'nin Konevî vasıtasıyla Mevlânâ geleneğine eklemlediği ileri sürülebilir. Bu eklemleme çoğu Osmanlı sûfi şârihlerinin İbn Arabî, Konevî ve Mevlânâ metinleri üzerinden şerh faaliyetinde buldukları gerçeği dikkate alındığında beklenbilir bir süreçtir. Hâsılı Molla Fenârî'nin entelektüel aidiyetini belirlemede dört referans çizgisi tespit edebiliriz: Fenârî dil, fıkıh ve kelâm ilimlerinde Fahreddin er-Râzî'ye, Meşşâî felsefede İbn Sînâ'ya, nazarî tasavvufta İbn Arabî-Sadreddin Konevî ile Mevlânâ'ya uzanan çizgileri Osmanlı'da kesiştiren bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır.

Fenârî'nin bilindiği kadarıyla nazarî tasavvuf alanında altı eseri vardır:³⁷ *Misbâhu'l-üns beyne'l-ma'kul ve'l-meşhûd fî şerhi Miftâhi'l-gaybi'l-cem' ve'l-vücûd*,³⁸ *Tahkîku hakâiki'l-eşyâ ve dekâiki'l-ulûm ve'l-ârâ*,³⁹ *Risâle-i Ucâle*

36 Tarihsel ve entelektüel düzeyde Konevî-Mevlânâ münasebeti hakkında bk. Semih Ceyhan, "Osmanlı Mesnevî Şerhçiliğinde Sadreddin Konevî Tesiri", *1. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri* (Konya: MEBKAM, 2010), s. 55-59.

37 Son dönem çalışmalarda Fenârî'ye nispet edilen *Sûfiyye'nin Libâs, Etvâr ve Mesleğine İtirâzâta Reddiyye* (Süleymaniye Ktp., Yazma Başışlar, nr. 71, vr. 68-80) risâlesi Akşemseddin'e, *Risâle fi beyâni vahdeti'l-vücûd* (Kahire 1328) ise Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'ye (ö. 952/1545) aittir. *Risâle fi ricâli'l-gayb, Şerh alâ Nusûs li'ş-Şeyh Sadreddin Konevî, Risâle fi menâkıb-ı Bahâeddin en-Nakşebendî* gibi tasavvufî eserler Fenârî'ye nispet edilmekle birlikte, bu tespit henüz kesinleşmemiştir.

38 Sadreddin Konevî'ye ait *Miftâhu'l-gayb*'ın şerhidir. *Miftâhu'l-gayb*, tasavvuf metafiziğinin (ilm-i ilâhî) konu (mevzû), ilke (mebâdî) ve mesele (mesâil) açısından inşa edildiği bir eserdir. İran ve Osmanlı kültür havzalarında üzerine şerhler yapılmış, birçok çalışmanın konusu olmuştur. Osmanlı düşünce tarihinde Molla Fenârî'nin dışında Fenârî talebesi Kutbüddinzâde İznîkî, Molla Ahmed İlâhî, Atpazarî Osman Fazlı-i İlâhî, Abdurrahman Rahmi Bursevî, Ahmed b. Abdullah Kurîmî, Malkoçzâde Mustafa Efendi, Şehâbeddin Ahmed b. Hüseyin el-Hamevî kitabı şerhedenler arasındadır. Fenârî şerhi, Şeyh Ahmed eş-Şîrâzî (Tahran 1323) ve Muhammed Hâcevî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1374 hş.) tarafından İran'da iki defa neşredilmiştir (bk. Reşat Öngören, "Miftâhu'l-gayb", *DİA*, XXX, 16-17; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî* [İstanbul: TDV İSAM, 2008], s. 26-32).

39 Kayıtlarda *Risâle fi't-tasavvuf, Mukaddimâtü'l-aşere* adlarıyla zikredilen eser İbn Arabî'nin "Künnâ hurûfen âliyyât" (Bizler henüz söylenmemiş harfler idik) ile başlayan rubâisinin şerhidir. Rubâî'nin tevhidin hakikati ile ilgili olduğunu söyler ve konunun anlaşılması için şerhten önce on kaide vazeder. Eser Muhammed Hâcevî tarafından tahkik ve Farsça'ya tercüme edilmiştir (*Terceme ve Metn-i Şerh-i Rubâi-yi Şeyh-i Ekber Muhyiddin-i Arabî* [Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1374 hş.]). Şerh tarafımızdan Türkçe'ye tercüme edilmiş, ancak yayımlanmamıştır.

(*Risâle der Merâtib-i Selâse, Risâle der Tasavvuf*),⁴⁰ *Aynü'l-a'yân (Tefsîru Süreti'l-Fâtîha)*,⁴¹ *Ta'likât alâ Istulâhâti's-süfîyye li'l-Kâşânî*,⁴² *Şerh-i Dibâcetü'l-Mesnevî*. Bu eserlerden ilk dördünün ilm-i ilâhînin mevzû, mebâdî ve mesâilîne; sonuncusunun ise ilm-i ilâhîye ulaştırılan yöntem ve ilimlerarası ilişkiye dair olduğu söylenebilir. Peki Fenârî düşüncesinde ilm-i ilâhînin mahiyeti nedir? Bu sorunun cevabı Fenârî'nin dîbâce şerhinde en üst ilim olarak zikrettiği ancak detaylı izahlarda bulunmadığı “hakikat ilmi”nin mahiyetini de ortaya koyacaktır.

Fenârî'ye göre ilm-i ilâhînin konusu (müteallak / mevzû) Hakk'ın varlığıdır.⁴³ Hakk'ın varlığı her şeyi kuşattığı gibi, ilm-i ilâhî de her türlü ilmi kuşatır. Bu itibarla diğer tüm ilimlerin konusu, ilm-i ilâhînin konusunun fer'i mesabesindedir. İlm-i ilâhînin ilkeleri (mebâdî) ise zât, sıfat ve fiil isimleri, bu isimler arasındaki irtibat ve nispetleri bilmektir. Mesela zât isimlerinin hükümlerinin toplamından taayyün eden sıfat ve fiil isimlerinin hükümlerini, sıfat isimlerinin hükümlerinin toplamından taayyün eden fiil isimlerinin hükümlerini bilmek gibi. İsimler arasındaki nispetleri bilmek ilm-i ilâhînin dayandığı ilkelerin bilgisini verir. Mesela halk fiilinin kudrete, kudretin ilme mutâbık iradeye bağlı olduğunu bilmek gibi. Hayat ismi bütün isimlerin taayyünü için şarttır. İlm-i ilâhînin meseleleri ise ilâhî isimlerin taayyün ettiği mertebeleri, her bir isme ait hükümlerin kendi ismiyle ve diğer isimlerle ilişkisini, ana ilâhî isimlerden taayyün eden fer'î isimleri bilmeyi konu edinir. Hak âlemlerle, âlem de Hak'la bu isimler vasıtasıyla münasebet kurar. Dolayısıyla ilm-i ilâhî Tanrı-âlem-insan münasebetini konu edinir.⁴⁴

Fenârî'ye göre ilm-i ilâhîyi ancak hakka'l-yakîn sahibi kimseler, keşf yöntemiyle tahkik mertebesine erişmiş kâmil ârifler bilebilirler. Bu mertebeye ulaşmamış kimseler ise kendi tahkiklerini gerçekleştirinceye kadar ilm-i ilâhînin ilke ve meselelerini ancak muhakkik olan ârif kimseden öğrenebilirler. Bu öğrenim vasıtalı ve vasıtasız olmak üzere iki yolla gerçekleşir: Birincisi, muhakkik ârifin hâlinin, vaktinin veya makamının gerektirdiği “mâkul bir delil” ortaya koyması sayesinde-

40 Farsça eserde yaratılışın başlangıcı ile ilgili hadisler, Aristo muakkiplerinin âlemin kadim olmasıyla ilgili görüşlerinin reddi, âlemin hâdis oluşu hakkında şeriat âlimlerinin ve tasavvuf ehlinin ittifakı, ilm-i ilâhînin kitap ve sünnete muvâfık oluşu şeklindeki üç mesele tasavvufî bakış açısıyla incelenmektedir (bk. Molla Fenârî, *Risâle der Tasavvuf*, vr. 49^b-57^a).

41 Sadreddin Konevî'nin *l'câzû'l-beyân* adlı Fâtîha sûresi tefsirinin serbest bir şerhi mahiyetinde kabul edilebilir. Çünkü Fenârî eserinde geçen konuların hemen hepsinde “eş-Şeyh” kaydını kullanarak Konevî'den nakillerde bulunur (İstanbul: Rifat Bey Matbaası, 1325).

42 Abdürezzâk el-Kâşânî'nin *Istulâhâtü's-süfîyye*'sine yapılan kısmî bir tâlikattır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4802/2).

43 Fenârî'nin metafizik bir sorun olarak Tanrı'nın varlığına dair düşünceleri için bk. Ekrem Demirli, “İbn Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 19 (2008), s. 30-37.

44 Molla Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 6-7.

de; ikincisi öğrenciye Hak tarafından doğrudan verilen gerçek bilgi sayesinde. İkinci yolda öğrenci kıyas ve öncüller gibi hâricî sebeplere muhtaç olmaz. Fenârî buradan hareketle ilm-i ilâhînin ilkelerinin ya nazarî ya da fitrî-ilâhî burhana (müsâderât) dayandığını söyler. Öğrenimin birinci yolunda ârife gereken şey ilm-i ilâhînin ilkelerini nazarî-aklî açıdan açıklamaktır. Bu da felsefe, kelâm vs. bilgisini gerektirir. Ârifin bu ilimlere dair bilgisi ne kadar fazlaysa ilm-i ilâhîyi beyanı da o ölçüde güçlü olacaktır. Ancak Fenârî bu bilgilerin gerçekliğinin ve doğruluğunun da Hakk'ın ârifin kalbine ilkâ ettiği bilgi (beyyine) sayesinde geçerli olduğunu ileri sürer. Fenârî bu görüşüyle ilimler arasında bir tedâhül ve mezce gider. Fakat bu tedâhül her bir ilmin diğer ilme fâsit daireler şeklinde eklenmesiyle değil, aslî ilmin bir alttaki fer'î ilmi mevzû, mebâdî ve mesâil açısından belirlemesi şeklinde. En aslî ve kuşatıcı ilim ilm-i ilâhîdir. Onun altında felsefe ve kelâm, bu iki ilmin altında da fıkıh yer alır. İlm-i ilâhî öğreniminin ikinci yolu vasitasız öğrenimdir. Bu öğrenimde ilm-i ilâhîye dair ilkeler fitrî-ilâhî burhanlardan / kesin ve gerçek bilgilerden ibarettir. İlham ile elde edilen bu bilgilerin tahsili de iki yolladır: Riyâzet ve mücâhede yolu; selim fitrat ve istidat yolu. Birincisi, tarikat yolundaki sâlikin nefsinin riyâzetle saflaştırmasıyla kesin bilgilerin kalp aynasına yansması gerçekleşir. İkincisinde ise insan istidadı ezelde saf olduğundan (selim fitrat), herhangi bir riyâzet ve amele muhtaç olmaksızın bilgiyi elde edebilir. Fenârî'ye göre bu türden bilgi, kul ile Rab arasındaki “vech-i has” kanalından gelir.

Fenârî fitrî-ilâhî burhanın nazarî-aklî burhandan üstün olduğunu söyler. Zira birincisi doğrudan Hakk'ın kuluna bir mevhibesi (ilhamî/ledünnî bilgi) iken, ikincisi ârifin ortaya koyduğu bir delildir. İlham bilgisinin kaynağı küllî nefistir (levh-i mahfûz). Vahiy ise küllî akıldan kaynaklanan bir bilgidir. Küllî akıl, küllî nefisten daha yüce olduğu için vahiy de ilhamdan daha sarîh ve güçlüdür.⁴⁵ Dolayısıyla Fenârî'ye göre ilhamın meşruiyetini sağlayan vahiydir. Bu da her türden bilginin kitap ve sünnet miyarınca tartılmasını beraberinde getirmektedir.

Neticede Molla Fenârî'ye göre ilm-i ilâhînin ilkeleri üç burhana ya da asla (usul) dayanır: Şer'î burhan, nazarî-aklî burhan, fitrî-ilâhî burhan. Fenârî bu burhanlara “tasdikât” adını verir. İlm-i ilâhînin üzerine kurulduğu mukaddimeler olan tasdikler tespit edilmiş usullerdir. Dolayısıyla Fenârî'ye göre dinî bilgi bu üç asıl üzerine kurulmaktadır. Ya da gerçek ve doğru bilgi bu üç asıldan kaynaklanır.

2. Şerhin Muhtevası ve Tahlili

Bilindiği üzere Osmanlı'da “sebeb-i te'lîf-i kitâb”, “mukaddime”, “dîbâce” başlıkları altında yazılan önsözler kitapların giriş kısmına konulan; o eserin konusunu,

45 Molla Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 7-8.

gayesini, işleniş tarzını ve üslûp özelliklerini ele alan metinlerdir. Buna göre bir kitabın temel karakteristiği önsözlerden anlaşılabilir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî de altı defterden oluşan *Mesnevî-i Ma'nevî*'sinin her defterinin başına yazdığı Arapça dîbâcelerde –ki sadece beşinci defterin dîbâcesi Farsçadır⁴⁶ ve kitaba sonradan ilave edildiği hakkında iddialar vardır– ait olduğu defterin konusunu öz bir biçimde açıklar. Birinci ve beşinci defter dîbâceleri ise İsmail Ankaravî'ye göre bütün ciltlerin temel konusunu –ki şeriat-tarikat-hakikat ilişkisidir– ele almaktadır.⁴⁷ Nablusî'ye göre birinci defter dîbâcesi Kur'an'ın başlangıcındaki “Elif lâm mîm. Zâlike'l-kitâb” sûresi mesabesinde iken, Ankaravî'ye göre Fâtîha sûresi benzeridir.

Fenârî'nin *Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî*'si birinci defter Arapça önsözünün Arapça şerhini kapsar ve muhtevasının büyük kısmı önsözün başlangıcındaki, “Bu (*Mesnevî* kitabı) vuslat ve yakîn sırları (keşf) hakkında dinin usulünün usulünün usulüdür” cümlesini izah eder. Fenârî bu izahta dinî bilginin dayanağı olan üç aslı konu edinir. Şerhin diğer kısmı ise *Mesnevî*'yi niteleyen ifadelerin kısa açıklamalarını içermektedir. Fenârî bu şerhle Osmanlı *Mesnevî* şerh geleneğinin öncüsü kabul edilmiştir.⁴⁸

Peki Fenârî *Mesnevî*'nin önsözü olan dîbâceyi niçin şerh etmiştir? Bu soruya iki şekilde cevap verilebilir: Birincisi dîbâce metninin gerek diğer tasavvuf eserlerinin gerek *Mesnevî* kitabının hangi bağlamda okunması gerektiğine dair bir “rehber yazı” mahiyetinde olması; ikincisi Fenârî nazarında dîbâcenin genelde İslâmî ilimlere, özelde tasavvuf ilmine giriş (mukaddime) niteliğinde bir usul metni olmasıdır. Birinci husus söz konusu olduğunda Fenârî şerhinin, *Mesnevî* başta olmak üzere, tüm sûfî kitaplarının modern dönemde eksik idrakte mâlûl bir biçimde anlaşılmasının izâlesine yardımcı olacağı âşikârdır.⁴⁹ İkinci husus söz konusu

46 Abdülganî en-Nablusî'ye göre birinci, ikinci ve üçüncü defterlerin dîbâcesi Arapça, diğerleri Farsça'dır. Nablusî sadece Arapça dîbâceleri şerh etmiştir (Abdülganî en-Nablusî, *Sirâtü's-sevî fi şerhi Dîbâceti'l-Mesnevî*, Süleymaniye Ktp., Tâhir Ağa Tekkesi, nr. 43, vr. 2^b-3^a).

47 İsmail Rusûhî Ankaravî, *Mesnevî'nin Sırrı: Dîbâce ve İlk 18 Beyit Şerhi*, haz. Semih Ceyhan – Mustafa Topatan (İstanbul: Hayykitap, 2008), s. 31-32.

48 Fenârî öncesinde Gülşehrî, Âşık Paşa, Germiyanlı Ahmedî, Hatipoğlu'nun mesnevilerinde Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinden yapılan kısmî tercüme ve uyarlamalarla karşılaşmaktayız. Bk. İsmail Güleç, *Türk Edebiyatında Mesnevî Tercüme ve Şerhleri* (İstanbul: Pan Yayın-cılık, 2008), s. 87-96.

49 *Mesnevî*'ye yönelik modern algının eksikliği iki noktada ortaya çıkar: Nazarî ve amelî eksiklik. Nazarî eksiklik, içerdiği metafiziksel ve ahlâkî konular itibariyle kitabı mütekaddimîn ve müteahhirîn dönemlerde tekâmül eden İslâm düşünce gelenekleriyle (fıkıh, kelâm, felsefe, tasavvuf) irtibat kurmamaktan kaynaklanır. Diğer bir ifadeyle kitabın epistemolojik bağlamını dikkate almadan okumak. Bunun neticesinde *Mesnevî*, doktriner bütünlüğünden koparılıp sadece özlü sözler, hikmetli vecizeler, hikâye ya da kıssalardan müteşekkil bir eser şeklinde algılanmaya başlanmıştır. Amelî eksiklik ise *Mesnevî*'nin bir irşad ve sülûk metni –ki özellikle Mevlevîler'de tarikat kitabıdır– olduğunun göz ardı edilmesinde ortaya çıkar. Eser bu özelli-

olduğunda ise şerh, dinî bilgiye ulaştırın metot, dinî bilginin kaynakları, İslâmî ilimler hiyerarşisi, dinî ilimlerarası münasebet konularında ilâhiyat sahasındaki araştırmacıya bütüncül bir bakış açısı kazandıracak özelliğindedir. Aslında bu iki özellik usule dair tüm metinlerin ortak karakteridir.

“Asıl” kelimesinin çoğulu olan “usul” kavram, İslâm düşüncesinde “fer” kelimesinin çoğulu olan “fürû”un mukabili olarak üç anlamda kullanılmıştır:

1. Usul tekil bir kelime olarak bir ilim ve sanatın dayandığı kaidelere ve kaide-lerin tatbikine girişmezden önce bilinmesi gereken ilkelerden (mebânî) bahseden ilimdir. Usûl-i fıkıh, usul-i hadîs gibi.

2. Usul tekil bir kelime olarak tertip, nizam, tarik, yol, tarz, erkân veya günümüzde çokça kullanıldığı üzere metot, yöntem anlamındadır.⁵⁰ Usûl-i tarikat, usul-i mûsiki gibi.

3. Usul çoğul bir kelime olarak bir ilmin dayandığı asıllar, kaideler (mebânî), ilkeler (mebâdî) anlamındadır. Usûl-i hendese gibi.⁵¹

4. Usul çoğul bir kelime olarak bir ilmin dayanağını oluşturan asıl ilimler anlamında kullanılmıştır. Mesela felsefî ilimlerin usulü hiyerarşik sırayla yedidir: Mantık, aritmetik, hendese, hey'et, mûsiki, tabîyyât ve ilâhiyyât (metafizik). İlâhiyyât en üstte yer alan ilim olarak usulü olan tüm alttaki ilimlere ilkelerini vermektedir. Usul ilimlerinin her birinden neşet eden fürû ilimler vardır: Tabîyyâtın fürû ilmi tıptır. Aded ilminin fürûu hesap, ferâiz ve muâmelât ilimleridir. Hey'et ilminin fürûu ezyâc ilmidir ki feleklerin hareket hesaplamalarının kanunlarını inceler.⁵² İslâmî ilimlerin usulü ise üçtür: fıkıh, kelâm-felsefe ve tasavvuf.

Molla Fenârî de usul mefhumunu diğer *Mesnevî* şârihlerinin de benzer yorumlarda bulunduğu üzere işte bu dört anlamda kullanır: 1. Dinî bilgiye ulaştırın metot / yöntem. 2. Yöntemle ulaşılan ilkeler (asıllar). 3. İlkeleri ve ilkelerden neşet eden meseleleri mevzû edinen ilim. 4. Bu ilmin hiyerarşik dayanaklarını teşkil

ği sebebiyle manevî bir tekâmül sürecine girmeden ya da *Mesnevî* bilgisine sahip bir mürşidin nezaretinde okunmadan anlaşılma imkânını önemli ölçüde kaybeder. Bu iki sebebin neticesinde oluşan modern-eksik idrakin giderilip bütüncül ve kâmil bir kavrayışı elde etmede, *Mesnevî*'yi diğer ilmi disiplinlerle bağlantılı biçimde tasavvufun hem nazarî hem de amelî boyutlarını bîcümle ihtiva eden bir eser şeklinde algılamak atılacak ilk adımlardan biridir. İkinci adım metni anlama dairesinin tamamlanmasında şahsî yönelimi gerektirir.

50 Babanzâde Ahmed Naîm, Ferid Kam, Rıza Tevfik gibi aydınlar metot kelimesini karşılamak üzere esaslar anlamındaki “usul” kelimesini tercih etmenin yanlış olacağını, bunun yerine yol anlamındaki “tarik” kelimesini kullanmanın semantik açıdan daha münasip olacağını savunmuşlardır. Bk. İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2001, s. 296-98.

51 Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1317), s. 124.

52 Refik el-Acem, *Mevsûatü mustalahâti İbn Haldûn ve's-Şerîf Alî Muhammed el-Cürcânî* (Beirut: Mektebetü Lübnân, 2004), s. 18.

eden diğer ilimler. Fenâî nazarında birincisi “*Mesnevî*’nin gayesi”ne, diğerleri ise “*Mesnevî*’nin konusu”na işaret etmektedir.⁵³

2.1. Usulün Vüsûlü: *Mesnevî*’nin Gayesi ya da Dinî Bilgiye Ulaştıran Yöntem

Bir düşünce nihayette hükümler ve ilkeler koyma derecesine ulaşmışsa hiç şüphesiz izlediği bir usul ve yöntem sayesinde bunu gerçekleştirmiştir. Buna göre hem geleneksel hem de modern ilimler ilkelerini istintac ettikleri metodolojik bir arka plana sahiptir.⁵⁴ Buna karşın postmodern düşünce, günümüz düşünce dünyasına yönemsizliği dolayısıyla ilkesizliği ve belirsizliği teklif etmektedir. Bu teklifin kökeninde eşyanın ontolojik ve epistemolojik açıdan sabit bir gerçekliği ve ilkesi yoktur düşüncesini savunan sofist tavır vardır. Oysa İslâm düşüncesinin tüm disiplinleri, “Eşyanın hakikatleri sabittir” ilkesine dayanarak bilginin imkânını savunmuşlardır. Bilgiye ulaşmak ise bir usulü gerektirir. Bu anlamda kelâm, felsefe ve tasavvuf –daha önce değindiğimiz gibi– bilgiye ulaşma yöntemlerinde farklı usuller geliştirmişlerdir. Kelâm, usulde nakil ile nazar yolunun mezcini; felsefe, nazârî istidlâl yöntemini; tasavvuf ise riyâzet ve keşf yolunu takip etmiş, keşfin neticelerinin vahiy ve sahih akılla desteklenmesini ileri sürmüştür.

Fenâî’ye göre de “vuslat / vüsûl ve yakîn sırlarına ermek için keşf” yolunu takip etmek kaçınılmazdır. “Vuslat”tan kasıt sülûk ve ahlâk; “yakîn”den maksat ise tevhid ve sıfatlar bilgisidir. Vuslat kelimesinin yakîn kelimesinden önce getirilmesi ise tevhid bilgisine –ki şerhte ilm-i ilâhî ve ilm-i hakâik adlarıyla da anılır– ancak sülûk ile ulaşılabileceği gerçeğine işaret eder. Fenâî bu anlayış uyarınca amelin ya da usulün ilmi, yani vuslat bilgisini öncelediği kanaatindedir. Bu kanaat aslında tüm sûfler tarafından çokça kullanılan ve Ebû’l-Hüseyn en-Nûrî’ye atfedilen “Vüsûlsüzlüğümüz, usulsüzlüğümüzden” sözünün paylaşılmasından ibarettir.

Fenâî nazarında sülûk ve tevhid bilgisinin “sırları”ndan kasıt, aklî-burhanî istidlâl yönteminin sonuçları değil, keşf yöntemiyle ulaşılan kaidelerdir.⁵⁵ Sırların keşfi ise idrak sürecinde nefsi şüphe ve tahminden kurtarıp kesin bilgiye (yakîn) ulaştıracaktır. Abdülganî en-Nablusî, Fenâî’den daha detaylı izahlarda bulundu-

53 Fenâî şerhinde gaye konunun izahını öncelerken, Ankaravî şerhinde durum tersinedir. Bk. Ankaravî, *Mesnevî’nin Sırrı*, s. 123-26.

54 Kılıç, “Bir Metodun Metodolojisi”, s. 91-92.

55 Fenâî “kaide” kelimesini, bir gaye olarak ulaşılan netice ile bir bilginin dayanağı olan ilke (asıl) olarak iki anlamda da kullanmaktadır. Birinci anlamdaki kullanımına misal: “Vuslat ve yakîn sırlarından murâd burhanî değil, keşf kâideleridir.” İkinci anlamdaki kullanımına misal: “Vuslat ve yakîn ilminin kâideleri, hakikatleri ve sıfatlarını yakînî bir şekilde idrak ederek Allah’ı bilmek, vuslata ulaştıran sülûkle âhiret menzillerini bilmektir.” (Molla Fenâî, *Şerh*, vr. 14^b).

ğu dîbâce şerhinde “yakîn”i bilgi hareketinin sükûna ve itminana ermesi şeklinde tanımlayarak bu sürecin nihayetinde ulaşılan mertebenin Allah’ı Allah ile bilmek olduğunu, bunun da ancak Allah ile birliğin gerçekleştirilmesiyle elde edileceğini ileri sürer.⁵⁶ Yakîne erdiren vuslat süreci ise insan nefsinin Hakk’ın huzuruna varmasıdır. Bu huzura varıldığında Hakk’ı müşahede mesafesi tamamlanmış olur. Daha sonra Hak’tan Hakk’a, Hak’tan varlık mertebelerine, varlık mertebelerinden mertebelerin hükümlerine yönelik müşahade süreci devam eder. Süreç kesintisiz devam ettiğinden gerçekte tam vuslattan söz edilemez.⁵⁷ Nablusî’ye göre keşf, müşahedeyi önceleyen bir hâldir. İnsan keşf hâline ulaştığında basiretle eşyanın bâtinî olan mahiyetlerini izhar etmektedir. Dolayısıyla keşf, bâtinî olan bir sırrı zâhirî kılmaktan ibarettir.⁵⁸

Öte yandan Fenârî’ye göre istidlâl yöntemiyle elde edilen nazârî-burhanî hükümler muhakkik sûfler katında gizli değil, âşikârdır. Dolayısıyla bu türden hükümler sır kapsamında değerlendirilemez. Sır olmayan bir şeyin keşfe konu olması da anlamsızdır. Fenârî, muhakkik sûflerin istidlâl yöntemine ve akli delillere yönelik tavrının, keşf yöntemiyle idrak ettikleri sırları bu sırlara vâkıf olmayanlara anlaşılır kılma ölçüsünde olduğunu savunmaktadır. Böylelikle muhakkik sûfler kitap ve sünnette açıkça söz konusu edilmeyen sırlı bilgilerden keşfettiklerini istidlâl yönteminin sonucunda elde ettikleri akli kaidelerle avamın anlaması için beyan ederler.⁵⁹

Fenârî’nin keşf ve istidlâl yöntemleri arasında ortaya koyduğu ayırım, aslında İbn Arabî’nin müfekkire gücüne beslediği güvensizliğin bir uzantısıdır. İbn Arabî düşüncesinde müfekkire gücüne güvensizliğin arkasında yatan sebep, bu gücün tahayyül gücünün verilerini temyiz etmede özel kategorilere itimat etmesidir. Müfekkire gücü önermeleri doğru ise bilgiye ulaşabilir. Önermeleri yanlış ise ulaşacağı sadece bilgisizliktir. Müfekkire gücünün isabet etmesi duyu ve hayal idrakinde olduğu üzere eşyanın zatına yönelik bir isabet etme değildir. İbn Arabî şöyle der: “Duyuların eşyayı idraki zâtî bir idraktır. Ârızî zâhir illetler eşyanın zatına tesir etmez. Aklın idraki ise ikiye ayrılır: Birincisi hata etmeyen duyular gibi kendi kendini zâtî idrak, ikincisi zâtî olmayan idrak ki fikir ve duyu aleti ile idrak ettiğiidir. Hayal, duyu verisinde duyuyu taklit eder. Fikir, hayal içre düşünür ve tekil şeyler bulur. Tekil şeylerden aklın muhafaza edeceği bir sûreti var etmesi gerekir. Ardından tekil şeylerin bazılarını bazılarına nispet eder. Ancak şeyi mahiyeti üzere nispet etmede hata edebileceği gibi

56 Nablusî, *Sırâtü’s-sevî*, vr. 3^b.

57 Nablusî, *Sırâtü’s-sevî*, vr. 3^b.

58 Nablusî, *Sırâtü’s-sevî*, vr. 3^a.

59 Molla Fenârî, *Şerh*, vr. 14^b.

isabet de edebilir. Akıl bu sınırlılıkla hükmeder, hata da edebilir, isabet de. Akıl taklitçidir. Bu sebeple hata ile nitelenmiştir. İşte sûfiler nazar ehlinin hata ettiklerini gördüklerinde, yakîn bilgisiyle (ilme'l-yakîn) nitelenmek ve eşyayı yakîn gözüyle (ayne'l-yakîn) tahsil etmek için kendisinde şüphe barındırmayan tarikata yöneldiler.”⁶⁰ İbn Arabî'ye göre aklın hatası, delillerine dayanarak duyu verileriyle irtibat kuran müfekkire gücü aletine itimat etmesinden kaynaklanır. Aklın hatası zâtî değildir. Akıl zatında taklitçidir. Dolayısıyla aklın ruhu taklit etmesi ve bilgisini asıl kaynağından alması gerekir. “Aklın sahip olduğu şeyin aklın kendisinden olduğunu ve bu şeyi ilimlerden kazandığını bildik. Zira aklın mahiyeti böyledir ki, kendisinde alıcılık yönü vardır. Akıl bu mesabede olduğuna göre, alması da Rabb'indendir. Dolayısıyla aklın Allah'tan haber vermesi, fikirden almasından evlâdır.”⁶¹

İbn Arabî ve mutasavvıflar yaygın görüşün aksine mutlak olarak akli eleştirmezler. Eleştirdikleri istidlâlde bulunurken delillerine ve kategorilerine itimat besleyen, yani müfekkire gücüne güvenen akıldır. Akıl fikirden beslendiğine göre –ki doğrudan ruhtan beslenmesi de mümkündür– İbn Arabî'nin akıl eleştirisini bizâtihi akla değil, müfekkire gücüne yönelik bir eleştiri temelinde anlamamız gerekir. Bu müfekkire gücü, Allah'ın insanı sınıdığı bir imtihandır. “Allah'ın insanı denediği imtihanlardan biri, onda fikir diye isimlendirilen bir güç yaratması ve söz konusu gücü akıl diye adlandırılan başka bir gücün hizmetkârı yapmasıdır. Allah, fikrin efendisi olmakla beraber, akli fikrin verdiği şeyi almaya mecbur etmiştir. Fikir gücü için ise sadece hayal gücünde bir imkân yaratmıştır... Çünkü akıl, kendisinde teorik bilgilerden hiçbir şey bulunmaksızın saf yaratılmıştır. Fikre denilmiş ki: Bu hayal gücünde bulunan gerçek ile bâtili ayırt et. Böylece fikir, kendisi için gerçekleşen şeye göre araştırır: Bazen bir kuşkuya düşer, bazen ise o konuda bilgisi olmaksızın kanıt elde eder. Fakat kanıtlardan kuşku formlarını bildiğini ve bir bilgi elde etmiş olduğunu zanneder. Bu esnada, bilgileri elde edişte dayandığı maddelerdeki eksikliğe bakmaz. Akıl da ondan bunları alır ve onlarla hüküm verir. Bu durumda bilgisizliği, bilgisinden kıyaslanamayacak kadar çoktur... Fakat onlar, Allah'ı bilmede müfekkire gücüne döndüklerinde ise Allah'ı bilmede tek bir yargıda dahi birleşmemiş, her grup bir yöne gitmiş, en korunmuş ilâhî mertebe hakkında görüşler çoğalmış, fikir mensupları Allah hakkında olabildiğince cüretkâr davranmıştır. Bütün bunlar, Allah'ın insanda fikir gücünü yaratmasının yol açtığını söylediğimiz sınanmadan kaynaklanır.”⁶²

60 İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 213-14; II, 278.

61 İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 288.

62 İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 125-26.

Neticede şu söylenebilir ki, Fenârî'ye göre dinî bilgiye ulaştırın yöntemler bir- birini gerektirecek tarzda üç seviyeli-dir: Kitap ve sünnetin zâhirine sarılmak; kitap ve sünnetin bâtınında yer alan sır ve hakikatleri keşfetmek; keşfedilen hakikat-lerin aklı-burhanî kaidelerle beyan etmek. Fenârî'nin keşf ve müşahedeyi istidlâl yöntemine üstün tutmasında ise iki unsur dikkat çekmektedir: Birincisi, ilâhî var-lık hakikatlerine filozofların yöntemi olan akla dayalı istidlâlde değil, kalbin keş- fiyle ulaşılmıştır. Kitap ve sünnetin zâhirinde bulunmayan bu hakikatler istidlâl yöntemiyle tahsil edilen nazarî-mâkul kaidelerle de beyan edilebilir. İkincisi, keş- fedilen hakikatlerin idrake kabil akıl tarafından anlaşılma imkânının bulunmasıdır. Buna göre akıl, hakikatlerle irtibata geçen bir bağ ve alet mesabesinde olmaktadır. Fenârî'nin bu düşüncesi, daha önce zikrettiğimiz üzere Konevî'nin ilm-i ilâhîyi hâlinin gereğine göre mâkul bir delil ortaya koyarak muhatabına aktaran ârifin tavrını akla getirir. Buna göre hakikat bilgisine aklı istidlâl yöntemiyle ulaşmak ile hakikat bilgisinin mâkul olması birbirinden tefrik edilmektedir.

2.2. Üç Usul: *Mesnevî*'nin Konusu ya da Dinî İlimlerarası Münasebet

Fenârî'ye göre *Mesnevî*'nin gayesi dinin zâhirî ve bâtınî hakikatlerini keş- fetmek iken, konusu dinin bizâtihi kendisidir. Dinin, “Övülmüş iradeleriyle akıl sahiplerini hayra ve kemale sevkeden ilâhî vazdır” şeklindeki meşhur tarifini be- nimseyen Fenârî, dinin üç usul ilmine dayandığını söyler ve usul zincirini üç türlü yorumlar. Bu yorumlar onun hem dinî ilimler sayımı hem de dinî bilgiye ulaştırın yöntemler hakkındaki düşüncesini mezceder mahiyettedir.

- | | | |
|---------------------------------------|-----------------------------|------------------------------------|
| 1. yorum: Usul (tefsir, hadis, fıkıh) | usul (kelâm ve ahlâk ilmi) | usul (keşf ilmi) |
| 2. yorum: Usul (şeriat ilmi) | usul (tarikât ilmi) | usul (hakikat ilmi) |
| 3. yorum: Usul (kelâm ilmi) | usul (kitap ve sünnet ilmi) | usul (keşfi ilimler) ⁶³ |

Mesnevî'nin ilk Türkçe tam şârihi olan Şem'î Efendi, Fenârî'nin üçlü yoru- munu ikiye inhisar eder:

- | | | |
|--------------------------------|----------------|----------------|
| 1. yorum: Usul (tefsir, hadis) | usul (fıkıh) | usul (kelâm) |
| 2. yorum: Usul (şeriat) | usul (tarikât) | usul (hakikat) |

63 Molla Fenârî, *Şerh*, vr. 14^b-15^b.

Şem'î'ye göre üç aslın her biri birbirine mevkuf olup hepsinde ilim ve itikat birlikte olmak zorundadır. Zira itikatsız ilmin faydası yoktur.⁶⁴

Ankaravî'nin yorumu ise Fenârî yorumuyla benzeşir:

1. usul (itikâdiyyât, kelâm)	usul (vicdâniyyât, ahlâk)	usul (keşfiyyât, tasavvuf)
2. usul (şeriat)	usul (tarikât)	usul (hakikat)
3. usul (iman)	usul (ihlâs)	usul (niyet)
4. usul (usul-i fıkıh)	usul (kelâm)	usul (vahiy). ⁶⁵

Nablusî'ye göre ise “Muhammedî din” amel-i sâlihten ibarettir. Sâlih amellerin usulü bid'atlardan uzak olan sahih inançlardır (birinci usul). Sahih inançların usulü ise kitap ve sünnettir (ikinci usul). Kitap ve sünnetin usulü ise bu ikisinin gerçek mânada anlaşılmasını sağlayan hakikat ilmidir. Dolayısıyla *Mesnevî*'nin konusu hakikat ilmidir ki, kitap ve sünnetin dayanağıdır. Nablusî'ye göre hakikat bilgisine vâkıf olmayan kimse kitap ve sünneti anlayamaz.⁶⁶

Fenârî birinci vechi izah ederken kelâm ve ahlâk ilimlerini şöyle tanımlar: “Kelâm ilmi, hem aklî delillerle (burhan) hem de âyet ve hadislerle Hakk'ın zâtının varlığını ve sıfatlarla muttasıf olmasını açıklayan bir ilimdir. Ahlâk ilmi ise hikmet, şecaat, sehavet ve iffet vb. her şeyde ifrat ile tefrit arasındaki itidali bilme ilmidir. Zira her şeyin en hayırlısı ortasıdır.”⁶⁷ Bu iki ilmin asılları (usul) ise keşfi sırlardır. Kelâm ve ahlâk ilmi, dinin zâhirinden anlaşılacak şeyi burhanî kaidelere bağlar. Bu kaideleştirme fıkıh, tefsir ve hadis üzerinden yapılır. Keşfedilen sırların kaideleştirilmesinde ise fıkıh, tefsir, hadis, kelâm ve ahlâk ilminden istifade edilir. Buna göre üstteki ilim, alttaki ilmin kaidelerini kullanarak kendisini beyan eder.⁶⁸

Fenârî, usul zincirini şeriat-tarikat-hakikat üçlemesiyle de yorumlar (2. yorum). Şem'î Efendi, Ankaravî ve Sarı Abdullah'ın⁶⁹ müşterek olduğu bu yorum, bir ilmin diğerinin gayesi olmasıyla irtibatlıdır. Gayeden kasıt, bir şeyin ruhanî ve maneî aslıdır. Hakikat ilmi, tarikat ilminin; tarikat ilmi şeriat ilminin gaye-

64 Şem'î Efendi, *Şerh-i Mesnevî*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 334, I, vr. 2^b-3^b.

65 Ankaravî, *Mesnevî'nin Sırrı*, s. 123-25.

66 Nablusî, *Sırâtü's-sevî*, vr. 3^a.

67 Molla Fenârî, *Şerh*, vr. 15^a.

68 Molla Fenârî, *Şerh*, vr. 15^a.

69 Sarı Abdullah Efendi, “asıl” kelimesini “bir şeyin üzerine dayandığı şey” şeklinde tarif edip dinin şeriat sözleri, tarikat fiilleri ve hakikat hâllerinden ibaret üç dayanağının olduğunu, dinî bilginin zan, hayal, inceleme ve cedelle değil hakikat-i Muhammediyye'nin saflaşmış kalbe tecellisiyle tahakkuk ettiğini söyler (bk. Sarı Abdullah, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî* [İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1288], s. 56).

sidir. Yani şeriatın ruhu tarikat, tarikatın ruhu hakikattir. Dolayısıyla keşfi ilimler gayelerin gayesi olmaktadır ki, tüm İslâmî ilimlerin gayesi ve ruhu mesabesindedir. Bu gaye, ilmin ameli talep etmesiyle tahakkuk eder. Hakikat bilgisi tarikat ameliyle, tarikat bilgisi şeriat ameliyle olur. Şeriat bilgisi (din ilmi, fıkıh) ise hakikat ve tarikatın dayanağıdır. Fenârî şeriat ilmi olan fıkıh konusunda hem kendisinin hem de Mevlânâ'nın Hanefî olması sebebiyle Ebû Hanîfe'nin tarifini benimser: "Nefsin lehinde ve aleyhinde olduğu şeyleri bilmesi." Nefsin bileceği şeyler sırasıyla itikadî ve vicdanî şeylerden kaynağını bulur. İtikadî (kelâm) ve vicdanî (ahlâk) bilgiler ise keşfi bilgilerden, keşfi bilgiler de kitap ve sünnetten kaynaklanır. Kitap ve sünnet ise keşfe dayanır. Buna göre keşfi ilimler dinin usulünün usulünün usulüdür.⁷⁰

Fenârî, usul zincirinin üçüncü vechini Fahrülslâm el-Pezdevî'ye referansla yapar. Pezdevî *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usul* adlı eserinde şöyle der: "Kurtarıcı ilim ikidir: Tevhid ve sıfatlar ilmi; şeriatlar ve hükümler ilmi. İlk ilim diğerinin aslıdır ki, kitap ve sünnete yapışma, hevâ ve bid'attan yüz çevirmedir."⁷¹ Fenârî'ye göre tevhid ve sıfatlar ilmi kelâm ilmidir ki, "usulü'd-din" diye meşhurdur. Kitap ve sünnet ilmi ise usul-i usul-i dindir. Kelâm ilmi ile kitap ve sünnet ilminin (fıkıh) aslı ise keşfi ilimlerdir. Keşfi ilimlerin gaybî-ledünnî, ruhanî ve misâlî olmak üzere üç mertebede delâletleri vardır ki bu ilimler varlık mertebelerine paraleldir.⁷²

Sonuç olarak Fenârî'ye göre *Mesnevî*'nin konusu, tüm ilimlerin aslı ve gayesi olan "hakikat ilmi" veya "ilm-i ilâhî-i şer'î"dir. Fenârî'nin *Mesnevî* dîbâcesini bu konuya ışık tutmak üzere şerh ettiği ileri sürülebilir. Daha önce değindiğimiz üzere ilm-i ilâhî "insanın takati ölçüsünce hak varlık olan Allah'ı mahlukatla irtibatı ve âlemin O'ndan neşet etmesi açısından bilmektir." Dolayısıyla ilm-i ilâhînin konusu, zâtı açısından değil, Hakk'ın mahlukatla mahlukatın da Hak'la irtibatı bakımından Hakk'ın varlığıdır. İlkeleri zât isimleri; meseleleri sıfat ve fiil isimleri, bu isimlerin varlık mertebelerinde tecelli ediş keyfiyetleridir.⁷³ Fenârî'ye göre şer'î-ilâhî ilmin ilkelerini ve buna bağlı meseleleri ancak sırlara vâkıf büyük veliler ve ârifler bilebilir. Bu bilis idrak mahalli olan kalbin beşerî kirlere tasfiyesi ve hakikatlerin keşfi yoluyla olur. Ârifler Fenârî'ye göre ilâhî hakikatlere dair bilgilerini tekellüf ve teemmül olmaksızın aynada yansıyan görüntüler misali Hak'tan doğrudan elde ederler. Buna tasavvufta "tahkik ve tahakkuk" denir. Veli ve âriflerin dışındaki kimselerin hakikatleri öğrenmesi ise iki yolla olur: Ya muhakkik ârifin getirdikleri

70 Molla Fenârî, *Şerh*, vr. 15^{a-b}.

71 Ebû'l-Usr el-Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usul*, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-Arabiyye, 1417/1997), I, 29-33.

72 Molla Fenârî, *Şerh*, vr. 15^b.

73 Molla Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 44, 47; Görgün, "Molla Fenârî", *DİA*, XXX, 247.

üzerinde akıl yürütmesi (nazar) ya da ârifi dinleyenin tahakkuk ve keşfi ile. Her iki durumda da ârifin rehberliği zorunludur. Birinci durumda kişi kıyas, öncüller, deliller, tembihler vb. gibi nazarı vasıtalarla muhtaç iken, ikinci durumda ârifin söylediklerinden hâsıl olan mâna Hak'la irtibatından dolayı dinleyenin nefsinde bilfiil tahakkuk ettiğinden nazarı vasıtalar gibi haricî sebeplere ihtiyaç duymaz.⁷⁴ Fenârî'nin bu hususta vurguladığı ana fikir, "Âriflerin tasavvuf doktrinlerini akla uygun biçimde aktarabildiği, bu bilgilerin esasen nazarı yöntemin ölçütü sayılan mantığa indirgenebileceği anlamına gelmediği, öte yandan belirli kaidelerden mahrum bulunduğu yahut hiçbir ölçüte vurulamayacağı anlamına gelmediğidir. Bununla birlikte kaidelerin delâlet ettiği her bilgi ve varlık düzeyi için yeni ve izâfî mânalar söz konusudur"⁷⁵ ilâhî mâna ve hakikatlerin bu özelliği tecellide tekrarı olmaması ile ilgilidir. Tekrarı olmayan şeyin "mutlak" anlamda kaidesi de olamaz. Ancak mânaların akla yönelik sabit delâletleri de vardır. İşte nazar bu delâletleri kaidelere bağlayan, mânaları anlamaya ve anlaşılır kılmaya yarayan bir vasıttır. Mânaların ait oldukları mertebelere göre değişen ve daima yenilenen tezahürleri ise ancak tahakkuk, keşf ve fetih yoluyla. Bu yolla (ikinci durum) kişi, şeriata tâbi olarak tasfiye ettiği kalp aynasına varlık mertebelerinden yansıyan mânaları birbirinden temyiz ederek yakîni bir şekilde bilir. Bu temyiz bilgisine "keşf ilmi" denir ki *Mesnevî* kitabının ana konusudur.⁷⁶

2.3. *Mesnevî*'nin Nitelikleri

Fenârî'ye göre *Mesnevî*'nin gaye ve konusunu belirten, "Bu (kitap) vuslat ve yakîn sırlarını keşfetmede dinin usulünün usulünün usulüdür" ifadesinden sonraki cümleler kitabın ne tür özelliklere sahip olduğunu açıklar. Bu niteliklerden bir kısmı sülûk ilminin, bir kısmı da hakikatler ilminin kaidelerine işaret eder.

Mesnevî'nin "fıkhullâhî'l-ekber" (Allah'ın en büyük fıkhı) olması bu niteliklerden biridir. Fenârî'ye göre Mevlânâ'nın *Mesnevî* için bu niteliği kullanmasında iki ihtimal vardır: Birincisi Mevlânâ mezhepte Hanefî'dir. "Fıkh-ı ekber" İmam Ebû Hanîfe'nin inançlar ve hakikatler ilmine dair kitabının adıdır. Mevlânâ'nın mezhepteki imamına uyararak eserine bu adı verdiği ileri sürülebilir. "Ekber" nisbeti inançlar ve hakikatler ilminin şeriatlar ilmine göre daha büyük olması sebebiyledir. "Allah" nisbeti ise ilimlerinin keşf yoluyla olması ve Hakk'ın ilkâsıyla tahakkuk etmesi sebebiyledir. Yoksa *Mesnevî*'deki bilgiler bir muallimin tâlimi veya bir müfekkirin fikir yürütmesi ve çabasıyla kazanılan türden değildir. İkincisi, "fıkh" sözlükte mutlak anlamda "ilim" demektir. İlimlerin en şerefli ve büyüğü

74 Molla Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 48.

75 Görgün, "Molla Fenârî", s. 247.

76 Molla Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 49.

de Allah'ı, O'na ulaştıran menzîl ve makamları bilmektir. Bu da sülûk ve hakikat ilminin konusudur.⁷⁷

Mesnevî'nin “Allah'ın en aydın yolu ve en açık burhanı” olması ise Fenârî'ye göre kitabın keşf yoluyla elde edilen bilgileri içermesi itibariyledir. Zira sarîh ve sahîh keşf yolu en açık (meşrû) yol ve en aydınlık burhandır. Burhan olması, içerdiği bilgilerin şüphe ve bâtil kabul etmemesi, herkes için hüccet olmasıdır.⁷⁸

Molla Fenârî'nin dîbâce şerhinde usul üçlemesinden sonra en detaylı izahlar verdiği yer “*Mesnevî*'nin nuru, içinde kandil (misbâh) bulunan kandilliğin (mişkât) ışığı gibidir. *Mesnevî*'nin nuru, sabahlardan daha aydın bir sûrette parlar” cümlesinin şerhidir. Nûr sûresi 35. âyete telmihte bulunulan cümlede kitaptaki ilmin kalbin keşf etmesiyle elde edildiğine işaret vardır. Şerhte yapılan benzetmeler şunlardır: Nur-ilim; misbâh-Rûhulkudûs; mişkât-beden, zücâce-kalp; şecere-i mübareke-nefs-i kutsiyye; zeytinyağı-fitrî / aslî istidat. Fenârî şöyle der: “Bu kitaptan hâsıl olan ilim, kandilden alınan kandilliğin nurunun hâli gibidir. Çünkü kandilliğin nuru, cam ve doğuya ve batıya mensup olmayan mübarek zeytin ağacının yağının kuvveti vasıtasıyla hâsıl olur. Aynı şekilde bu kitabın nuru ve ilmi, “kalp” camı vasıtasıyladır. Kalp camı, kendisine feyz eden ilâhî isimlerin nuruyla münevver olan “kudsî ruh” kandili ile kendisinde aslî-fitrî “istidat” gücü olan mübarek “kudsî nefis” ağacına şâmil olan “beden” kandilliği arasındadır. Kalp camı, kendisine kudsî ruh kandilinin ateşi değmese bile bedeni aydınlatır. Hz. Peygamber'in, “Benim Allah ile bir vaktim vardır ki, araya ne bir mürsel nebî ne de bir mukarrep melek girebilir” ve, “Kalbim bana Rabbim'den nakletti” sözüyle işaret ettiği gibi bu (tür bir aydınlatma) gerçekleşebilir. Ancak onun fitrat nuruna ruhî feyz nuru veya sübbûhî ilkâ eklenirse nur üzerine nur olur. Bu kudsî nefis, ruhların ne doğusundan ne de batısından. Şayet dersin: “Kudsî nefis ile kalp arasında ne fark var?” Derim ki: “Kudsî nefis, Onu arındıran kurtuldu (eş-Şems 91/9) âyetinde işaret edildiği üzere tezkiye edilmiş nefistir. Yani şeriat kanunu üzerinde sebat ve istikamet sahibi nefis.” Kudsî ruh ise ruhanî bir cevherdir ki, kabiliyetleri üzerine kemâlât feyz eder. Kalp, Rahman'ın iki parmağı arasında değişen iki güç sahibi bir cevherdir. Hâsılı *Mesnevî*'deki ilim zâtî olmayan keşfî bir ilimdir ki, zâtî-ilâhî ilimden müstefâddır. Dolayısıyla aydınlatması sabahların aydınlatmasından daha parlaktır. Zira sabahın aydınlattığı ışık başka bir yaratılmışın ışığından gelir. Bu ışık, bir yaratıcıya (hâlik), nurlandırana (münevvir), sûret verene (musavvir) muhtaçtır. Keşfedenin bilgisi ise bunun aksine doğrudan doğruya Allah'tan gelmektedir. *Mesnevî*'deki ilmin keşfî olması bu anlamdadır. Keşfî ilim, küllî ve kalp gözüyle görülen (istibsârî) bir nurdur. Sabahların nuru

⁷⁷ Molla Fenârî, *Şerh*, vr. 15^b.

⁷⁸ Molla Fenârî, *Şerh*, vr. 15^b-16^a.

ise cüz'î ve baş gözüyle görülen (ibsârî) bir nurdur. Aralarında ne kadar da fark var!”⁷⁹

Mesnevî'nin “âriflerin kalplerinin çeşmeleri, meyve veren dallara sahip cenetler, selsebil, makam ve kerâmet ehline en hayırlı durak ve en güzel dinlenme yeri” şeklinde nitelenmesi Fenârî'ye göre “Allah” ismi mertebesinden feyz olunan küllî ve cüz'î bilgilere istinat etmesiyle irtibatlıdır. Bilgilerin asıl kaynağı “Allah” ismi mertebesidir. Bilgiler bu kaynaktan keşf tarihiyle elde edilmiştir. Küllî bilgiler ağacın kökleri (usul), cüz'î bilgiler ağacın dalları (fürû) ve meyveleriyle remzedilmiştir. Usul ve fürû besleyen, asıl kaynağa ulaştırın kanallar ise dörttür: Su, süt, şarap ve bal nehirleri. Bu nehirlerin kaynağı suyunun saflığı ve soğukluğu sebebiyle “selsebil” diye adlandırılır ki, Allah ismi mertebesidir. Dört nehir Allah ismine taalluk eden mertebeler mesabesindedir. Bu mertebeleri talep etmek muhabbet, aşk ve şevk ile olur. Talep edenler devamlı sülûk ve keşf edenlerdir ki, bilginin nihayeti olmadığına kail olanlardır. Diğer bir grup ise talebi olmayanlardır. Onlar Hakk'ın zâtında, mertebelerin kaynağı olan “Allah” ismi mertebesinde fâni olanlardır. Fenâ hâlleri, kaynaktaki ilim suyunun soğukluğundan neşet eder.⁸⁰ Fenârî'ye göre *Mesnevî*'nin kaynağından beslenmek, içerdiği bilgileri (mâlûmat) talep etmekle hâsıl olur. Bu bilgiler “Allah” ismi mertebesinden gelen nehirler mesabesindeki esmâî mertebelere sülûk ile. Sülûk ise fenâ hâlinde evlâdır. “Hayırlı kimselerin (ebrâr) *Mesnevî*'den yiyip içmesi”, “Hür kimselerin *Mesnevî*'den ferahlamaları, çalıp oynamaları” kitaptaki dallar ve meyveler mesabesindeki cüz'î bilgilerden istifade etmelerine delâlet eder. Bu istifade öncelikle talep, sonrasında beşerî tabiat ve şehvetlerden âzâde olmak, şevk ve aşk ile bazı makamlara ulaşmakla müyesser olur.⁸¹

Dîbâcede *Mesnevî* niteliklerinin çoğu aynı zamanda Kur'an vasıflarıdır. “Kimini dalâlete sürüklemesi, kimini hidayete sevketmesi” (el-Bakara 1/26); “Değerli ve iyi elçilerin eliyle yazılmış olması” (Abese 80/15-16); “Ona temizlenenlerden başkası el süremez. O âlemlerin Rabb'inden nâzil olmuştur” (el-Vâkıa 57/79-80) bunlardan bazılarıdır. Fenârî'ye göre Kur'an'ın -lafzının değil- mâna ve maksadının hulâsası olan *Mesnevî*, iki açıdan Kur'an vasıflarıyla nitelenmiştir: 1. Kur'an'ın mânası olması. 2. Kur'an'la aynı kaynağa sahip olması. İkinci durum söz konusu olduğunda Fenârî'ye göre eser, rabbânî ilham ve ruhanî feyz mahsulü olup yazımında herhangi bir fikir, teemmül ve çabanın dahli yoktur.⁸²

79 Molla Fenârî, *Şerh*, vr. 16^{a-b}.

80 Molla Fenârî, *Şerh*, vr. 16^b.

81 Molla Fenârî, *Şerh*, vr. 17^a.

82 Molla Fenârî, *Şerh*, vr. 17^a.

Mesnevî'nin bazı nitelikleri üslûbuyla da alakalıdır.⁸³ “Garâib” (gariplikler, şaşılacak şeyler) ve “nevâdir” (nâdir olan şeyler) içermesi, nefsin kuvvelerinden olan vehmin akla yardımcı olması için akli olan şeyleri (mâkul) duyulur (mahsus) mecraya uyarlayan temsil, teşbih ve hikâyelerin kullanımına hamledilir. Öte yandan kitap, açık akli delillere de (dürrü'd-delâlât) başvurur. Böylelikle hakikatlere perdeli olan zayıf akıllara anlama imkânı doğar. Fenârî'ye göre akli delil ikame etmek, Kur'an ve hadiste olduğu gibi tasavvuf ilminde zorunlu değilse de, anlamın açığa çıkması için evlâdır. Ancak bu yönteme öte yandan nadiren başvurulur.⁸⁴ Dolayısıyla kitap temsiller kullanarak mânâyı bir yandan gizlerken, özellikle hikâye aralarında ve sonlarındaki mesaj beyitlerinde akli delillere başvurarak mânâyı âşikâr hâle getirir. Mânanın gizlenmesi, tesir gücünü artırmak ve okuyucuyu uyandırmak; mânanın izhârı ise okuyucuyu rahatlatmak amacını taşır.⁸⁵

Fenârî'ye göre *Mesnevî*'nin bunlardan başka Allah tarafından Mevlânâ'ya ilham edilen daha birçok lakabı ve niteliği vardır. “Zikir” ve “hakîm” gibi. Bu lakaplardan bazısı inanca konu olan hakikatü'l-hakâika, bazısı da sülûkte kalp ve bedenle yapılan muamelâta delâlet eder.⁸⁶

3. Şerhin Nüshaları ve Tahkikte İzlenen Yöntem

Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî'nin Türkiye kütüphanelerinde ulaşılabildiğimiz altı müstensih nüshası vardır. Risâlelerde istinsah kaydı yoktur: Müellif nüshası ise tespit edilememiştir.

1. Süleymaniye Ktp., Kasidecizâde, nr. 725/4, vr. 14^b-18^a.⁸⁷
2. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3684/4, vr. 11^b-16^a.
3. Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 440/5, vr. 44^a-46^a.⁸⁸

83 “*Mesnevî* şaşılacak hikâyeler ve nâdir benzetmeler içerir. Şerefli sözler ve inci misali anlamlar içerir. Zâhidler yolunu ve âbidler bahçesini içerir. Söz yapısı az, anlamları çoktur.”

84 Molla Fenârî, *Şerh*, vr. 17^b.

85 *Mesnevî*'de mânanın aktarım yöntemi hakkında bk. Semih Ceyhan, “İsmail Rusûhî Ankaravî'nin Mesnevî Tahkîki: Mesnevî'deki Mânaya Metodolojik Bir Yaklaşım”, *Tasavvuf*, 8/20 (2007), s. 117-42.

86 Molla Fenârî, *Şerh*, vr. 17^{a-b}.

87 “Açık kahverengi, şîrâzeli (kahverengi meşin bir cilt üzerine sonradan kâğıt yapıştırılmış) bir cilt içinde bir mecmua olup adı geçen risâle 14^b-18^a arasındadır. 133 × 182 (80 × 128) mm. ebadında olup kâğıdı orta kalınlıkta filigranlı âharlı ve bejdir. Her sayfada kısmen harekeli bir ta'lik kırmasıyla 19 satır bulunmaktadır. Güve tahribatlıdır” (Edip Yılmaz, “Molla Fenârî'nin Hayatı ve Eserleri”, mezuniyet tezi, İÜ Edebiyat Fakültesi Arap-Fars Filolojisi, 1975, s. 53).

88 Hakkı Aydın, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 5291'de *Akâid Risâlesi* adıyla kayda geçmiş bir başka nüshadan söz etmektedir (*İslâm Hukuku ve Molla Fenârî* [İstanbul: İşaret Yayın-

4. Manisa İl Halk Ktp., nr. 2913, vr. 126^b-131^b.

5. Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Ktp., Hüseyin Çelebi, nr. 481, vr. 183^b-185^b.

6. Beyazıt Devlet Ktp., nr. 7956, 4 vr.

Fenârî'ye dair bazı son dönem araştırmalarda şerhin yanlışlıkla matbu (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1288) olduğu kaydedilmektedir.⁸⁹ Ancak bu nüsha *Mesnevî*'nin birinci defterinin basılmış hâlidir.

Şerh metninin neşrinde Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki Kasidecizâde bölümü 725 numaralı nüsha esas alınmış, varak numaraları bu nüshaya göre konulmuştur. Esad Efendi nüshasına “س”, Âşir Efendi nüshasına “ع” harfiyle işaret edilerek nüsha farkları dipnotta belirtilmiştir. Metin içinde geçen şahıs ve kitap referansları yine dipnotlarda gösterilmiş, dîbâcenin orijinal metnindeki cümleler, tarifler ve âyetler « » işareti içinde verilmiştir. Ayrıca dipnotta şârih Fenârî'nin dîbâce metninin orijinalinde yer alıp da şerh etmediği cümleler de dipnotta yazılmıştır. Metin neşirlerinde özen gösterilmesi gereken konulardan biri paragraf ve noktalama düzenlemesidir. Bu bağlamda tahkik edilen metinlerde gördüğümüz ve ibareyi âdeta okunamayacak duruma getiren harekeleme ve noktalama israfından âzami derecede kaçınılmıştır. Neşirde noktalama işaretlerinin uygunluğuna dikkat edilmiş, sadece orta seviyeli bir Arapça okurunun tereddüt edebileceği yerlerde metin harekelendirilmiştir.⁹⁰

ları, 1991], s. 73). Tespitlerimize göre bu risâle, altıncı nesil Fenârîler'den Pîrî Mehmed Efendi'nin oğlu Mahmud Efendi'ye (ö. 1599) ait olup *Nürü'l-vehhâc fi beyâni ahvâli'l-mi'râc* (102 vr.) adını taşımaktadır. Müellif hakkında bk. Tuba Nur Saraçoğlu, “Molla Fenârî ve Ailesinin Bursa Kültürüne Katkıları” (yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), s. 40.

89 Sıtkı Güllü, “Şemseddin Muhammed b. Hamza Fenârî'nin Hayatı ve Eserleri” (yüksek lisans tezi, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990), s. 48.

90 Tahkik edilen metni gözden geçirip katkıda bulunan Doç. Dr. Şükrü Özen'e ve Prof. Dr. Bekri Alâeddin'e teşekkür ederim.

شرح ديباجة المثوي

[تأليف: شمس الدين محمد بن حمزة بن محمد الفناري المتوفى سنة ١٤٣١/٨٣٤]

[٤ب]

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الإمام المبين، جامع علوم الأولين والآخرين، وارث الأنبياء والمرسلين، المتحقق بالوراثة المحمدية في مقام الصدق واليقين، شمس الحق والدين، محمد بن حمزة بن محمد الفناري^١؛ قال الشيخ العارف المحقق، قطب الأولياء السالكين، جلال الحق والملة والدين قدس الله تعالى^٢ سره في أول كتابه المثوي^٣: «هذا أصول أصول الدين في أسرار الوصول واليقين»^٤ أقول: والله تعالى^٥ أعلم، كأنه أراد من الوصول علم السلوك والأخلاق، ومن اليقين علم العقائد والحقائق وهو علم التوحيد والصفات، وأراد من أسرارهما قواعدهما الكشفية لا البرهانية، وأشار إلى ذلك بلفظ الأسرار؛ لأن سر الشيء ما خفي منه. والأحكام البرهانية عند أهل الحق^٦ ظاهرة غير خفية، ولا إلتفات عند أهل التحقيق إلى طور العقل وأدلتها إلا بقدر أن يفهم به ما علم بالكشف؛ فيتبع لذلك - فيما لم يرد في الكتاب والسنة والآثار - الاستدلال بالدلائل العقلية والبراهين المنطقية بقدر يسير، تفهيم العوام بدونه عسير. وإنما قدّم ذكر علم السلوك، لأن الوصول مقدّمة اليقين، لما علم أن الكشف هو المخلص عن الشبهة والتخمين. لأن^٧ قواعد هذين العلمين وهو العلم بالله بتيقن الحقائق والصفات، والعلم بمنازل الآخرة بالسلوك الموصل إلى الوصول. فذلك من وجوه:

الأول: أن الدين فسره العلماء بأنه «وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى ما هو خير وكمال»، فهو الذي يتكفل ببيانه علم الفقه المستفاد من الكتاب والسنة؛ كما قال قدس الله تعالى سره:

-
- ١ س + قدس الله روحه
 - ٢ س - تعالى
 - ٣ س + المعنوي
 - ٤ الجملة في أصل ديباجة المثوي: « هذا كتاب المثوي وهو أصول أصول الدين في كشف أسرار الوصول واليقين »
 - ٥ س - تعالى
 - ٦ س: العقل
 - ٧ س: إما أن

نظم^٨:

علم دين فقه است وتفسير وحديث [١٥أ] هر كه خواند غير ازین كردد خبيث

مرد دين صوفيست ومُقرى وفقيه ور نه اين خوانى منت خواتم سفيه^٩

فُعَلِمَ أن قواعد هذه العلوم الثلاثة - أعني المستنبطة بها - هي أصول الدين، ثم أصول هذه الثلاثة علم الكلام وهو الاعتقادات، وعلم الأخلاق وهو الوجدانيات؛ كما قال قدس الله تعالى سره:

این سه علم پاک را مغز نجات حسن^{١٠} اخلاقت و تبدیل^{١١} صفات^{١٢}

فهذان العلمان - أعني قواعدهما - أصول أصول الدين؛ لأن البراهين العقلية في علم الكلام تفيد^{١٣} وجود الذات واتصافه بالصفات^{١٤} واستناد الآثار كلها إليه بالآيات والبيّنات؛ وعلم الأخلاق يفيد معرفة الاعتدال بين الإفراط والتفريط في الحكمة والشجاعة والسخاوة والعفة، بل في كل شيء؛ لأن خير الأمور أوسطها. ثم الأسرار الكشفية أصول هذين العلمين المبرهنين؛ لما علم أن براهينهما تستند إلى المفهوم الظاهر من الكتاب والسنة؛ كما قال قدس الله تعالى سره:

ما ز قرآن بر كزیدیم مغز را پوست را پیش حسان انداختیم^{١٥}

ولا ريب أن ظاهرهما^{١٦} مستفاد من الكشف أيضا ومُبتنٍ في الحقيقة على باطنهما ومطلعهما الذين لا يمكن الوقوف عليهما للمحقق إلا بالكشف، ولغيره من المقلّدين إلا بالأخذ منه. فهذه العلوم - أي الكشفية - أصول تلك المعلومات المبرهنة وهي أصول القواعد الفقهية المستنبطة من الكتاب والسنة. فهذه أصول أصول أصول الدين. والله تعالى^{١٧} أعلم.

٨ س - نظم

٩ لم نجد هذه الأبيات في كتب مولانا جلال الدين.

١٠ س: جن

١١ س: تزيل

١٢ لم نجد هذا البيت في كتب مولانا جلال الدين.

١٣ ع: تفيد

١٤ ع - بالصفات

١٥ س - قال قدس الله تعالى سره: ما ز قرآن بر كزیدیم مغز را پوست را پیش حسان انداختیم لم نجد هذا البيت في كتب مولانا جلال الدين.

١٦ س: الظاهرهما

١٧ س - تعالى

الوجه الثاني: أن علم الحقيقة غاية علم الطريقة ومقصوده، وعلم الطريقة غاية علم الشريعة ومطلوبه. لأن العلم إنما يطلب للعمل. وعلم الشريعة الفقهية إذا فسّر الفقه بما فسّر به الإمام الأعظم -رحمه الله تعالى- أبو حنيفة الكوفي رضي الله تعالى^{١٨} عنه، وهو «معرفة النفس [١٥ب] ما لها وما عليها» متناول^{١٩} الاعتقاديات^{٢٠} والوجدانيات^{٢١}، كلّه مستفاد من العلوم الكشفية التي منها الكتاب والسنة بمراتبهما الأربع. وغاية الشيء ومقصوده أصله الروحاني والمعنوي وإن كان فرعاً جسدياً وصورياً. فالعلوم الكشفية التي هي غاية الغايات أصول أصول أصول الدين.

الوجه الثالث: أن أصول الدين في المشهور علم الكلام ويسمى علم التوحيد والصفات والأفعال، وأصول هذا العلم الكتاب والسنة، كما قال فخر الإسلام البزدوي^{٢٢} رحمه الله تعالى^{٢٣} في أول أصوله: «العلم -أي المنجي- علمان^{٢٤}؛ علم التوحيد والصفات، وعلم الشرائع والاحكام. والأصل في [النوع]^{٢٥} الأول [هو]^{٢٦} التمسك بالكتاب والسنة ومجانبة الهوى والبدعة»^{٢٧}. فعلم الكتاب والسنة أصول أصول الدين. ولا شك أن أصلهما العلوم الكشفية الغيبية اللدنية أو الروحانية أو المثالية، كما عرف في موضعه. فهذه العلوم الكشفية أصول أصول أصول الدين. والله تعالى أعلم.

قال قدس الله تعالى^{٢٨} سره: «وهو فقه الله الأكبر وشرع الله الأزهر وبرهان الله الأظهر» إلى قوله «وله ألقاب أخر»^{٢٩} أقول: هذا بيان لأوصاف هذا الكتاب المتضمن قواعد علم السلوك والحقائق، بعضها باعتبار الأول، وبعضها باعتبار الثاني. فقوله «فقه الله الأكبر» يحتمل الاعتبارين:

-
- ١٨ س - تعالى
 ١٩ س: فيتناول
 ٢٠ للاعتقاديات
 ٢١ س: الوجدانيات
 ٢٢ فخر الاسلام أبو العسر علي بن محمد بن الحسين البزدوي المتوفى سنة ٤٨٢ / ١٠٨٩
 ٢٣ س - تعالى
 ٢٤ في كنز الوصول: نوعان
 ٢٥ من كنز الوصول
 ٢٦ من كنز الوصول
 ٢٧ البزدوي، كنز الوصول إلى معرفة الأصول (مع شرحه المسمى بكشف الأسرار لعبد العزيز البخاري)، بيروت ١٩٩٧، ١ / ٢٩-٣٣
 ٢٨ س - تعالى
 ٢٩ تمام العبارة كما في ديباجة المثنوي: «مثل نوره كمشكاة فيها المصباح يشرق إشراقاً أنور من الإصباح، وهو جنان الجنان ذو العيون والأغصان، منها عين تسمى عند أبناء هذا السبيل سلسيلاً وعند أصحاب المقامات والكرامات خير مقام وأحسن مقبلاً، الأبرار فيه يأكلون ويشربون، الأحرار منه يفوحون ويظربون، وهو كنبيل مصر شراب للصابرين وحسرة على آل فرعون والكافرين، كما قال الله تعالى: «يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا» «وإنه شفاه الصدور» و«جلاء الأحران وكشاف القرآن وسعة الأرزاق وتطبيب الأخلاق بأيدي سفرة كرام بررة يمنعون بأن لا يمسه إلا المطهرون، تنزيل من رب العالمين لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والله يرصده ويرقبه، وهو خير حافظا وهو أرحم الراحمين، وله ألقاب أخر».

إما لأن أبا حنيفة رضي الله تعالى ^{٣٠} عنه سُمي علم العقائد والحقائق بالفقه الأكبر، لأنه أكبر بالنسبة إلى علم الشرائع، فسَمّا فقها أكبر اقتداءً به، لأنه حنفي، قدس الله تعالى ^{٣١} سره. وإنما أضافه إلى الله تعالى ^{٣٢}، لأن علمهم الكشفي مأخوذ من إلقائه ونسخة ^{٣٣} عمائه لا من تعليم المعلمين ولا من اجتهاد المفكرين.

وإما لأن الفقه لغة هو العلم مطلقاً. والعلم بالله وبالمنازل والمقامات الموصلة إليه أشرف العلوم وأكبرها، كما أن طريقة الكشف الصحيح الصريح اقتضى كونه شرعاً [أ١٦] أي مشروعاً. أزهري أنور، لأن الشرع في اللغة البيان. قال تعالى: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا» ^{٣٤} أي أظهر وبين. واقتضى أيضاً كونه برهاناً، أي حجة أظهر من كل برهان، لما سيحيى أنه لا يأتيه الباطل من جوانبه ولا يحوم الشك حول مراتبه.

قال: «مَثَلُ نوره كمشكاة فيها مصباح ^{٣٥} يُشرق إشراقاً أنور من الإصباح» المراد من المثل الصفة والحال، أي حال نوره، أي العلم المستفاد من هذا الكتاب كحال نور مشكاة مستفاد من المصباح، لأن نور المشكاة كما يحصل من المصباح بواسطة الزجاج وقوة زيت الشجرة المباركة اللاتشرقية ولا الغربية، كذلك نور هذا الكتاب وعلمه حاصل بواسطة زجاجة القلب المتوسط بين مصباح الروح القدس ^{٣٦} المنور بالنور الأسمائي ^{٣٧} الإلهي الفاضل عليه وبين مشكاة البدن المشتمل على شجرة النفس القدسية المباركة التي لها قوة استعدادها الفطري الأصلي، بحيث يكاد يضيء البدن ولو لم تمسسه نار مصباح الروح القدس. وقد يقع ذلك كما أشار رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ^{٣٨} بقوله: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه نبي مرسل ولا ملك مقرب» ^{٣٩}؛ وبقوله عليه السلام: «حدثني قلبي عن ربي». لكن إذا انضم إلى نور فطرته نور الفيض الروحي أو الإلقاء ^{٤٠} السبّوحي يكون نوراً على نور. وهذه النفس القدسية لا من مشرق الأرواح ولا من مغرب الأرواح. ^{٤١}

٣٠ س - تعالى

٣١ س - تعالى

٣٢ س - تعالى

٣٣ س: نسخه

٣٤ سورة الشورى، ١٣ / ٤٢

٣٥ سورة النور، ٣٥ / ٢٤

٣٦ س: القدسي

٣٧ س: الأسمائي

٣٨ س: عليه السلام

٣٩ العجلوني، كشف الخفاء، بيروت ١٤٠٥، ٢ / ٢٢٦

٤٠ س: إلقاء

٤١ س: الأشباح (صح)

فإن قلتَ : ما الفرق بين هذه النفس القدسية وبين القلب؟

قلتُ: النفس القدسية هي المزكاة التي قال تعالى فيها «قد أفلح من زكَّيها»^{٤٢} أي بالاستقامة والنبات على قانون الشريعة. والروح القدسي جوهر روحاني له فيض الكمالات على قوابلها، والقلب جوهر له قواهما متقلَّب^{٤٣} بينهما وهما إصبعا الرحمن. والله تعالى أعلم.

والحاصل أن علمه كشفي غير ذاتي، مستفاد من علم إلهي ذاتي، ولذا كان إشراقه أنور من الإصباح، لأنَّ الحاصل [١٦ب] بالإصباح نور مستفاد من نور مخلوق آخر، محتاج إلى الخالق والمنور المصور بخلاف علم المكاشف. ولأنَّ العلم الكشفي نور استبصاري كلي. ونور الإصباح إحصاري جزئي، وشتان ما بينهما! والله تعالى^{٤٤} أعلم.

قال: «وهو جنان الجنان» إلى قوله «وأحسن مقيلاً»^{٤٥} كل جملة من المعلومات الحقَّة الكلية الوهية المستند، فيضها بواسطة مرتبة اسمية، إلى الله تعالى^{٤٧}؛ روحانية هيئة جمعيتها وصفاء غيبتها وترتب ثمراتها الجزئية عليها. فالأصول أشجار والفروع أغصان وثمرات والمرتبة الاسمية عين ومنبع، وعلمها الحاصل بالوهب والكشف أثمار أربعة: ماء ولبن وخمر وعسل، وطلبها محبة وعشق. فمن عيون هذه الأثمار: عين لغاية صفاء مائها وسلاسته تسمى سلسبيلا. ومزاجه كافور: برد اليقين في شهود الذات عند المستغرقين لقوة برودته^{٤٨} وبياض نورانته، وهم المرادون بعباد الله المقرِّين الفانين المستغرقين في جنة الذات، وإليه أشار تعالى بقوله: «إن الأبرار يشربون من كأس»^{٤٩} الآية؛ وعند السالكين في المقامات الواصلين بقوة حرارة الشوق والطلب مزاجه زنجبيل لبقاء بعض حرارة الشوق إلى إدراك المراتب الأسمائية المتعلقة بالأكمالية. فهم بخلاف المجذوبين الفانين المستغرقين من حيث لا طلب فيهم لفنائهم وبخلاف المكاشف الغير الواصل الذي يسقى محض ماء الزنجبيل. فاعلم أن العين للطائفتين واحدة، وبين مرتبة الوصول إلى جنة الذات والحصول في غيب الذات مراتب، لكن فرق بين المستغرقين الفانين فيها

٤٢ سورة الشمس، ٩ / ٩١

٤٣ س: منقلب

٤٤ س - تعالى

٤٥ سورة الفرقان، ٢٤ / ٢٥

٤٦ تمام العبارة كما في ديباجة المشنوي: «وهو جنان الجنان ذو العيون والأغصان، منها عين تسمى عند أبناء هذا السبيل سلسبيلا وعند أصحاب المقامات والكرامات خير مقاماً وأحسن مقيلاً».

٤٧ س + جنة

٤٨ س - برودته

٤٩ سورة الإنسان، ٥ / ٧٦

والمتمكّنين الطالبين بعد ذلك، فمراتب الأكمليّة وظائف تكميل الغير من حيث أولوية الثاني. قال بعض الأكابر: لا نهاية للمعلومات والمقدورات، فما دام معلوم ومقدور فالشوق لا يسكن والنقص لا يزول.

قال [١١٧]: «فالأبرار منه يأكلون ويشربون» أي العارفون ينتفعون بشمار هذا الكتاب وهي علوم^{٥٠} الجزئية؛ والطالبون «الأحرار» أي الخُلص من رقّ الطبيعة وشهواتها «يفرحون منه» بحصول بعض علومه «ويطربون» بوصول بعض مقاماته بعد الشوق والطلب.

قال: «وهو كنييل مصر» لما كان كتابه هذا خلاصة مقصود كتاب الله تعالى وداعيا إلى ما يدعو ذلك إليه، وصفه^{٥١} ببعض صفاته مثل قوله تعالى: «يضلّ به كثيرا ويهدي به كثيرا»^{٥٢} وكقوله تعالى: «قد جاءتكم موعظة من ربكم»^{٥٣}، و«شفاء لما في الصدور» أي بعلم الحق ليُعتقَد وبمعرفة الخير ليُعمل. فهو يجلو أحزان الجهل بهما ويكشف بالمبالغة والتكرار مقاصد القرآن من حيث هذان الأمران.

قال: «وسعة الأرزاق» أي لأنه تطيب الأخلاق؛ و«تطيب الأخلاق» تطهير النفس من مثاليها. وقد قال عليه الصلوة والسلام: لمن شكى^{٥٤} الفقر و الفاقة: «دُم على الطهارة يوسّع^{٥٥} عليك الرزق».

قال: وكل ذلك مكتوب «بأيدي سفرة كرام بررة»^{٥٦} أي بإلهامات^{٥٧} الروحانيين. لأن ما حرّره أو قرّره الكامل لا يكون شيء منها بالفكر والتأمل والتعمّل بل بالفيض الروحاني والإلهام الربّاني.

ولذا قال: «لا يمسه إلا المطهّرون تنزيل من رب العالمين»^{٥٨}، ووصفه بأوصاف القرآن إما لأنه معناه، وإما لأنه باتباعه يقع^{٥٩} من مهيبه ونوع من منبعه، فأخذ خاصية مطلعته ومشعره.

قال: «وله ألقاب أحر لقبه الله تعالى» أي فيما ألهمه الله تعالى بالإلقاء السبّوحي أو النفث الروحي، ويحتمل أن يريد بذلك ألقاب القرآن كالذكر الحكيم وغيره، كما سبق وصفه ببعض أوصاف القرآن نظراً إلى أنه محصل معناه وزبدة مؤداه.

٥٠ س: علومه

٥١ س: صفة

٥٢ سورة البقرة، ١ / ٢٦

٥٣ سورة يونس، ١٠ / ٥٧

٥٤ س: إشتكى

٥٥ س: توسع

٥٦ سورة عبس، ٨٠ / ١٥ - ١٦

٥٧ س: بالإلهامات

٥٨ سورة الواقعة، ٥٦ / ٧٩ - ٨٠

٥٩ س: نبع

قال: «والقليل يدل على الكثير» أي يبين جنسه وصفته وخاصيته كالجرعة والحفنة.^{٦٠} وذلك فيما نحن فيه كل لقب يدل على حقيقة^{٦١} الحقائق ليعتقد أو خيرية [١٧ب] الأعمال والمعاملات القلبية والقالبية يُسلك ويتوصل فيوصل.

قال: «المشتمل على الغرائب»^{٦٢} يمكن أن يحمل الغرائب على التمثيلات والتشبيهات التي تجري^{٦٣} المعقول مجرى المحسوس ليساعد الوهم العقل، ويحمل^{٦٤} «النوادر» على الحكايات الممثل بها، ويحمل «غور المقالات» أي أنورها وأوضحها على المعاني التي ذكرها في قوله «قليلة المباني كثيرة المعاني» أخذاً من غرة الفرس وهو البياض الذي في جبينه، ويحمل «درر الدلالات» على الأدلة الحقّة الواضحة المضمّنة ما في هذا الكتاب تأنيساً لعقول المحجوبين الضعيفة؛ وإن لم يكن إقامة الأدلة ملتزمة في هذا العلم كما في القرآن والحديث إلا نادراً، تأسيساً بالمولى، فإنه الأولى، ولذا وصفه بقوله: «وطريقة الزهاد». ولأنه يبين^{٦٥} أن الوصول بالإعراض عن الأغراض والتوجه إلى جناب الفيّاض، بالغناء عما سواه من الأعراض. فالكتاب الذي فيه هذه البيانات «حديقة العباد» لأهمّ المنتفعون باحتناء ثماره واقتباس أنوار أنواره.

قال: «أمين القلوب والنهى»^{٦٦} جمع نُهية وهي العقل وذلك لإطلاقه على ما فيها وإلقاء الحق فيها ما أمكن.

قال: «وديدة الله»^{٦٧} بين خليفته» أي أودعه إياهم ليُرشدهم ثم يجمعه إليه وإلى محل تربيته.

قال: «ووصاياها» كأنه معطوف على البرية، أو المراد مخزن وصاياها وجامعها، وذلك لأن كل كامل أوصى الله تعالى^{٦٨} إليه أن يظهر شرع نبيه ويبيّن أسرار صفيّه ويحث الطلاب على الجمع بين وظائف

٦٠ س: الحقيقة

٦١ س: حقيقة

٦٢ س - المشتمل على الغرائب

٦٣ س: يجري

٦٤ س + على

٦٥ ع: تبين

٦٦ هذا وصف من أوصاف حسام الدين چلبى الذي وصفه مولانا في ديباجة المثنوي: « سيدى ومعتمدى ومكان الروح من حسدى وذخيرة يومى وغدى وهو الشيخ قدوة العارفين وإمام الهدى واليقين مغيبث الورى أمين القلوب والنهى وديدة الله بين خليفته وصفوته في بريته ووصاياها لنبيه وخبياياه عند صفيه، مفتاح خزائن العرش، أمين كنوز الفرش أبو الفضائل، حسام الحق والدين، حسن بن محمد بن الحسن المعروف بإبن أخى ترك، أبو يزيد الوقت وحنيد الزمان، صديق بن صديق بن صديق رضي الله عنه وعنهم، الأرموي الأصل، المنتسب إلى الشيخ المكرم بما قال «أمسيت كرديا وأصبحت عربييا» قدس الله روحه وأرواح أخلافه، فنعم السلف ونعم الخلف، له نسب ألفت الشمس عليه رداءها وحسب أرخت النجوم لديه أضواءها، لم يزل فناؤهم قبلة الإقبال، يتوجه إليها بنو الولاة، وكعبة الآمال يطوف بها وفود المجد والعفاة، ولا زال كذلك ما طلع نجم وذر شارق ليكون معتصماً لأولي الصائتر الربانيين الروحانيين والسماويين الغرشييين النوريين، السكوت النظار الغيب الحضار، الملوك تحت الأطمار، اشرف القبائل، أصحاب الفضائل، أنوار الدلائل».

٦٧ س - الله

٦٨ س - تعالى

الإسلام الظاهرة شرعاً ووظائف الإيمان الباطنة روحاً وقلباً ووظائف الإحسان الإطلاعية سرّاً تقيّاً نقيّاً.

قال: «مفتاح خزائن العرش» لأنه يفتح للناس الحقائق العلوية المتعلقة بالروحانيات والمطلعات.

قال: «أمين كنوز العرش» إذ كل ما بيّنه من حقائق الملك السفلية المتعلقة بالمحسوسات، حق صادق فيه. فمن حوى هذين الأمرين كان صديقاً كإبراهيم وإدريس عليهما الصلوة^{٦٩} والسلام ومريم ورابعة رضي الله تعالى^{٧٠} عنهما. [١١٨] فلذا وصفه بالصدّيق وكذا أباه وجدّه.

قال: «المنتسب إلى الشيخ المكرّم» قيل: هو أبو الوفاء البغدادي^{٧١}.

قال: «له نسب» أي نسب عظيم ظاهر أي مشرق كالشمس وحسب فاخر زاهر كالنجوم.

قال: «الولاية» جمع والٍ وهو الحاكم، والعُفاة جمع عافٍ وهو السائل.

قال: «ذر^{٧٢}» أي طلع طالع.

قال: «ليكون» أي الشيخ الموصوف حسام الدين رضي الله تعالى^{٧٣} عنه؛ «معتصماً» بفتح الصاد أي قدوة و متمسكاً ومرشداً لطلاب الرب تعالى، و«الرباني» الشديد التمسك بدين الله تعالى، ويمكن أن يرجع الضمير في «ليكون» إلى كتاب المثوي، والأول أقرب لفظاً والثاني أنسب معنىً وسياقاً. والله تعالى^{٧٤} أعلم، والباقي ظاهر، والحمد لوليه، والصلوة على نبيه^{٧٥}.

٦٩ س - الصلوة

٧٠ س - تعالى

٧١ أبو الوفاء تاج العارفين السيد محمد بن محمد البغدادي، مؤسس الطريقة الوفاية، المتوفى سنة ٥٠١ / ١١٠٧

٧٢ س، ع + شارق (صح)

٧٣ س - تعالى

٧٤ س - تعالى

٧٥ س - والصلوة على نبيه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
لشَيْخِ الْأَمَامِ الْمَسْنُونِ جَامِعِ عُلُومِ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ، وَارِثِ الْأَنْبِيَاءِ
سَلِينِ، الْمُتَحَقِّقِ بِالْوَرَاثَةِ الْمَحْمُودِيَّةِ فِي مَقَامِ الصِّدْقِ وَالْيَقِينِ، شَمْسِ الْحَقِّ
بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ حَمْرَةَ بْنِ مُحَمَّدِ الْفَنَارِيِّ، قَالَ الشَّيْخُ الْعَارِفُ الْمُتَحَقِّقُ قَطْبُ الْأَوْلِيَاءِ،
لَكِنَّ جَلَالَ الْحَقِّ وَالْمَلِكِ وَالِدِينَ، قَدَسَ اللَّهُ تَعَالَى سِرَّهُ فِي أَوَّلِ كِتَابِهِ الْمَشْنُونِ،
أَصُولُ أَصُولِ أَسْوَاقِ الدِّينِ فِي أَسْرَارِ الْوُصُولِ وَالْيَقِينِ، أَقُولُ وَاللَّهِ تَعَالَى
بِحَاثَةِ أَرَادَ مِنْ الْوُصُولِ عِلْمَ السُّلُوكِ وَالْإِخْلَاقِ وَمِنْ الْيَقِينِ عِلْمَ الْعَقَائِدِ
وَالْيَقِينِ وَمَوْعِلْمَ التَّوْحِيدِ وَالصِّفَاتِ وَأَرَادَ مِنْ أَسْرَارِهَا قَوَاعِدَ الْكَشْفِيَّةِ
بِرْمَانِيَّةٍ وَأَشَارَ إِلَى ذَلِكَ بِلِغْظِ الْأَسْرَارِ لِأَنَّ سِرَّ الشَّيْءِ مَا خَفِيَ مِنْهُ وَالْأَحْكَامُ
رِمَانِيَّةٌ عِنْدَ أَسْلِ الْحَقِّ ظَاهِرَةٌ غَيْرُ خَفِيَّةٍ وَلَا التَّفَاتِ عِنْدَ أَسْلِ التَّحْقِيقِ إِلَى طَوْلِ
نَقْلِ وَادْتِمَاتِهِ الْآبَعْدَرَانِ يَفْهَمُ بِهِ مَا عُلِمَ بِالْكَشْفِ فَيَتَّبِعُ لِذَلِكَ فِيمَا لَمْ يَرِدْ فِي الْكُتُبِ
سُنَّةً وَالْآثَارَ الْأَسْتِدْلَالَ بِالذَّلَائِلِ الْعَقْلِيَّةِ وَالْبُرَاهِينِ الْمُنْطَقِيَّةِ بِقَدْرِ
يُرْتَفِعُ الْعَوَامُّ بِدُونِهِ عَسِيرٌ وَإِنَّمَا قَدَّمَ ذِكْرَ عِلْمِ السُّلُوكِ لِأَنَّ الْوُصُولَ مُعَدَّةً
يَقِينٌ لِمَا عُلِمَ أَنَّ الْكَشْفَ سَوَاءً مَخْلَصٌ عَنِ الشُّبُهَةِ وَالتَّخْمِينِ لِأَنَّ قَوَاعِدَ سُنَنِ
عُلَمَاءِ وَسَوَاءً الْعِلْمُ بِاللَّهِ بِتَيَقُّنِ الْحَقَائِقِ وَالصِّفَاتِ وَالْعِلْمُ بِمَنَازِلِ الْآخِرَةِ
سُلُوكِ الْمَوْصِلِ إِلَى الْوُصُولِ فَذَلِكَ مِنْ وَجْهِ الْأَوَّلِ أَنَّ الدِّينَ فَسَّرَهُ الْعُلَمَاءُ
نَهْ وَضَعُ الْآيِ سَائِقٍ لِدَوَى الْعُقُولِ بِاخْتِيَارِهِمُ الْمُجْمُودِ إِلَى مَا سُوِّخِرَ وَكَمَالَ فَهُوَ
ذِي بِنْتِغَلٍ بِبَيَانِهِ عِلْمَ الْفِقْهِ الْمُسْتَفَادِ مِنَ الْكُتُبِ وَالسُّنَنِ كَمَا قَالَ قَدَسَ اللَّهُ
تَعَالَى فِيهِ عِلْمَ دِينِ فِقْهِ اسْتِ وَتَفْسِيرِ وَحَدِيثِ،

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الشيخ الامام المين جامع علوم الاولين والآخرين وارث الانبياء
الموسلين المتحقق بالوراثة المحمدية في مقام الصدق واليقين شمس الحق
الدين محمد بن محمد بن محمد الفارسي قدس الله روحه قاله الشيخ العارف
لمحقق قطب الاولياء آت كمين جلال الحق والملة والدين قدس الله
اول كتابه المشهور المعنوي هذا اصول اصول الدين في اسرار
وصول واليقين قول والله اعلم كانه اراد من الوصول علم السلوك والاطلاق
من اليقين علم اليقين علم العبادات والحقائق وهو علم التوحيد والصفات
اراد من اسرارها قواعد الكشفية لا البرهانية وأشار الى ذلك
نظام الاسرار لان سر الشيء ما تفي منه والاصحاح البرهانية عند اهل العقل
اهرة غير خفية ولا التفتات عند اهل التحقيق الى طور العقل وادلتها
فيهم به فاعلم بالكشف فينتج لذلك لم يردني الكتاب والسنة والآثار
سدلال بالدلائل العقيدة والبراهين المنطقية الا انه ريسر تفهيم العوام
سيرة وانما قدم ذكر علم السلوك لان الوصول مقدمة اليقين لما علم ان الكشف
المخلص عن الشبهة والتجسس اما ان قواعد هذين العلمين فهو العلم بالله

x شرح ديباجة المشنوي

بسم الله الرحمن الرحيم

39

قال الشيخ الامام المسن جامع علوم الاولين والآخرين وارث الانبياء والمسلمين المحقق بالوائنة
المجدي في مقام الصدق واليقين ستمس الحق والدين محمد بن حمزة بن محمد الفارسي قال الشيخ
العارف المحقق قطب الاولياء السالكين جلال الحق والملة والدين قدس الله تعالى سره في اول كتابه
المشنوي هذا اصول اصول الدين في اسرار الوصول واليقين اقول والله تعالى اعلم كانه اراد
من الوصول علم السلوك والاخلاق ومن اليقين علم العقائد والحقايق وهو علم التوحيد والصفاء
واراد من اسرارها قوا عدهما الكشفية لا البرمانية والشار الى ذلك بلفظ الاسرار لان سر الشئ ما
خفي منه والاحكام البرمانية عند اهل الحق ظاهرة غير خفية ولا النفات عند اهل التحقيق الى طور
العقل وادلة الاقتران يفهم به ما علم بالكشف فينبغ لذلك فيما لم يرد في الكتاب والسنة والاشارة
الاستدلال بالدلائل العقلية والبراهين المطلقية بقدرية تهديم العوام بدون عيب وانما قدم ذكر
علم السلوك لان الوصول مقدم اليقين لما علم ان الكشف هو المخلص عن الشبهة والتجرب لان قواعد
هذين العلمين وهو العلم باقته يتفق الحقايق والصفات والعلم بمنزلة الاتوجه بالسلوك الموصل
الى الوصول فذلك من وجوه الاول ان الدين فسر العلماء بانه وضع الهى شئ لادوى العقول بضم
المجود الى ما هو خير وكمال فهو الذي يتكفل ببيان علم الفقه المستفاد من الكتاب والسنة كما قال قدس الله
سره نظم علم دين فقه است وتفسير حديثه بمرکه خواند غير ازین کردد خبیث در دین صوفیت موی
وفقیه ورنه این خوانی منت خوانم سفینه فعلم ان قوا عد هذه العلوم الثلثة اعني المستنبط
بها هي اصول الدين ثم اصول هذه الثلثة علم الكلام وهو الاعتقادات وعلم الاخلاق وهو العباديات
كما قال قدس الله تعالى سره ابن سبه علم باک راه فرجات حسن اخلاقیست و تبدیل صفات فندان
العلمان اعني قواعدها اصول اصول الدين لان البراهين العقلية في علم الكلام بعيد وجود الذات
والصفاته واستناد الاثار كلها اليه بالآيات والبيانات وعلم الاخلاق يفيد معرفة الاعتدال بين
الافراط والتفریط في الحكمة والشجاعة والسخاوة والعفة بل في كل شئ لان خير الامور وسطها
ثم الاسرار الكشفية اصول هذين العلمين المبرهنيين لما علم ان براهينها استند الى المفهوم الظاهر
من الكتاب والسنة كما قال قدس الله تعالى سره ما قرآن بر کردیم مغز را بویست پندش خسان اند اختم
ولا يبان ظاهرها مستفاد من الكشف ايضا ومبين في الحقيقة على باطنها ومطلعها
الدين لا يمكن الوقوف عليها للمحقق الا بالكشف ولغيره من المقلدين الا بالخذ من هذه العلوم

Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin *Teselsül Risâlesi*

Osman Demir*

The Proofs Used in Kalâm for the Negation of *Tasalsul* and İsmâ'il Hakkı İzmirli's Pamphlet on *Tasalsul*

Since the early periods in the history of Islamic theology, Muslim theologians (mutakallimun) have put a great emphasis on the negation of the concept of tasalsul, i.e., the endless chain of cause and effect, in their proofs of hudûth (post-happening) and imkân (possibility) of the existence of God. Various methodologies have been developed to this end. During the time of the later Muslim theologians (muta'akhhirun), these proofs have become more and more crystallized, and were mentioned by name in theological tracts. In particular, the Muslim theologians who came after Fakhr al-Din al-Razi discussed the idea of tasalsul under a separate chapter, trying to negate it. These logical deductions, which aim to prove that entities have a beginning and, thus, were created, consist of postulates that include both logical and mathematical proofs. The approach of İsmâ'il Hakkı İzmirli, one of the leading representatives of Islamic theology in the late era, to the issue of ithbat al-wajib (proof of the existence of God) is of particular importance as he wrote a pamphlet on the issue of tasalsul. In this, İzmirli mentions all types of methods used in the Kalâm tradition to negate tasalsul. He depends to a large part on the classifications made by later Muslim theologians. What is original about this pamphlet, however, is its use of geometrical shapes for each proof, such as triangle, circle, line, dot, etc. In this paper, a discussion of the principle of tasalsul and of the proofs negating it, as well as information about İzmirli's pamphlet, will be given.

Key words: Kalâm, Tasalsul, the Proof of the Existence of God, İsmâ'il Hakkı İzmirli

Giriş

Allah'ın varlığını ispat etmek (isbât-ı vâcib) için geliştirilen hudûs ve imkân delillerinde, varlıkların var olmaları için sonsuz illet-ma'lûl silsilesinin kadîm bir illette durmasını zorunlu gören kelâm âlimleri, sebep-sonuç zincirinin sonsuza kadar sürmesi anlamına gelen teselsülün reddine büyük önem vermişlerdir. İlk

* Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

dönemden itibaren bu amaçla çeşitli yöntemler geliştiren kelâmcılar, böylece maddenin ezelliğini savunan akımlara cevap vererek akidelerini sağlamlaştırma-yı hedeflemişlerdir. Kelâm tarihinde teselsülün reddine yönelik akıl yürütmelerin müteahhirîn döneminde iyice belirginleştiği ve çeşitli adlarla anılır hâle geldiği görülmektedir. Özellikle Râzî ve sonrasındaki kelâmcılar, teselsül konusunu müstakil bir bölüm hâlinde inceleyerek iptaline yönelik delilleri tasnif etmişlerdir. Kelâmda teselsülün reddi ilkesini temellendirmek için kurgulanan bu delillerin daha çok mantıkî ve matematik ispatlar içeren önermelerden oluştuğu görülmektedir. Söz gelimi, bunlardan burhân-ı tatbîk, biri sonlu diğeri ise sonsuz olan iki paralel doğrunun birbiriyle mukayese edilmesinden, burhân-ı tezâyüf, sonsuzluk silsilesini oluşturan illet ve ma'lûl sayılarının birbirine nispetinden, burhân-ı arşî ise iki illet arasında kalan niceliğin sonlu olması gerektiği öncülünden hareketle sebep-sonuç zincirinin bir noktada sona ermesi gerektiğini ispata çalışır. Boyutların sonluluğu fikri üzerinde kurgulanan delillerde de üçgen, dörtgen, kare, köşe, açı vb. geometrik şekillerden yola çıkan bir yöntem göze çarpar. Böylece sonsuzluk gibi zihnen algılanması güç bir konuda, mutlak kesinliği esas alan bir metot izleyen kelâmcılar, mevcut veriler ışığında oldukça ilgi çekici bir akıl yürütme tarzı ortaya koymuşlardır. Âlemi oluşturan cüzlerin sonlu ve sınırlı bir yapıda olduğundan hareketle parça hakkında verilen hükmün bütün hakkında da geçerli olması gerektiği sonucuna götüren bu varsayımların maksadı hâsıl etmedeki başarısı ise tartışmalıdır. Nitekim farazî istidlâllerden ibaret olan bu delillerin eşyanın hudûsunu ortaya koymada yetersiz kaldığı söylenmiştir. Kelâmda teselsülün iptali ilkesi üzerinde yapılan tartışmalar, buna bağlı olan istidlâl yöntemlerinin de sorgulanması bakımından oldukça önemlidir.

Son dönem kelâmının önemli temsilcilerinden biri olan İsmail Hakkı İzmirli, eserlerinde isbât-ı vâcib delillerine geniş yer vermiş, teselsül konusunu ise ayrı bir risâlede incelemiştir.¹ İzmirli'den önce de bu konuda müstakil eserler yazılmıştır² ancak konuyu derinliğine inceleyen çalışmalar son derece azdır. Teselsül konusuna daha çok isbât-ı vâcibi konu alan eserlerde yer verilmektedir. İzmirli bu risâlede, müteahhirîn döneminin mevcut tasnif ve isimlendirmelerine bağlı kalarak kelâm geleneğinde teselsülün geçersizliğini ispat için kullanılan bütün yöntemleri sıralamıştır. Bu çerçevede teselsülün reddini amaçlayan burhanlara ilave olarak boyutların sonluluğunu (tenâhî-i eb'âd) temellendirmek için geliştirilen delillere de yer vermiş, her bir delili üçgen, daire, çizgi, nokta vb. geometrik şekillerle izah etmiştir.

1 Bk. İsmail Hakkı İzmirli, *Risâle fi't-teselsül*, Süleymaniye Ktp., İzmirli, nr. 3741.

2 Bk. Halîmî b. Muhammed eş-Şîrvânî, *Kasîde-i Devr ve Teselsül*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5301; İsmail b. Mustafa el-Gelenbevî, *Risâle fi butlânî't-teselsül*, İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., Arapça, nr. 3930.

Bu makalede amacımız, kelâm tarihinde hudûs ve imkân delillerinin önemli mukaddimelerinden birini oluşturan teselsülün iptali konusunu ele alan İzmirli'nin teselsül risâlesini tanıtmak ve bu alanda yapılacak olan çalışmalara katkı sağlamaktır. Bu nedenle öncelikle kelâmda teselsülün iptali ve bunun için icat edilen delillerden bahsedildikten sonra İzmirli'nin risâlesinin Latinize edilmiş tam metnine yer verilecektir.

Kelâmda Teselsülün İptali

İlk dönemden itibaren materyalist gruplarla karşılaşan kelâmcılar, akidelerini temellendirmek için Allah'ın varlığının ispatına giriştiler. Bu amaçla geliştirilen ilk yöntem olan hudûs delili, evrenin sonradanlığı (hudûs) ve yaratılmışlığı fikrinden (hâdis) hareketle bir yaratıcının var olması gerektiği sonucuna ulaşmayı hedefler. Kelâmcılar için âlemin yaratılmışlığının ispatı, materyalist akımlarca savunulan maddenin kıdemi anlayışının geçersizliğini ortaya koymak bakımından da son derece önemlidir. Bu nedenle onlar âlemi oluşturan varlıkların nihayetsiz olamayacağı hususu üzerinde önemle durmuşlar ve bunu çeşitli şekillerde ispata çalışmışlardır. Buna göre maddenin hâdisliği ispat edildiğinde, onun kadim bir varlık tarafından yaratılmak suretiyle vücuda geldiği de tespit edilmiş olur. Zamanla maddenin ezeliğinin (teselsül) reddi isbât-ı vâcib delillerinin önemli bir önermesi hâline gelmiştir. İlk dönem itibariyle kelâmcıların bu konuda daha çok kıdem ve yaratma sıfatlarının ispatını amaçlarken, filozofların doğrudan Allah'ın varlığını temellendirmeyi hedef aldıkları anlaşılır. Müteahhirîn dönemde ise isbât-ı vâcib delillerinin mantıkî bir forma kavuşmasıyla birlikte teselsülün iptaline yönelik delillerin de sistemleştiği görülür.

İsbât-ı vâcib konusunda âlimlerin teselsül ile birlikte ele aldıkları konulardan biri de devirdir. Bu kavramla yakınlığı bakımından teselsüle, devr-i bâtil, kıyâs-ı devrî ya da burhân-ı devrî de denilmekle birlikte,³ her iki kavram arasında önemli farklar vardır. Devir, mümkün/hâdis varlıkların var olmak için karşılıklı olarak birbirlerine (A, B'ye B, A'ya) illet teşkil etmesi iken, teselsülde illiyet zincirini oluşturan her varlığın kendinden öncekine nispetle ma'lûl, sonrakine nispetle illet konumunda bulunması gerekmektedir.⁴

Kelâmda devir ve teselsülün iptali konusunda başlıca üç farklı yaklaşımın bulunduğu kabul edilir.⁵ Bunlardan ilki, böyle bir oluşumun geçmişte meydana gelmediği,

3 Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lûgati* (İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1954), I, 351.

4 Metin Yurdağur, "Devir", *DİA*, IX, 230.

5 Bk. İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, haz. M. Reşâd Sâlim (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1979/1399), I, 320-26.

gelecekte de vuku bulamayacağını ileri süren Cehm b. Safvân, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve onları izleyenlerin görüşüdür. Bu kişilere göre geçmişte sonlu olan varlığın gelecekte de sonlu olması gerekir.⁶ İkinci görüş ise, kelâmcıların çoğu tarafından savunulmakta olup teselsülün sadece mazide gerçekleşmesini reddeder. Buna göre, teselsülün bu yönde sonsuza doğru vukuu imkânsız olduğundan, yaratmanın bir başlangıcı vardır; fakat istikbal yönünde illet ma'lûlû sonsuza kadar var kılabilir.⁷ Teselsülün gelecekte gerçekleşmesini mümkün gören bu anlayışın kaynağı, Kur'an ve hadislerde cennet ve cehennem ehlinin sonsuza kadar burada kalacağını belirten ifadelerdir.⁸ Görünüşte Allah'ın bekâ sıfatıyla çelişen bu husus âlimleri Allah'ın bekâ sıfatı ile cennet ve cehennemin bekâsını mahiyet olarak birbirinden ayırmaya sevk etmiştir. Buna göre Allah'a nispet edilen ve O'nun zatının gereği olan bekâ asla değişmez, diğer varlıkların bekâsı ise ancak Allah'ın yaratmasıyla mümkün olduğundan sürekli olarak benzerlerinin yenilenmesi (teceddüd-i emsâl) şeklinde varlığını devam ettirir. Allah her an cennet ile cehennemi yok ederek yerine başka bir cennet ile cehennemi getirir. Burada bir şeyin aynıyla devam etmesi değil, benzerinin devamı söz konusudur.⁹ Ayrıca geçmişle ilgili olarak teselsülün iptali, kelâmcıların çoğunun âlem anlayışını üzerine bina ettikleri cevher-i ferd teorisiyle de yakından alakalıdır. Buna göre âlemin yaratılmışlığı tezini temellendirmek için eşyanın bölünemeyen bir parçada (cüz-i lâ yetecezzâ) nihayete ermesi gerekir, aksi hâlde teselsül kaçınılmaz olur. Tüm bu nedenlerle kelâmcıların çoğu, âlemin hudûsunu ve yaratıcının kıdemini teselsülün iptali esası üzerine bina etmişlerdir.¹⁰ Onlara göre bir şeyin şu anki varlığından bahsedebilmek için onun meydana gelişinde bir ilk noktayı belirlemek zorunludur.¹¹ Sayılarla yapılan hesabın ve buna

6 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn*, haz. Helmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1382/1963), s. 149, 164, 475, 485, 543; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, haz. M. Zâhid el-Kevserî (Kahire 1367/1948), s. 74-75.

7 Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, nşr. Albert N. Nader (Beirut: el-Matbaatü'l-Kâtûlîkiyye, 1957), s. 33; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM Yayınları, 2002), s. 25-26; Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûlü'd-dîn*, haz. Ali Sâmî en-Neşşâr (İskenderiye: el-Maârif, 1969), s. 229; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, haz. Alfred Guillaume (London: Oxford University, 1934), s. 13-33; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, haz. İbrahim Ağâh Çubukçu-Hüseyn Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1962), s. 35.

8 Bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 164. Ayrıca bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 29. Cennet ve cehennemin ebediliği hakkında âyetler için bk. en-Nisâ 4/57, 122, 169; el-Ahzâb 33/65; hadisler için bk. Wensinck, *el-Mu'cem*, "cennet", "cehennem" maddeleri.

9 Bk. Metin Yurdagür, "Bekâ", *DİA*, V, 360. Teceddüd-i emsâl hakkında ayrıca bk. Bekir Topaloğlu – İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), s. 308.

10 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 33; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, nşr. Abdülkerim Osman – Ahmed Ebû Hâşim (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988), s. 115; Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 229; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 35; Seyfeddin el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, haz. Ahmed Mahmûd Abdüllatîf (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1971), s. 9.

11 Bâkullânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhisü'd-delâil*, haz. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beirut:

bağlı olarak gerçekleşecek artışların temeli de arazların varlığı da buna bağlıdır. Buna mukabil teselsül zincirinin istikbal cihetinde sürekliliğinde ise bir mahzur yoktur. Arazlar ve akli itibarlardan olduğu kabul edilen sayıların art arda sonsuza kadar devam etmesi düşünülebilir.¹² Çünkü varlıkların başlangıcı ve sonu hakkındaki akıl yürütmeler farklı temellere oturmaktadır. Kelâmcılar açısından istikbalde teselsülün imkânı, ilâhî sıfatların varlığının da bir gereğidir. Fâilin kemali, fiilinin sürekli olmasını gerektirdiğinden, ilim ve kudret sıfatlarının varlıklar üzerindeki etkisini sınırlamak doğru değildir.¹³

Teselsül konusunda üçüncü görüş, bu durumun her iki yöne doğru imkân dahilinde bulunduğunu söyleyen İbn Teymiyye ve takipçilerine aittir.¹⁴ Kelâmcılarınca hudûs delilinin önemli bir önermesini teşkil eden illetlerin teselsülünün imkânsızlığı ilkesini, Allah'ın yaratmasını geriye doğru bir yerde durdurarak sınırlar görüldüğü için doğru bulmayan İbn Teymiyye, yaratmanın birbirini izleyecek biçimde teselsülünde ve yaratılmışların (havâdis) başlangıcının bulunmamasında ulûhiyyet açısından bir mahzur görmemektedir.¹⁵ Sadece bir tür teselsülün bulunduğunu zannedenlerin yanılgıya düştüklerini öne süren İbn Teymiyye, teselsülü iki kısımda ele almanın daha isabetli olduğunu düşünmektedir. Ona göre, fâil-mef'ul, hâlik-mahlûk ve hâdis-muhdis arasında söz konusu olan "müessirlerdeki teselsül" ittifakla imkânsızken, "eserlerdeki teselsül"ün kabulünde ise bir mahzur yoktur. İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın varlığının ve kıdem sıfatının ispatında eserlerdeki teselsülün cevazı ve Allah'ın sonsuza kadar hâdis illetlerle yaratmasının sürekliliği ilkelerini esas almak ve buradan âlem ve feleklerin hudûsunun mümkün olduğu sonucuna varmak daha doğrudur.¹⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye de mezheplerin

Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1986), s. 45; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâidi'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, haz. Esad Temîm (Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1405/1985), s. 22; a.mlf., *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, haz. Muhammed Zübeydî (Beyrut: Dârü's-sebilü'r-reşâd, 1424/2003), s. 135-36; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 28; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 35; a.mlf., *Tehâfütü'l-felâsife*, haz. Süleyman Dünyâ (Kahire: Dârü'l-maârif), s. 141-45; Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tebseratü'l-edille*, haz. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993), s. 92.

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

13 Eş'arî, *Makâlât*, s. 164. Ayrıca bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 29; Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, haz. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut : Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1407/1987), I, 143; VI, 175; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, haz. Muhammed Adnân Derviş (baskı yeri ve tarihi yok), s. 84-85.

14 İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, haz. M. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Rabat: Mektebetü'l-maârif, ts.), XVIII, 228-29.

15 İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünneti'n-nebeviyye*, haz. M. Reşâd Sâlim (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986), I, 232-33, 298.

16 İbn Teymiyye, *Der'ü teârûzi'l-akl*, I, 320-26, 365-67; II, 282-88; III, 243. Ayrıca bk. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), s. 125.

teselsül konusundaki genel yaklaşımlarını özetledikten sonra, teselsülün mazide ve müstakbelde vukuu arasında fark gözetilenlerin hata yaptıklarını, bunlardan biri hakkında geçerli olan hükmün diğeri hakkında da geçerli olması gerektiğini ispata çalışır. Bu husus aynı zamanda ezelde Rab, kâdir ve fâil olan Allah'ın istikbalde de bu sıfatlarla vasıflanmasının bir gereği olarak düşünülmalıdır. Allah'ın yaratmasına bir sonuç tayin edilemediği gibi bir başlangıç tayin etmek de söz konusu değildir.¹⁷ Aslında İslâm filozoflarını da bu gruba dahil etmek mümkündür. Allah'ın varlığının ispatında teselsülü mutlak olarak reddeden filozoflar,¹⁸ Aristo'nun âlemin ezeliyeti hakkındaki görüşlerinin de etkisiyle geçmişte illetma'lül birlikteliğini kabul etmişlerdir.¹⁹

İslâm düşünce tarihinde teselsül kavramı üzerinde yapılan tartışmaların daha çok onun mazi tarafında vukuu üzerinde gerçekleştiği söylenebilir. Bu açıdan konu, Allah-âlem ilişkisinde üzerinde hassasiyetle durulan yaratma ve kıdem sıfatlarıyla yakından ilgilidir. İliyet zincirinin geçmişte bir noktada kesilmesini zorunlu gören kelâmcılar, teselsülün muhal olduğunu ispatlamak için ilk dönemden itibaren çeşitli akli ve mantıkî izahlar geliştirmişlerdir. Bu konudaki ilk akıl yürütmelerden biri Mu'tezile kelâmcısı Nazzâm'a aittir. Ona göre gezegezenlerin dönüşleri sırasında katettikleri mesafe ya birbirine eşittir ya da değildir. Eğer bu mesafenin tüm gezegezenler için aynı olduğunu düşünürsek bu durumda birbirine eşit olan iki şeyin toplamı tek başına olan şeyden fazla olmalıdır. Bu da gezegezenlerin sonsuz sayıdaki dönüşleri sırasında katettikleri mesafenin bir tek gezegezenden fazla olması anlamına gelir. Bu durum neticede bir sonsuzun, bir başka sonsuzdan daha büyük olması gibi saçma bir sonuç doğuracaktır. Şayet gezegezenlerin dönüşleri sırasında katettikleri mesafenin birbirine eşit olmadığı, yani birinin diğerinden daha fazla olduğu düşünülduğünde ise az ve çok ifadeleri sonlu olmayı gerektirdiğinden gezegezenlerin hudûsu ortaya çıkmış olur.²⁰

17 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hâdi'l-ervâh ilâ bilâdi'l-efrâh* (Kahire: Mektebetü nehdati Mısır, 1971), s. 282-86.

18 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, haz. Süleyman Dünyâ (Kahire: Dârü'l-maârif, ts.), s. 22; a.mlf., *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantıkıyye ve't-tabiiyye ve'l-ilâhiyye*, haz. Mâcid Fahrî (Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedide, 1405/1985), s. 235; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, haz. Süleyman Dünyâ (Kahire: Dârü'l-maârif, 1968), I, 89-90.

19 İbn Sînâ, *Şifâ el-İlâhiyyât*, haz. G. C. Anavati – Saîd Zâyed (baskı yeri ve tarihi yok), I, 264-68; İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille, Felsefetü İbn Rüşd* içinde, haz. Mustafa Abdülcevâd İmrân (Kahire: el-Mektebetü'l-Mahmüdiyye, 1968), s. 53-55; a.mlf., *Tehâfüt*, I, 128-33.

20 Nazzâm aynı sonuca dağ ve hardalın cüzlerinin sayısından yola çıkarak da ulaşmaktadır. Buna göre dağ ve hardalı ikiye ayırdığımızda dağın yansı hardalın yansından daha büyük olacaktır. Bu durum her ikisini dörde, beşe ve altıya ayırdığımızda da devam eder. Bu ikisinin cüzleri sonsuza kadar bu yolla parçalara ayrılrsa da dağın her cüzü hardalın her cüzünden daha büyük olacaktır. Bu nedenle her ikisinin cüzlerinin sonlu olduğunu düşünmek gerekir (Hayyât, *el-İntisâr*, s. 33-34).

İbn Hazm da âlemin yaratılmışlığını çeşitli matematik delillerle kanıtlamaya çalışmıştır. Ona göre, cisimlerin başlangıç ve bitiş noktaları ile uzunluklarının olması, belirli tabiatlara hasredilmeleri, artma ve eksilme gibi özelliklerinin bulunması ve belirli sayıda nitelenmeleri, onların sonlu olduklarını göstermektedir.²¹ Şehristânî de cisimlerin hudûsunu ve sebep-sonuç zincirinin ezelde bir noktada durmasının zorunluluğunu, hareketin ezeli olamayacağından yola çıkarak ortaya koymaya çalışır.²²

Müteahhirîn dönemde ise teselsül konusunun âlimler tarafından daha geniş biçimde ele alındığı ve iptaline yönelik delillerin sistemleştigi görülür. Bu dönemde Fahreddin er-Râzî, Tefâtânî, Cürçânî ve Devvânî gibi âlimler, illetlerin teselsülünün iptali konusunda başlıca üç burhan olduğunu belirtmişler ve bunları burhân-ı tatbîk, burhân-ı müzâyefe ve burhân-ı arşî olarak sıralamışlardır. Boyutların sonluğu konusunda ise bu yöntemlerin sayısını yediye kadar çıkartan âlimler, tüm bunları itibarî varlıklardan çok hâricî vücudu olan varlıklara uygulamanın daha isabetli olduğuna karar vermişlerdir.²³

Teselsülün iptali konusunda son dönemde de birbirinden farklı görüşler ortaya atılmıştır. Harpûtî imkân ve hudûs delillerinin takririnde devir ve teselsülün geçersizliğine dayanmayan yöntemin daha makbul olduğunu söylemiş,²⁴ Şemsettin Günaltay hareketlerin teselsülünün imkânsızlığı ortaya konmadıkça hareket deliline dayanan bir ispat yapılamayacağını belirtmiştir.²⁵ Muhammed İkbâl ise hudûs delilinin önermelerinden olan “hâdislerin geriye doğru sonsuza dek gidemeyeceği” ilkesini eleştirmiş, sebep-sonuç zincirinin ilk sebepte sona ermesini sebeplilik ilkesine ters bulmuştur. Ona göre sebep ve sonuç ayrılmaz iki ilke olduğuna göre sonuç hâdis olduğu halde sebebin zorunlu olması mümkün değildir.²⁶

21 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milal ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, haz. M. İbrâhim Nasr – Abdurrahman Umeyre (Cidde: Mektebetü Ukâz, 1402/1982), I, 26-31.

22 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 24-29.

23 Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, haz. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1992), I, 596-602; a.mlf., *el-Erbaûn fi usûlid'd-dîn*, haz. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezher, 1982), s. 34; a.mlf., *el-Metâlibü'l-âliye*, I, 141; Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, haz. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1409/1989), II, 111-31; Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, haz. M. Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî (Kum : İntişârât-ı Şerîf er-Radî, 1991), IV, 160-78; Devvânî, *Risâletü isbâti'l-vâcib* (baskı yeri ve tarihi yok), s. 3 vd.

24 Harpûtî, *Tenkihu'l-ikelâm fi akâidi ehli'l-İslâm* (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330), s. 155-56.

25 Şemsettin Günaltay, *Felsefe-i Âlâ: İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1341/1923), s. 104.

26 Sait Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), s. 196-97.

Teselsülü İptal Delilleri

Kelâmcılar, âlemde var olduğu iddia edilen sonsuz illet-ma'lûl zincirinin sonsuza kadar süremeyeceğini ispat için; burhân-ı tatbîk, burhân-ı tezâyüf ve burhân-ı arşî olarak isimlendirilen deliller ortaya koymuşlardır.

Bunlardan burhân-ı tatbîk delilinde öncelikle, illetler zincirinde en son eserden (mâlûl) başlamak üzere, geriye doğru giden sonsuz bir silsile, bir de bu silsilenin başladığı noktadan bir kademe önce başlayan ve birinci silsileyi ikinciden bir ek-sik bırakacak şekilde sonsuza kadar uzanan ikinci bir sonsuz silsilenin var olduğu farzedilir. Bu iki illet-ma'lûl zinciri, bize doğru olan başlangıç noktalarından birbirine çakıştırıldığında (tatbik), birinci silsilenin birinci halkası, ikinci silsilenin birinci halkası, ikinci halka ikincisi, üçüncü halka da üçüncüsüyle karşı karşıya gelecek ve sıralama böylece devam edip gidecektir. Bu durumda bize doğru olan başlangıç noktasına nispetle aralarında bir sayı fark bulunan bu iki zincir arasında ya tam bir uygunluk bulunacak, yani zincirlerden birinin her halkasının karşısına diğerinin bir halkası karşılık gelecektir ya da eksik olan silsile sona erecektir. Bu ihtimallerden ilkinin düşündüğümüzde bütün (kûl) parçaya (cüz) eşit olacağından bu muhaldir. İkinci durumda ise diğer silsile bir kademe fazla gelecektir. O hâlde sonlu olan miktardan belirli bir ölçüde fazla olan miktar da sonlu olacağından diğer silsilenin de sona ermesi gerekir. Bu ise sebep-sonuç zincirinin sonsuz olmaktan çıkması demektir.²⁷ Burhân-ı tatbîkin geçerliliği tartışılmış, sonuçta bu delilin haricî vücudu olan varlıkların teselsülünde işe yaradığına hükmedilmiştir.²⁸

İllet-ma'lûl arasındaki nispetin incelenmesinden doğan burhân-ı tezâyüfe göre, illetler zincirinin sonsuza kadar sürüp gittiğini kabul ettiğimizde, ma'lûl sayısı illet sayısından bir fazla olacak ve bu durumda illet-ma'lûl dengesi bozulacaktır. Çünkü zincirin her halkası kendinden öncekine nispetle ma'lûl, kendinden sonrakine nispetle de illettir. Halbuki bize doğru olan son ma'lûl, sadece ma'lûl olduğundan fazladır. Oysaki sonsuz olduğu düşünülen varlıklarda, fazlalık ve eksikliğin olması muhaldir. Bu mahzurun ortadan kalkması mümkünatın sonlu olduğunu düşünmeye bağlıdır. Zira, silsilenin başlangıç noktası bu durumda sadece illet olacağı için, ma'lûllerin sayısı, illetlerin sayısına eşit olur. Bu delile de eşitlik ve farklılığın (tefâvüt) sonlu varlıkların özelliklerinden olduğu, sonsuz bir varlığın eşitliğinin ya da farklılığının dikkate alınamayacağı gerekçesiyle itiraz edilmiştir.²⁹

27 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 14, 24; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, s. 9-10; Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, haz. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî (Beirut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1410/ 1990), I, 602; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 167-69.

28 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 24-25; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 123; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, IV, 167; Devvânî, *Risâletü'lsbâti'l-vâcib*, s. 34-35.

29 Devvânî, *Risâletü'lsbâti'l-vâcib*, s. 34-35; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, IV, 176-77.

Kelâmcılar tarafından teselsülün iptalinde kullanılan delillerden burhân-ı arşîye göre ise sonsuz farz edilen silsilenin bizden yana başlangıcından geriye doğru, herhangi bir illete kadar uzanan bir kısmını ele aldığımızda, belirli sayıda olan ma'lûl ile illet arasında kalan kısım da belirli ve sınırlı sayıda olacağından silsilenin bunun dışındaki kısmının da sonlu olduğuna hükmetmek gerekir. Çünkü sınırlı bir nicelikten sınırlı bir nicelikte daha az veya daha çok olan nicelik de sınırlıdır. İki sınırlayan (hâsır) arasında kalan parça (mahsur) sınırsız olamaz. Sonsuz varlıklar ise bu konumda bulunamaz. Bu halde ma'lûller silsilesinin de sonlu olduğunu düşünmek gerekir. Zira silsilenin her bir parçası bir illet ve ma'lûl arasındadır. Bu sonlu olan parçaya ancak bir illet tarafından ilavede bulunulabilir. Sonlu ve sınırlı varlığa ilave olan şey de sonuç itibariyle sonlu olmak durumundadır.³⁰ Burhân-ı arşîye de itiraz olunmuş, bu delilin sonsuz hakkında geçerli olamayacağı söylenmiştir.³¹

Kelâmda teselsülün iptali konusunda, burhân-ı müsâmete, burhân-ı süllemî, burhân-ı mülahhas süllemî, burhân-ı müvâzât, burhân-ı müsâmete, burhân-ı tehallus ve burhân-ı türsî gibi deliller de kullanılmıştır.³² Bu delillerin hepsinin farazî istidlâllerden ibaret olduğu, daha çok boyutların sonsuzluğunu ve miktarlardaki teselsülü iptal etmek için ortaya konduğu, bu nedenle de mutlak anlamda teselsülü ortadan kaldırmaya muvaffak olmadıkları belirtilmiştir.³³

Teselsülün iptali konusunda ortaya atılan delillerin hepsi hakikatte var olan mevcut varlıklar üzerine kurulmuş ve iddia edilen sonsuzluğun bizden başlayıp geriye doğru devam etmek suretiyle tek taraflı olması şartına bağlanmıştır. Bu düşünceye aynen Kindî'de de rastlamak mümkündür. Teselsülün iptali için kullanılan tatbik, tezâyüf ve arşî burhanlar, aşağı yukarı Kindî'nin cisimlerin bilfiil sonsuz olamayacağından hareketle âlemin hâdis oluşunu ispat etmek için kullandığı tenâhî-i ecsâm delillerine benzemektedir.³⁴

30 Adudüddin el-Îcî, *Kitâbü'l-Mevâkıf*, haz. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dârü'l-cil, 1417/1998), I, 457-58; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 174.

31 Devvânî, *Risâletü'l-İsbâti'l-Vâcib*, s. 36.

32 İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm* (İstanbul: Dârülfünûn İlähiyat Fakültesi, 1340-42), II, 21.

33 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, II, 114-31.

34 Bekir Topaloğlu, *İslam Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1983) s. 106. Kindî'nin cisimlerin sonluluğunu ispat için ortaya koyduğu deliller için bk. Kindî, "Âlemin Sonluluğu Üzerine", *Felsefi Risaleler* içinde, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), s. 77-92; a.mlf., "Sonsuzluk Üzerine", a.e. içinde, s. 84-85; a.mlf., "Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine", a.e. içinde, s. 89-91.

Risâlenin Teselsül Tartışmalarındaki Yeri

İsmail Hakkı İzmirli, felsefeden kelâma, mantıktan hukuk ve tarihe kadar birçok alanda eser veren son dönemin önemli simalarından biridir. Onun kelâmcılığı ise, daha çok bu disiplinin geçmiş birikimi ile modern ihtiyaçlar arasında rasyonel bir bağın kurulmasına dayanmaktadır. Klasik kelâmın muhteva ve metot açısından yeterli olmadığını düşünen İzmirli çağa uygun, modern bilimin ve felsefenin verileriyle donatılmış yeni bir kelâm modelini önermektedir. Bu amaçla isbât-ı vâcib yöntemlerini güncel metotlarla zenginleştiren İzmirli, geleneksel yöntemler içinde ise hudûs deliline ayrı bir önem vermektedir.³⁵ Bu delilin önemli bir öncülü olan teselsül konusuna çeşitli çalışmalarında değinen İzmirli,³⁶ konuyu ayrıca müstakil bir risâlede incelemiştir.

Teselsülün iptaline dair bütün delillere yer veren bu mütevazi eser, toplam yirmi bir sayfadan oluşmaktadır. Müellif kendisini burada Mercan İdâdîsi muallimlerinden İsmail Hakkı olarak tanıtmakta, hemen altına 14 Şubat 1322 tarihini düşmektedir. Eserin sonunda geçen bu kayıttan risâlenin İzmirli'nin lise hocalığı yaptığı sırada 1904-1905 yılları arasında kaleme alındığı anlaşılmaktadır. İzmirli'nin İstanbul'da Dârülmua'llimîn'i bitirdikten hemen sonra döneminin lise ayarında eğitim kurumu olan Mercan İdâdîsi'nde din dersleri, tarih ve ahlâk hocalığı yaptığı bilinmektedir.

İzmirli bu risâlede teselsül gibi izahı güç bir konuyu dönemine göre oldukça sade ve akıcı bir dille aktarmaktadır. Onun teselsülün iptali için ortaya konulan her bir delili şekillerle açıklaması, risâleye belli bir özgünlük katmaktadır. Öyle ki, ilk bakışta eser bu çizimlerden dolayı bir geometri kitabı izlenimini vermektedir. Risâlede sistemli bir anlatımın benimsenmesi, okuyucunun zihninde konuya dair bir bütünlüğün oluşmasını sağlamaktadır. Bununla birlikte risâlede bahsi geçen hususların hakkıyla idrak edilmesi için ciddi bir kavramsal alt yapıya ve belirli düzeyde geometri bilgisine ihtiyaç vardır. Bu yönüyle eser, bilimsel verilerin metafizik amaçlar doğrultusunda kullanılmasına da örneklik teşkil etmektedir.

İzmirli burada konuyu sadece nakletmekle yetinmiş, kendi fikirlerine fazla yer vermemiştir. Bu nedenle risâle, müteahhirîn kaynaklarından kısmî tercüme ve alıntılar ihtiva etmektedir. İzmirli'nin nakillerinde tahrife ve yanlış anlamaya meydan vermemek için oldukça titiz davrandığı, delile dayanmayan bir fikri kendine mal etmemeye özen gösterdiği bilinmektedir. Bu yönüyle İzmirli'nin teselsül risâlesi konu üzerinde geçmişte yapılan tartışmaların belirli bir düzen içinde

35 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 10-11, 21.

36 Ayrıca bk. İsmail Hakkı İzmirli, "Ebû Bekir el-Bâkılânî", *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 5-6 (1926), s. 151-57.

aktarımından ibarettir. Yeni bir fikir ortaya koymak ya da konunun sorunlarına çözüm getirmek yerine, meseleyi gündemde tutmak ve bilgilendirmek amacına yöneliktir. Risâlede sayfa numaralarına yer verilmesi, bunun gibi konunun bir başlık altında ve sistematik bir tarzda sunulması eserin gelişigüzel bir karalamadan çok belirli bir amaç doğrultusunda yazıldığını göstermektedir.

İzmirli'nin risâlesinin teselsül tartışmalarındaki yerini doğru anlamak için aynı konuda yazılan Gelenbevî'nin risâlesi³⁷ hakkında bilgi vermek ve her iki risâleyi mukayese etmek yerinde olacaktır. Bu risâlede Gelenbevî, kelâmcıların zihnî varlığı reddetmelerine bağlı olarak teselsül konusunda karşılaşılabilecekleri temel sorunlara dikkat çekmektedir. Konuyu teselsülü iptal delillerinden burhân-ı tatbîk ve burhân-ı müzâyefe etrafında müzakere eden Gelenbevî, bu delillerin güçlü ve zayıf yönlerini ortaya koyarak geçerli oldukları alanları belirlemeye çalışmaktadır.³⁸ Ona göre zihnî varlığın reddi, ilk planda burhân-ı tatbîkin Allah'ın bilgisinin taalluk ettiği şeyler (ma'lûmat) üzerindeki geçerliliğine zarar vermektedir. Çünkü varlıkların zihindeki mevcudiyeti kabul edilmeden, Allah'ın mâlûmatının teselsülünü ispat etmek ve burhân-ı tatbîkin hâricî vücudu olan varlıklarda geçerliliğini savunmak güçleşir. Bu konuda kelâmcılar arasında fikir birliği bulunmadığını da kaydeden Gelenbevî, Mu'tezile'den bir grubun malûm hâdis olduğu takdirde, ilim sıfatının da hâdis olması gerektiği iddiasını örnek verir. Gelenbevî görüşlerini müşahhas örnekler³⁹ ile âyet ve hadislerle de desteklemektedir.⁴⁰ Zihnî varlık-teselsül ilişkisi bakımından filozoflar ile kelâmcıların görüşlerini mukayese eden Gelenbevî, filozofların gerçeklik açısından zihnî varlık ve hâricî varlık arasında bir fark gözetmediğini vurgular.⁴¹ Ona göre yaratılmış varlıkların (havâdis) vücudu hâricî olarak değil, filozofların iddia ettiği gibi vücudu zihnî olarak ezelde varlığını savunmak daha tutarlıdır. Netice olarak Gelenbevî, teselsülü iptal konusunda filozofların delillerini daha güçlü bulmakta, Mu'tezile'den ma'dûmun varlığına inananları da aynı kategoride değerlendirmektedir.

Yukarıda verilen bilgiler ışığında her iki risâleyi metot ve muhteva bakımından kıyasladığımızda şunları söylemek mümkündür: Teselsülün iptali gibi

37 Bk. Gelenbevî, *Risâle fi butlâni't-teselsül*.

38 Bk. Gelenbevî, *Risâle*, vr. 1^a-2^b.

39 Meselâ, ilm-i ilâhînin mâzi ve müstakbele aynı ölçüde taalluk ettiğini göstermek için etrafla kuşatılan ve içinde insanların bulunduğu ev örneğini verir. Bu evin kapısından dışarıya bakan insanlar için evi kuşatan bu ipin bir tarafı mâzi diğer tarafı ise müstakbeldir. Ancak evin üzerinden bakan bir kişi için durum farklıdır, onun için sadece içinde olduğu an vardır. Bk. Gelenbevî, *Risâle*, vr. 4^b-5^a.

40 Gelenbevî bir yerde şu sözü hadis olarak zikretmektedir. "Dehr zamanla ihata edilmiştir" (*Risâle*, vr. 5^a). Bir başka yerde ise, "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?" (ez-Zümer 39/9) âyetine temas etmektedir (*Risâle*, vr. 7^b).

41 Gelenbevî, *Risâle*, vr. 5^b-6^a.

oldukça karmaşık bir konuyu ele alan bu eserlerde İzmirli'nin daha açık ve sistemli bir anlatımı tercih ettiği, Gelenbevî'nin ise problem odaklı bir yaklaşımı benimsediği görülür. İzmirli'nin teselsülün butlânı konusundaki bütün delillere yer vermesi, okuyucunun zihninde bir bütünlüğün oluşumunu sağlarken, Gelenbevî meseleyi sadece burhân-ı tatbîk ve burhân-ı tezâyüf delilleri etrafında tartışmaktadır. Her iki risâle müteahhirîn kelâmından nakiller ihtiva etmekte; ancak İzmirli bu konuda daha çok Fahreddin er-Râzî'ye ve Teftâzânî'ye; Gelenbevî ise Devvânî'ye dayanmaktadır. İzmirli kişisel görüşlerine ve değerlendirmelerine fazla yer vermezken, Gelenbevî kanaatlerini sıkça paylaşmaktadır. Her iki müellif kelâmcılar yanında, filozofların da fikirlerinden alıntılar yapmaktadır. İzmirli'nin delilleri çeşitli şekillerle izah etmesi konunun anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Gelenbevî ise bunun yerine, çok sık olmakla birlikte, somut örnekler ile âyet ve hadislerden deliller getirmektedir. Tüm bunlardan sonra İzmirli'nin teselsül risâlesinde konuyla ilgilenen kişilere derli toplu mâlûmat vermeyi, Gelenbevî'nin ise konunun tartışmalı yönlerine dikkat çekmeyi amaçladığı söylenilebilir.

İzmirli'nin teselsül risâlesine geçmeden önce eseri Latinize ederken takip ettiğimiz usul hakkında kısaca bilgi vermek gerekir. Öncelikle eserin Osmanlıca'dan doğru biçimde aktarılması için metin dikkatlice okunmuş, böylece muhtemel hatalar en aza indirilmeye çalışılmıştır. Eserde geçen bazı kelimelerin imlâsı konusunda alanın uzmanlarından destek alınmıştır. Eserin dilini ve orijinalliğini korumak amacıyla, anlatımı kolaylaştırmak için dahi olsa, sadeleştirme cihetine gidilmemiştir. Bunun yerine Latinize edilen kısmın kavranmasına yardımcı olması için makalenin girişinde kelâm tarihinde teselsül tartışmaları ve teselsülü iptal delilleri hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca gerek görülen yerlerde metinde geçen karmaşık ifadeler ve bazı terimler dipnotlarda açıklanmıştır. Tüm bunlara rağmen teknik bir konuyu ele alması ve kendine has kavram örgüsüne sahip bulunması nedeniyle risâlenin doğru anlaşılması için kavramsal altyapıya ihtiyaç vardır. Tartışmanın arka planı hakkında bilgi vermesi için dipnotlarda risâlenin kaynaklarına da işaret edilmiştir. Bunun yanında İzmirli'nin metne dahil ettiği şemalar, risâlenin orijinalliğinin muhafaza edilmesi için aynen korunmuştur.

Risâletü't-teselsül

Teselsül, ilânihâye umûrun devam etmesidir. Teselsül, müessirâtta bi'l-ittifâk bâtıldır. Âdâdda ve umûr-ı i'tibâriyyede bi'l-ittifâk câizdir. Âsârda, âmme-i mütekellimîne göre bâtıldır. Felâsife ve bazı muhaddisîne göre câizdir. Mekâdîre gelince, ekseri hükemâ-i kadîme ve mütekellimîne göre burada teselsül bâtıldır.

Yani eb'âd mütenâhîdir. Hükemâ-i Hind ve kudemâ-i felâsifeden bir cemâat ve felâsife-i cedîde ve hakîmü şehîr Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'ye⁴² göre mekâdirde teselsül câizdir. Yani eb'âd nâmütenâhîdir.

Teselsülü iptâl için meşhûr olan delil dörttür:

Delil-i evvel; silsile-i mümkinât lâilânihâye devam edemez, çünkü mümkün, vücûdda müstakil değildir. Her halde vücûdda müstakil bir mevcûda muhtaçtır. O mevcûd ancak Allah olur. Böylece silsile-i mümkinât da münkatı' olur. Bu delil, hem teselsülü iptal eder, hem de vâcibü'l-vücûdu isbât kılar. Çünkü; mademki kâinât "mümkinât" mevcûddur, öyleyse her halde vücûdda müstakil bir mevcûd da "vâcibü'l-vücûd" vardır. Mertebe-i îcâd, mertebe-i vücûddan sonradır, yani bir şey evvelâ mevcûd olur, sonra mûcid olur. Mûcid ancak vâcib olur. (Vâcib, zâtı vücûdunu yani var olmasını iktiza eden bir mevcûd) Vâcibin bulunması bi't-tab' mümkinât silsilesini de münkatı' olur. Bu delil, diğer delillerden daha kavîdir.⁴³

Delil-i sâni; burhân-ı tatbîktir. Eğer umûr-ı gayr-i mütenâhiye mevcûd olsa ondan iki silsile farz olunmak mümkün olur ki, biri mebde-i muayyenden bed' ile ilâ gayr-i nihâye imtidâd eyler, diğeri mebde-i muayyen-i mezkûrdan bir veya iki mertebe ileri olan bir mebde'den bed' ile ilâ gayr-i nihâye imtidâd eyler. Bu iki silsilede, cümle-i ûlâ, bir veya iki mertebe evvel imtidâda başladığından cümle-i sâniyeden zâid ve cümle-i sâniye ondan nâkis olur. Sonra, cümle-i sâniyenin cüz-i evveli, cümle-i ûlânın cüz-i evveline ve cüz-i sânişi cüz-i sânişine ilâ âhirihi. Cümle-i sânişinin eczâ-ı mevcûdesinden her biri cümle-i ûlânın eczâ-i mevcûdesinden her bir cüz'üne, tertîb-i mezkûr ile muhâzî olmak üzere, cümle-i sâniyi cümle-i ûlâya tatbîk ederiz. Bu halde ya her iki cümle ilâ gayr-i nihâye imtidâd eder veya cümle-i sâniye imtidâd eder. Veya cümle-i sâniye münkatı' olur. Eğer her iki cümle, lâ ilâ nihâi imtidâd ile cümle-i zâidenin cümle-i nâkısaya müsâvî olması lâzım gelir. Bu ise bâtıldır. Bu surette cümle-i sânişinin münkatı' olması sâbit olur. Cümle-i sâni münkatı' olursa cümle-i ûlâ da bir veya iki mertebe sonra münkatı' olur. Çünkü bir şey-i mütenâhî üzerine mikdârı mütenâhî ile zâid olan şey her zaman mütenâhî olur.⁴⁴

42 Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârifü'l-Osmaniyye, 1373), II, 82-83.

43 Bu delil için bk. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I, 141; a.mlf., *el-Muhassal*, I, 596; Devvânî, *Risâletü isbâti'l-vâcib*, s. 3-4; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, II, 114-15; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, IV, 161.

44 Burhân-ı tatbîk için bk. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I, 151; a.mlf., *el-Muhassal*, I, 602; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, II, 120; III, 99-100; a.mlf., *Şerhu'l-Akâid*, s. 84-85; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, IV, 167.

Sûret-i burhân-ı tatbîk:

	Cüz-i evvel	cüz-i sânî	cüz-i sâlis	ilâ âhirihi				
Mebde-i muayyen	•	•	•	•	•	•	•	cümle-i zâide
Mebde-i muayyen	•	•	•	•	•	•	•	cümle-i nâkısa
	Cüz-i evvel	cüz-i sânî	cüz-i sâlis	ilâ âhirihi				

Burhân-ı tatbîke birkaç vecihle itiraz olunmuştur.

Evvelâ burhân-ı tatbîk sahih değildir. Eğer sahih olsa, âdâdda ve ma'lûmât-ı ilâhiyye ve makdûrât-ı Sübhâniyye dahi böylece icra olacağı cihette, âdâdın, ma'lûmât ve makdûrât-ı ilâhiyyenin mütenâhî olması lazım gelir. Halbuki tenâhi-i âdâd, ittîfak-ı ukalâ ile ve ma'lûmât-ı makdûrât-ı ilâhiyyenin tenâhîsi ise, mütekellimîne göre bâtıldır.

Sâniyen, “İki cümleden biri diğerinden daha nâkıs ise inkıtâi lazım gelir”, mu-kaddimesi sahih değildir. Çünkü, “1 ve 2” defeât-ı gayr-i mütenâhî ile taz'îf olun-sa, vâhidin taz'îfinden hâsıl olan mikdâr, ikinin taz'îfinden daha azdır ve her ikisi de nâmütenâhîdir. Bunun gibi makdûrât-ı ilâhiyye, ma'lûmât-ı ilâhiyyeden daha azdır. Çünkü makdûrât, mümkünâta mahsustur. Ma'lûmât ise; vâcib, müm-kin ve mümtenia şâmildir. Halbuki, makdûrât ve ma'lûmât nâmütenâhîdir. El-hâsıl iki gayr-i mütenâhî arasında, cümle-i tâmmenin her bir cüz'ünün arasında cümle-i nâkısanın her bir cüz'ünün bulunması tesâvîden dolayı olabildiği gibi nâmütenâhî olmasına nâşî de olabilir. Farz edelim ki tesâvîden dolayı olsun; mütenâhî cânibinde, yani mebde-i muayyenede noksan bulunan cümle-i nâkısa ile cümle-i tâm arasında tesâvî muhâl olamaz. Tesâvî ancak birisinin adedi, diğ-e-rinin adedinden çok olan cümle-i tâmme ile, cümle-i nâkısa arasında muhâl olur. Bu hâl nâmütenâhî olan cümlelerde yoktur. İsterse cümle-i nâkısa, binlerce nâkıs olsun, yine ilâgayr-i nihâye devam eder.

İtiraz-ı evvele şöyle cevap veriyorlar: Adâd, itibârât-ı akliyyedendir. Makdûrâtın mevcûd olanlar mütenâhîdir. Ma'lûmât ve makdûrât-ı ilâhî de böyledir. “Bunlar mütenâhîdir” demek, herhangi hadde vâsıl olurlar ise her halde fevkinde bir malum, bir makdûr bulunur demektir. Mütekellimîne göre, ancak mevcûd olanlar hakkında, burhân-ı tatbîk câri olur. Bunların mevcûd olanları ise mütenâhîdir. Felâsifeye göre, mevcûd ve müretteb ve

müctemeü'l-eczâ olanlar hakkında cârîdir. El-hâsıl, burhân-ı tatbîk akliyyâtta cârî olamaz.⁴⁵

Yedi yüz doksan üç tarihinde irtihal eden Allâme Sa'deddin et-Teftâzânî *Şerh-i Makâsîd*'da bu itirazı beyan ettikten sonra der ki: Hak olan cihete gelince; bir silsileden iki cümleyi tahsil etmek ancak aklen olabilir. Yoksa hâriçte mümkün değildir. Eğer delilin tamamında hükmü akıl kâfi ise, delil âdâdda ve mevcûdât-ı müteâkibe ve müctemiada ve müterettibe ve gayr-i müterettibede daha cârî olur. Çünkü hepsinde akıl bunu farz edebilir.⁴⁶

Eğer her iki cümlemin ale't-tafsîl icrâsını mülahaza etmek şart olur ise, delil mevcûdâtı müterettibede bile tam olamazsa da kaldı ki mevcûdât-ı sâirede tâm olsun. Çünkü buna akıl için yol yoktur. Akıl ancak ezmine-i gayr-i mütenâhiyede buna yol bulabilir. İntehâ...

Bundan anlaşılıyor ki burhân-ı tatbîk ya asla icrâ olamaz veya âdâdda dahi câiz olur. Asla cârî olmadığı sûrette nasıl delil olur?

Âdâdda cârî olduğu surette tenâhî-i âdâd lazım gelir. Buna hiçbir âkil kâil olmadığından, asl-ı delil menkûz "bozulmuş" olur. Allâme-i müşârün ileyh yine *Şerh-i Makâsîd*'da ahkâm-ı ecsâm bahsinde burhân-ı tatbîk mukaddemât-ı vâhiye ve zaîfeye bina kılınmıştır, diyor.⁴⁷

Burhân-ı sâlis; burhân-ı arşîdir. Şöyle ki, ma'lûl-i ahîr gibi bir ma'lûl-i muayene ile silsilede bulunan her illet-i baîdenin arası mütenâhidir. Çünkü; iki hâsır arasında bir mahsûrdur. Nâmütenâhîler, iki hâsır arasında bir mahsûr olamaz. Bu halde silsile-i ma'lûlât mütenâhî olur. Çünkü, silsilenin hepsi illet ile ma'lûl arasında vâki olan mahsûru mütenâhidir. Bu mütenâhiye ancak illet tarafından bir ziyâde olur. Mahsûr-ı mütenâhiye bir ziyâde olan şey, herhalde mütenâhî olur. Nitekim "elif" ile "hemze" arası bir metre farz olunsa, "hemze" kendisiyle "elif" in arasına vâki olan bir metre hattan ancak "hemze" noktası kadar zâid olur.⁴⁸

Elif _____ hemze

Burhân-ı arşîye de itiraz olunmuştur. Fî'l-vâki bu burhân, mesafede cereyan ettiği gibi mütenâhî mâbeyninde de cereyan eder. Mesela bâ _____ elif şeklinde

45 Burhân-ı tatbîke yöneltilen itirazlar için bk. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I, 149-150; VI, 173-182. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II, 121-124; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, IV, 169.

46 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II, 123.

47 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, III, 100; Râzî bu burhandaki zayıflığın giderilmesinin zor olduğunu söyleyerek gerekçelerini sıralar. Bk. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I, 307-308.

48 Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II, 127; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, IV, 174.

elif-bâ hattı mütenâhîdir. Bu hattı yalnız “bâ” noktası zâid olur. Lâkin silsilede olmadığı gibi gayr-i mütenâhî mâbeyninde cereyân etmez. Çünkü, gayr-i mütenâhî bir hadde müntehâ olmaz ki orada o haddin mâbeyni ile âhirin arasında ondan daha ziyâde bir şey bulunmasın. Nitekim “elif” hattı ——— elif ilâ gayr-i nihâye devam ettiği halde elif hattı bir hadde müntehâ olmaz ki o had ile “elif” arasındaki hattan daha ziyâde bir nokta bulunmasın. Binaenaleyh bu burhân da zaîftir.

Delil-i râbi'; burhân-ı tezâyüftür. Şöyle ki; eğer silsile-i mümkinât, lâ ilâ nihâye devam etse, ma'lûlün adedi illetin adedinden ziyâde olur. Çünkü ma'lûl-i ahîr yalnız ma'lûldür. Fakat, diğer ma'lûller mâkabline nazaran ma'lûl ve mâba'dine nazaran illet oluyor.

(m=ma'lûl, e=illet ve me=illet ve ma'lûl olursa)
aded-i malûl=aded-i illet; mi—mi—mi—mi—mi—m
6 5

Halbuki ma'lûlün adedi illetten ziyade olamaz. Çünkü illet ile ma'lûl mütezâyiftir. Yani birini tasavvur diğerini tasavvura muhtaç olur. Ve mütezâyiflerin bi'z-zarûre adedi de müsâvî olmaları lâzım gelir. Eğer mümkinât mütenâhî olur ise mebde-i silsile yalnız illet olacağı cihette aded-i ma'lûl aded-i illete müsâvî olur, mahzûr da kalkar.⁴⁹

aded-i illet= aded-i ma'lûl; i—mi—mi—mi—mi—mi—m
6 6

Burhân-ı tezâyüfe de itiraz olunmuştur. Yani, tesâvî ve tefâvüt mütenâhî havâssındandır. Gayr-i mütenâhînin tesâvî ve tefâvütü nazarı itibara alınmaz. Bu halde bu ona müsâvîdir veya ondan çoktur veya azdır gibi kaziyeye-i munfasılları müselleme değildir. Bu itiraza, burhân-ı tatbîk ile burhân-ı arşîde de vârid olur. Hülâsa-i kelâm teselsülü iptal için îrâd edilen burhân-ı tatbîk, burhân-ı arşî ve burhân-ı tezâyüf kâfi değildir.

Burhân-ı süllemî; kütüb-i kelâmiyye ve felsefiyyede ancak tenâhî-i eb'âd-ı ispat için îrâd olunur. Yani yalnız mekâdirde teselsülü iptal için zikrolunur. Bu da ale'l-ittlâk teselsülü iptal için ityân olunmaz.

Tenâhî-i eb'âdı ispat için ber-vech-i âtî deliller vardır.

Delil-i evvel; burhân-ı müsâmetedir.⁵⁰ Şöyle ki, eğer eb'âd nâmütenâhî olsa mebde-i muayyeneden bir hatt-ı nâmütenâhî ile diğer bir hatt-ı mütenâhî farz olu-

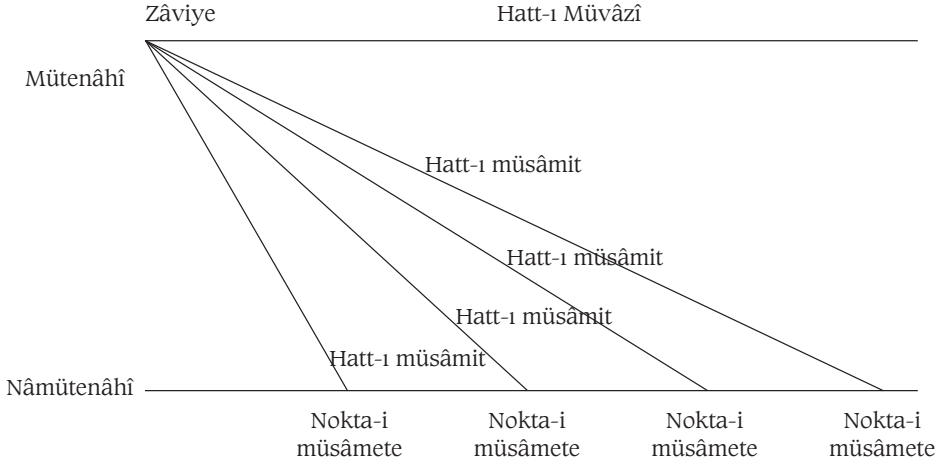
49 Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II, 124; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, IV, 177.

50 Burada burhân-ı müsâmete ile anlatılmak istenen kısaca şudur: Birbirine paralel olarak

nur. Evvela yekdiğerine müvâzî olarak resmolunur. Sonra hatt-ı mütenâhî mebde-i muayyenede sâbit kalmak şartıyla hatt-ı nâmütenâhî cihetine ona müsâmit ve mülâkî olacağı kadar meylettiriliyor. Her halde birinci nokta mülâkâta lazım olur. Çünkü, müsâmete müvâzât halinde yoktu, sonradan hâdis oldu. Her hâdis için bir evvel bir bidâyet bir mebde' lazımdır. Bu halde bu müsâmete için de birinci nokta lazımdır. Halbuki birinci nokta mümkün değildir. Çünkü bu müsâmet ile hatt-ı mütenâhînin taraf-ı sâbitinde hattın müstakîminden mürekkep bir zâviye hâsıl oluyor. Bu zâviyede hattın biri şu mütenâhî hattır ki, müvâzî olarak farz edilmiştir. Yine diğeri şu mütenâhî hattır ki, müsâmit olarak farz olunmuştur. Ve bu zâviye lâ ilâ nihâye inkisâmı kabul eder. Ve hatt-ı nâmütenâhînin herhangi bir noktasını alsak herhâlde daha ilerisinde bir müsâmete bulunur ve zâviye aşğar bulduğukça müsâmete de nokta-i fevkâniye ile olur. Birinci nokta-i müsâmete de bulunamaz. El-hâsıl eb'âd, nâmütenâhî olsa farz olunan şu iki hatta ya asla müsâmete ve mülâkât vukû gelmez, bu ise mümkün değildir. Veya ilk nokta-i müsâmete bulunur bu da mümkün olamaz. Öyleyse bu'd da mütenâhî olur.

Şekil:

Sûret-i burhân-ı müsâmete:

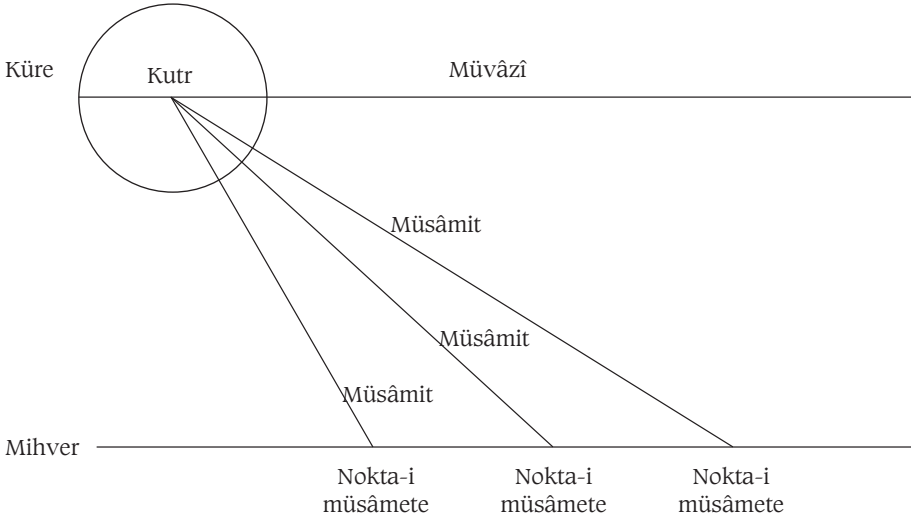


uzanan biri sonlu diğeri ise sonsuz iki doğru parçası düşünelim. Sonlu olan doğru parçasından sonsuza doğru onu kesecek biçimde bir doğru parçası çizildiği takdirde, bu doğru nun ulaştığı yerde sonsuz çizgi üzerinde bir kesişim (müsâmete) noktası ve sonlu çizgi ile sonsuz çizgi arasında bir açı (zâviye) oluşur. Doğruların paralel olduğu durumda olmayan bu kesişmenin sonradan olduğu açıktır. Sonradan olan için ise bir başlangıç noktası bulunmalıdır. Bu ise bir hudûs alametidir. Böylece boyutların sonsuz olamayacağı ortaya çıkar.

Eğer denirse ki müsâmetenin hudûsu, bi-hasebi'z-zaman, bir evvel bir bidayet ister, yoksa bi-hasebi'l-mesâfe bir bidayet yani birinci nokta-i müsâmete istemez. Cevaben denir ki; zaman, mesafe üzerine muntabık olan, hareket üzerine de muntabıktır. Eğer mesafe için bir bidayet olmasa onun üzerine muntabık olan hareket ve hareket üzerine muntabık olan zaman için bir bidayet bulunmaz idi.⁵¹ (14/Şubat/1322. Mercan İdadisi Muallimlerinden İsmail Hakkı.)

Metâlib-i Âliye'de (Fahredden er-Râzî'nin kitabı) burhân-ı müsâmeteye şöyle bir itiraz vardır. Bu delil maktûbdur, yani tenâhî-i eb'âdı ispat etmez, bilakis adem-i tenâhîyi ispat eder. Şöyle ki, bir küre farz edelim ki; onun kutru hutûtu müstakîme-i mefrûzanın en büyüğü olan mihver-i âli evvela müvâzî sonra müsâmit olsun. Bu surette ber-vech-i sâbık iki hatt-ı müstakîmden mürekkep bir zâviye hâsıl olur. O zâviye, ilâ gayr-i nihâye inkisâmı kabul eder. Ve zâviyeyi tazyîf eden hat mihverin fevkindeki nokta da müsâmit olur. Mihverin fevkinde birtakım eb'âd bulunur ki orada lâ ilâ nihâye noktalar farz olunsun.⁵²

Şekil:



Bu itiraza verilen cevap; “Bu dava vehimdir”, gibi gayet zayıf bir cevaptır.

Sâniyen, burhân-ı müsâmetenin mebnâsı, cevher-i ferdin nefyi üzerinedir ki, zâviye ilâ gayr-i nihâye taksîm olunur. Halbuki cevher-i ferdi, mütekellimîn ve felâsife-i cedîde ispat ediyorlar. Artık zâviye lâ ilâ nihâye inkisâm edemez. Birinci

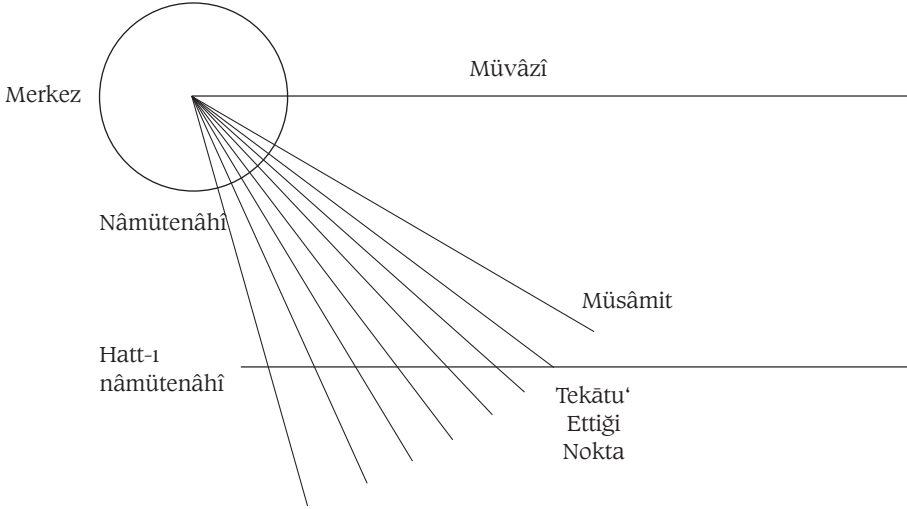
51 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, III, 95.

52 Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, VI, 185. Bu delil için ayrıca bk. Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I, 304. Aynı itiraz için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, III, 93-95.

nokta-i müsâmetede bulunur. Burhân-ı müsâmete de burhân-ı tatbîk, arşî ve tezâyüf gibi tam değildir. Burhân-ı müsâmetede tasarruf icrâ ederek ayrıca ihtirâ olunan burhân-ı tehallusî ve burhân-ı muvâzât da tam ve kâfi değildir.⁵³

Burhân-ı tehallusî⁵⁴; eğer eb'âd nâmütenâhî olsa, merkezinden bir hatt-ı gayr-i mütenâhî ihrâc olunmak ve diğer bir hatt-ı nâmütenâhî ile tekâtu' etmek üzere bir küre farz olunur. Sonra küre hareket ettirilir. Merkezinden hurûceden hatt-ı gayr-i mütenâhî müsâmete ile tekâtu' ettikten sonra müvâzî olur. Bu halde, şu iki hattın birinin diğerinden tehallusu "kurtulması" ancak bir noktada olabilir ki, o nokta her ikisinin nihâyeti olur. Bu ise hilâf-ı mefrûzdur. Çünkü her ikisi de nâmütenâhî farz olunmalı idi.

Şekil:



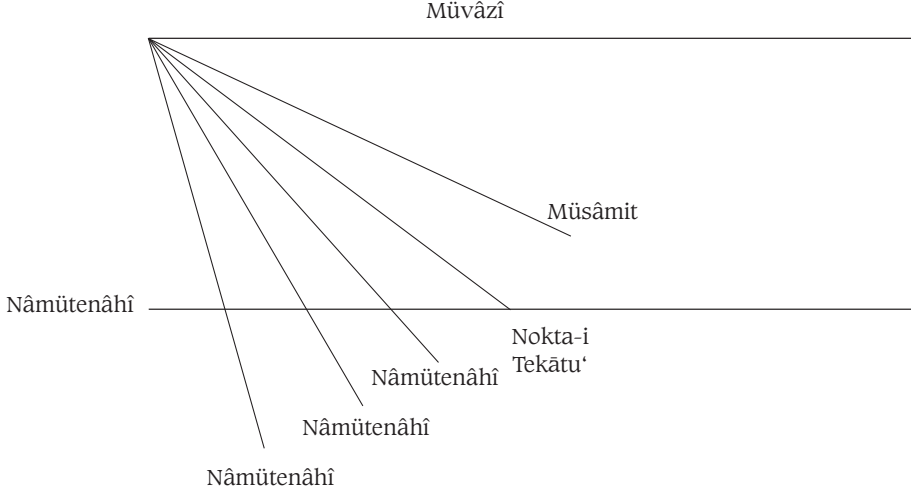
Yahut, yekdiğerini katetmek üzere iki hatt-ı nâmütenâhî farz olunur. Sonra biri müvâzî oluncaya kadar hareket ettirilir. Bunların yekdiğerlerinden tehallusları ancak bir noktada olur ki, o da nihâyetlerinden ibarettir.⁵⁵

53 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, III, 100.

54 Tehallus, kurtulmak demektir. Bu delil ise kısaca şöyle izah edilir: Merkezinden sonsuz doğru parçası çıkan ve bir başka sonsuz doğru parçasına doğru uzatılan bir küre düşünün. Küre hareket ettikçe bu doğru bir süre sonra giderek eski konumunu değiştirir ve bir noktada kestiği doğruya tamamen kurtularak ona paralel hâle gelir. Bu ise ancak hem kürenin hem de küreden çıkan doğru ile onun kestiği doğrunun sonlu olduğu düşünüldüğünde söz konusu olabilir.

55 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, III, 101.

Şekil:



Burhân-ı tehallûsa da hatt-ı nâmütenâhînin hareketi mümkün değildir diye itiraz olunmuştur. Hatta bu itiraz hakîm-i şehîr Ebü'l-Berekât tarafından burhân-ı müsâmeteye îrâd olunmuş idi.⁵⁶

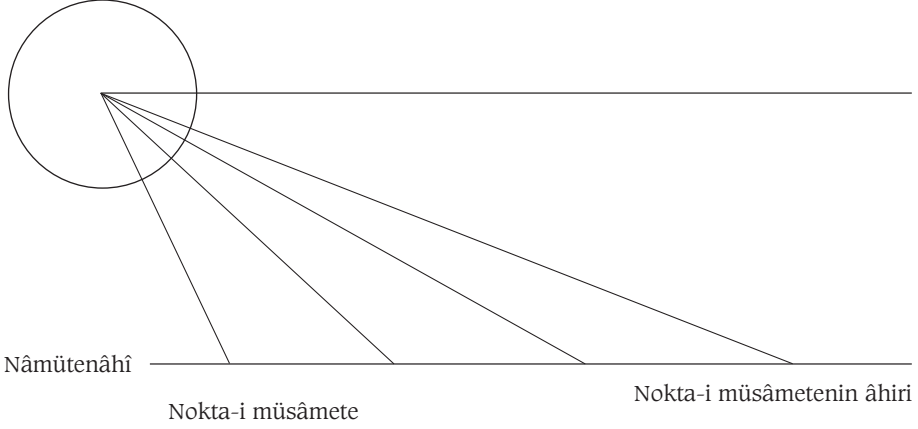
Burhân-ı müvâzât⁵⁷; eb'âd nâmütenâhî olsa bir kürenin kutrunu hatt-ı nâmütenâhîye müsâmit olarak farz ederiz. Sonra küreyi hareket ettirerek hatt-ı nâmütenâhîye müvâzî kılarız. Müsâmete evvel var idi, sonra zâil olduğundan hatt-ı nâmütenâhîde bulunmak üzere bir nokta bulunması lazım geliyor. Bu ise, mümkün değildir. Çünkü her noktayı alarak onun ilerisinde yine bir noktayı müsâmete de bulunacaktır. Nitekim burhân-ı müsâmete de mürûr etmiştir. Nokta-i müsâmetenin âhirini bulmak için mutlaka bu'dun mütenâhî olması lazım gelir.⁵⁸

56 Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, VI, 184.

57 Müvâzî, paralel demektir. Burhân-ı müsâmetenin tersi olan bu delil kısaca şöyle ifade edilir: Bir kürenin yarıçapından çıkan bir doğruyun sonsuza giden bir başka doğruyla kesiştiğini farz edelim. Küreyi hareket ettirdiğimizde bir süre sonra kürenin yarıçapından çıkan doğru, sonsuza giden diğer doğruya paralel hâle gelir. Bu durumda her iki doğru paralel hâle gelmeden önceki son bir noktanın olması gerekir. Bu nokta boyutların sonlu olamayacağını gösterir.

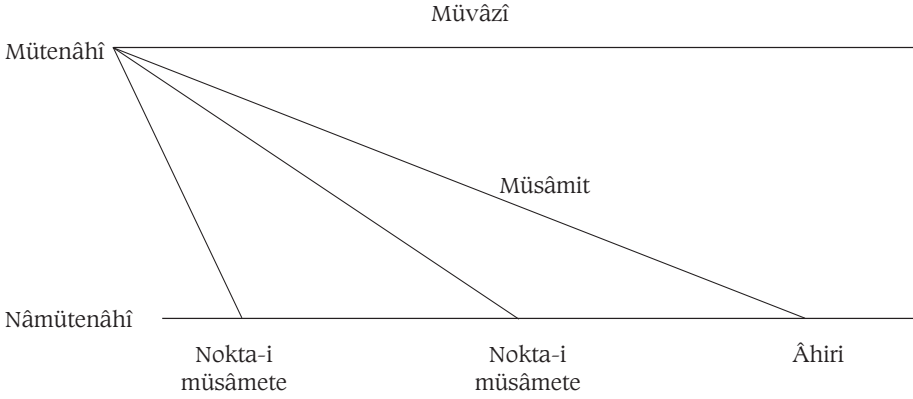
58 Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, VI, 185; Tefâtzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, III, 101-102.

Şekil:



Yahut küre farz etmeyerek, biri mütenâhî diğeri nâmütenâhî olmak üzere iki hat farz olunur. Hatt-ı mütenâhî olan nâmütenâhîye evvelâ önce müsâmiti sonra müvâzî olur.

Şekil:



Burhân-ı müvâzât, burhân-ı müsâmetenin aksidir. Burhân-ı müsâmete, burhân-ı tehallusî, burhân-ı müvâzât hepsi bir asla râcîdir. Burhân-ı müsâmeteye vârid olan itiraz, burhân-ı müvâzâta da vârid olur. Delil-i sâni yahut râbi' burhân-ı süllemîdir.

Burhân-ı süllemî,⁵⁹ şekl-i müsellesin iki sâkı gibi -keyfe mâ ittefeka- yani beyinlerinde mikdâr-ı infirâcını mikdâr-ı imtidâdlarına müsâvât ve adem-i

59 Süllem; merdiven, basamak demektir. İkiz kenar üçgen üzerinde kurgulanan burhân-ı süllemî kısaca şöyle ifade edilir. Bir noktadan çıkan ve sonsuza doğru uzanan iki doğru düşünün. Bu doğrular uzadıkça bu ikisinin arasındaki mesafede belirli nispette artacaktır.

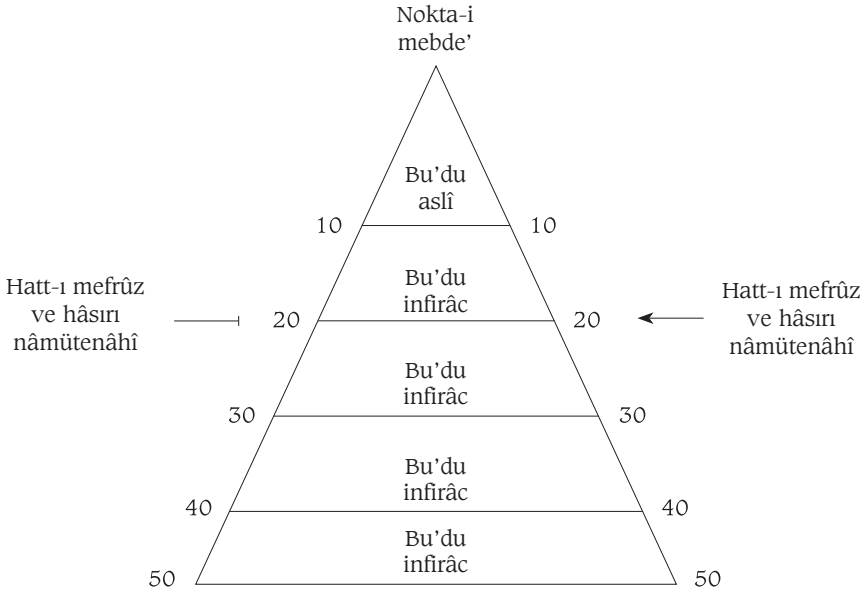
müsâvâtı nazar-ı i'tibâra alınmayarak bir noktadan hurûc ve imtidâdı farz olunur. Beynlerinde hâsıl olacağı infirâcın her iki hal'a bir nisbeti mahsûsa-i mahtûtası vardır. Bu nisbet ne kadar terakkî ederse etsin her halde bulunduğu derecât-ı mahfûzada kalır. Mesela; hal'ayn 10 metre ve beynlerindeki infirâc 1 metre olur ve hal'ayn 20 metre ve imtidâd ettiklerinde beynlerindeki infirâc 2 metre ve 20 metre imtidâd ettiklerinde beynlerindeki infirâc 2 metre terakkî eder. İşte bu nisbet daima mahfuzdur. Yani imtidâd-ı evvelin imtidâd-ı sâniye nisbeti infirâc-ı evvelin infirâc-ı sâniye nisbeti gibidir.

10 : 20 :: 1 : 2 keza

10 : 20 :: 1 : 2

Binâenaleyh, hal'ayn ilâ gayr-i nihâye mümte'd olurlar ise, derecât-ı imtidâdiye derecât-ı infirâciye ile mütênâsip olduğundan hâsireyn beyninde mahsûrun nâmütênâhî olması lâzım gelir. Bu ise muhâldir. Nitekim ilm-i hendesede müsellelerin müşâbeheti bahsinde mebnîdir.⁶⁰

Sûret-i burhân-ı süllemî:



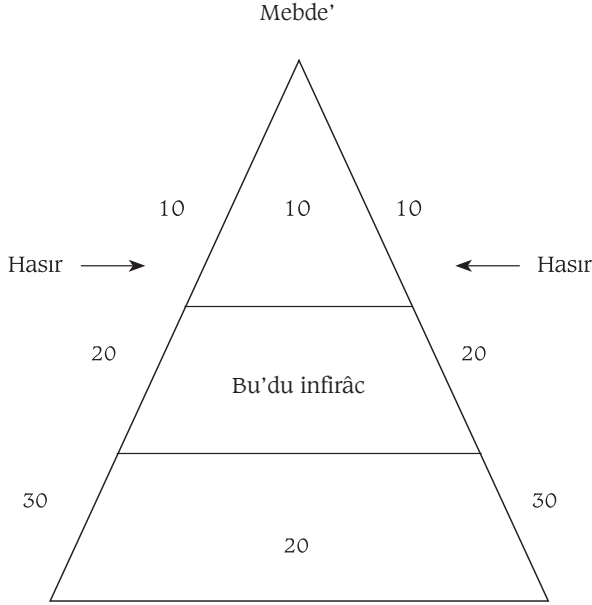
Mesela bu doğrular 10 metre uzunluğunda iken aralarındaki mesafe (infirâc) 1 ise, uzunluk 20'ye çıktığında bu mesafe 2 olacak ve aradaki bu nispet daima korunacaktır. Şayet bu iki kenarın sonsuza kadar uzadığı düşünülürse aradaki nispet de sonsuza kadar artacağından bu durum, iki sınırlayan (hâsır) arasında bulunan sınırlı (mahsûr) parçanın sonsuz olması gibi bir durumu doğurur. Bu ise muhaldir.

⁶⁰ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, VI, 170-71. Bu delil için ayrıca bk. Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşriküye*, I, 304-305; Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsid*, III, 96-97.

Burhân-ı süllemîde de tasarruf icrâ olunarak iki burhân daha icrâ olunmuştur. Biri mülâhhas burhân-ı süllemî diğeri burhân-ı türsîdir.

Mülâhhas süllemî⁶¹, müselles mütesâviyü'l-ihlâ şeklinde farz olunur. Yani mikdâr-ı infirâc, mikdâr-ı imtidâda müsâvî olur. Burada hal'ayn ilâ gayr-i nihâye imtidâd etse, derecât-ı imtidâdiyye derecât-ı infirâciyyeye müsâvî olduğundan hâsireyn beyninde mahsûrun nâmütenâhî olması lâzım gelir. Bu ise muhâldir.⁶²

Şekli mülâhhas süllemî:



Mülâhhası süllemî cemî cihetten eb'âdın adem-i tenâhîsinin bâtul olduğunu irâe eder ise de eb'âdın yalnız bir cihetten adem-i tenâhîsi muhal olduğuna delâlet etmez. Çünkü yalnız bir bu'du nâmütenâhî bulunmuş olsa, meselâ yalnız cihet-i tûlda nâmütenâhî bir üstüvâne farz olursa, bu'du infirâciyi teşkil eden diğerk hatt-ı münferic bulunmayacağından, mikdâr-ı sâkeyn müsâvî olur surette bu'du infirâcının farz olunması mümkün olamaz. Burada da mülâhhas süllemî cereyân edemez ve o üstüvânenin butlânını irâe edemez.

61 Bir önceki delilden türetilen bu delil ondan farklı olarak eşkenar üçgen üzerinde kurgulanmıştır. Eğer bu üçgenin kenarlarının sonsuza kadar uzadığı düşünülürse tüm kenarlar birbirine eşit olduğundan yine diğerk burhanda olduğu gibi iki sınırlayan kenar (hâsireyn) arasında kalan sınırlı kenarın sonsuz olması gerekecektir. Bu ise muhaldir.

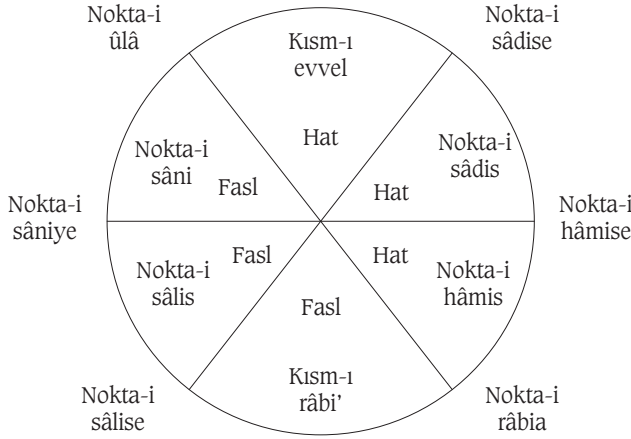
62 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, III, 98.

Burhân-ı türsî,⁶³ “sâhibü'l-ışrâkın ihtirâdır”.⁶⁴ Daire heyeti üzerine olan bir cismi yani kalkanı, aksâm-ı sitte-i mütesâviye taksim ederiz. Muhît-i dairede bulunacak nukât-ı mütekâbilesini türsin merkezi üzerinde yekdiğerini kat' ile mürür eden hutût-ı selâse ile fasl olunur. Sath-ı türsîde aksâm-ı sitte-i mütesâviyeye münkasim ve aksâm-ı sitteden her biri iki hal'in ihâtasında münhasır olur. Sonra ihlâ-i mezkûrenin kâffesi ilâ gayr-i nihâye imtidâd ederlerse bütün âlemin vüs'ati aksâm-ı mezkûreyi münkasim olur. Daha sonra aksâm-ı mezkûrenin her bir kısmına nazaran denir ki: Şu kısım nâmütenâhî olamaz eğer nâmütenâhî olsa hal'ayn, hâsireyn arasında mahsûr olması lâzım gelir. Nâmütenâhînin mahsûr olması mümkün değildir.⁶⁵

Artık şu kısmın nâmütenâhî olmadığı sâbit olur.

Şu kısmın mütênâhî olmasıyla aksâm-ı sâirenin de mütênâhî olması lâzım gelir. Çünkü aksâm-ı sâire, merâtib-i mütênâhîye ile kısmı mütênâhîden mütezâyiddir. Bir şey-i mütênâhî üzerine merâtib-i mütênâhî ile mütezâyid olan şeyin de mütênâhî olacağı âşikârdır.

Şekl-i burhân-ı türsî:



63 Türs, kalkan demektir. Burhân-ı türsî, daireye benzeyen kalkan şekli üzerinde kurgulandığı için bu adı almıştır. Buna göre dairenin merkezinden geçerek onu altı eşit parçaya bölen üç çizgi düşünülür. Bu parçalardan her biri bu çizgiler ile dairenin kavisli kenarı tarafından sınırlanmıştır. Eğer biz bu parçaların her birinin sonsuz olduğunu düşünürsek bunu âlem hakkında da düşünebiliriz. Bu parçaların sonsuz olamayacağı ise açıktır; çünkü sınırlı yapıdadırlar. Sınırlı yapıda olan, sonsuz olamaz. Burhân-ı türsî, mülâhhas burhân-ı süllemînin tamamlayıcısıdır. Bu delilin de en zayıf tarafı boyutların tek bir cihetten (mesela uzunluk) sonluluğunu ispatlamayamamasıdır.

64 Burada sâhibü'l-ışrâk olarak nitelenen kişi, İslâm felsefesinde İshrâkîlik ekolünün kurucusu olan Şehâbeddin es-Sühreverdi'dir.

65 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, III, 99-100.

Burhân-ı türsî mülâhhas burhân-ı süllemînin tetimmesidir. Çünkü aksâm-ı sitteden her bir kısım, müselles mütesâviyü'l-ihlâ'dır. Bu da mülâhhas burhân-ı süllemî gibi cemi cihetten eb'âdın adem-i tenâhîsinin bâtil olduğunu irâe ederse de eb'âdın yalnız bir cihetten adem-i tenâhîsi muhal olduğunu gösteremez. Nitekim mülâhhas süllemî bahsinde mürûr etmiştir.

Hakîm-i şehîr Ali İbn Sînâ burhân-ı süllemîye itiraz etmiştir. Şöyle ki; burhân-ı süllemîde bu'd ilâ nihâye ziyadeleniyor. Yani bir bu'da müntehâ olmuyor ki onun fevkinde ondan daha ziyade bir bu'd bulunmasın. Bu ise niçin muhal olsun. Muhal olan ancak ilâ gayr-i nihâye tûlu imtidâd eden iki hattın arasında bir bu'dun bulunmasıdır. Bu ise burhân-ı süllemîyi lâzım gelmiyor.⁶⁶ Burhân-ı süllemî bu'dun cihetlerden nâmütenâhî olmasına, burhân-ı türsî ve mülâhhas süllemî de bu'dun cemi' cihâttan nâmütenâhî olmasına bina kılınmıştır. Süllemî tarîki cemi cihâtta eb'âd nâmütenâhî diyen kimseleri ilzâm etmek tarîkidir.⁶⁷

Burhân-ı süllemî ve mülâhhas burhân-ı süllemî ve burhân-ı türsînin hepsi de aslı vâhîde râcîdir. Bu tafsilâttan anlaşılıyor ki burhân-ı süllemî ve ondan ihtirâ' olunan diğer iki burhân da tam ve kâfi değildir.

Delil-i sâlis (yahut delil-i sâbi') burhân-ı tatbîktir. Bu burhân yukarıda geçmiştir.⁶⁸ Adem-i tenâhî delillerine gelelim.⁶⁹

Delil-i evvel; mâverâ-i âlem mütehayyizdir. Çünkü sağ tarafı başka sol tarafı yine başkadır. Sağ ve sol tarafı başka bulunan şey mütehayyiz olur, adem-i mahz olamaz. Buna karşı "tehayyüz vehmdir", "nefsü'l-emirde tehayyüz yoktur" cevabı veriliyor.

Delil-i sâni; mâverâ-i âlem mikdâr ile ölçülebilir. Mikdâr ile ölçülebilen şey adem-i mahz olamaz, mevcûd olur, kem olur. Buna da tekaddür "mikdâr ile ölçülme vehmdir" cevabı verilmiştir.

Delil-i sâlis; mâhiyet-i külliye, efrâd-ı nâmütenâhî iktizâ eder. Mâverâ-i âlem adem-i mahz olmayınca ya halâ veya cisim olur. Halâ, "bu'd", "cisim", "zû bu'd"dur. Halâ müstahîl olunca maverâ-i âlemde cisim bulunması lâzım gelir. Bu delil de mahiyet-i külliye vücûdu cüz'iyâta teaddüd ve adem-i tenâhî iktizâ etmez diye cerh olunmuştur.⁷⁰

Mercan İdâdîsi Muallimlerinden İsmail Hakkı

14/Şubat/1322

66 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, III, 97.

67 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, III, 100.

68 Burhân-ı tatbîke tekrar yer vermesinin nedeni bazı âlimler tarafından bu delilin hem mutlak teselsülün hem de boyutların sonsuzluğunun reddinde kullanılmasındandır.

69 Burada İzmirli boyutların sonsuz olduğunu iddia edenlerin delillerine yer veriyor. Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, III, 102-103.

70 Bu delillere verilen cevaplar için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, III, 102-103.

Sonuç

İzmirli'nin teselsül risâlesi, muhteva açısından müteahhirin kelâmcılarının teselsülün iptali konusunda ortaya koydukları delillerin nakledilmesinden ibarettir. İzmirli'nin bu hususta daha çok Fahreddin er-Râzî ve Teftâzânî'yi takip ettiği anlaşılmaktadır. Bu veciz eserde İzmirli, kelâmda mutlak anlamda teselsülü iptal için vazedilen delilleri; burhân-ı tatbik, burhân-ı müzâyefe ve burhân-ı arşî olarak belirtmekte, boyutların sonluluğu (tenâhî-i eb'âdı) konusunda ortaya atılanları ise burhân-ı müsâmete, burhân-ı müvâzât, burhân-ı tehallüsî, burhân-ı süllemî, burhân-ı mülahhas süllemî ve burhân-ı türsî olarak sıralamaktadır. İzmirli'ye göre varlıkların hudûsunu ispatlayarak isbât-ı vâcibe ulaşmayı amaçlayan bu akıl yürütmelerin tümünün, maksadı hâsil etmekten uzak olduğu söylenmiştir. Aslında tek bir asla ircâ edilebilen istidlâllerden ibaret olan bu deliller, zayıf önermeler ihtiva etmesi nedeniyle muteber değildir. Risâlenin en ilginç yönünü, İzmirli'nin her bir delili geometrik şekillerle izah etmesi, daha doğrusu metinde geçen bilgileri şematize ederek anlatması oluşturmaktadır. Böylece sonsuzluk gibi soyut bir konunun anlaşılmasını sağlamayı amaçlayan İzmirli, dinî maksatlara ulaşmak için pozitif verilerden yararlanılabileceğini de göstermektedir. Bu yönüyle risâleyi din-bilim ilişkisi bağlamında da incelemek mümkündür. İzmirli'nin teselsül konusunu müstakil bir risâle hacminde incelemesi dönemin şartları içinde konuya verdiği önemi de göstermektedir. İzmirli'nin teselsül risâlesi kelâmda teselsülü iptal delillerini özetlemesi ve bununla ilgili tartışmaların teorik çerçevesini vermesi bakımından da önemlidir.

KİTÂBİYAT

Oryantalistler ve Düşmanları

Robert Irwin

Çev. Bahar Tırnakçı

İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008, 348 sayfa.

Edward Said 1978'de *Orientalism*'i yayımladığında, herhâlde geçtiğimiz otuz yıl boyunca dünyanın genel okuryazar kamuoyunda en geniş hareketliliği uyan-dırmış eserlerden biri de ortaya çıkmış oldu. Kitap önemli, ilgi çekici ve yarattığı tartışma ortamı bakımından da son derece doğurgandı. Çünkü Foucault'nun bilgi ve iktidar bağlantısı üzerine ilk anda o kadar şaşırtıcı görünen düşüncelerinin mükemmel bir alan uygulamasını sunuyordu. Üstelik bunu, yani günümüzde bütün diğer medeniyetleri araştırma görevini üstlenmekte olan Batı medeniyeti ve "academia"sının -ki hep söylendiği gibi hayvanların dünyasında yiyen ve yenilenler ve insanların dünyasında da tanımlayan ve tanımlananlar vardır- inceleme süreçlerinde masum ve tarafsız olmadığını dile getirme işini, Batı'nın doğrudan komşusu ve belki birçok açıdan düşman kardeşi sayılabilecek İslâm medeniyeti ve toplumlarıyla olan ilişkisi örneği üzerinden gerçekleştiriyordu. XIX. yüzyılda dünya artık kesin bir biçimde üç disiplin arasında pay edilmişti: Batılı toplumları sosyoloji, yazısız halkları antropoloji, Çin'i, Hindistan'ı ve İslâm'ıysa oryantalizm ve türevleri inceleyecekti. Ne var ki bu inceleme sömürgeciliğin pratik amaçlarına hizmet edecek şekilde örgütleniyordu. Daha da ötesi, aslında söz konusu olan şey bir inceleme değildi. Batı'nın zıddı olan ve bu zıtlık üzerinden tanımlanarak Batı'nın kendi kimliğinin inşa etmesinin bir aracı hâline getirilen hayalî bir

Doğu kavramının sürekli yeniden üretilmesi söz konusuydu. Batı sürekli gelişirken Doğu'da ilerleme kavramı, hatta değişkenlik ve tarih bile yoktu. X. yüzyıl Hindistan'ında, XV. yüzyıl Çin'inde ya da XIX. yüzyıl Mısır'ında neredeyse hep aynı kalan bir Doğu zihniyeti her yana ve her çağa hâkimdi. Oryantalizm işte böyle bir yanılşamayı güçlendirerek sürdürmek adına vardı. Dolayısıyla istihbarat raportörlüğünün ötesine geçtiğinde bile, Batı iktidarının bir silahından ibaretti.

E. Said'in çözümlemesinin yankı uyandırmaması imkânsızdı. Çünkü müslümanlar bu kadar mustarip oldukları sayısız görüşü kolayca/kolaycılıkla mahkûm edebilecekleri entelektüel bir zemine kavuştukları gibi, aslında ne İslâm ne de bir allâmeler silsilesi olarak oryantalizme dair olgusal anlamda bir şeyler bilen çeşitli postmodern düşünürler üzerinde genişçe konuşabilecekleri çok cazip bir tema edinmiş oluyordular.

Robert Irwin'in yayımlanışının neredeyse hemen ardından *Oryantalistler ve Düşmanları* adıyla Türkçe'ye çevrilen *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies* (Londra 2006) kitabı hem Said'in eseri etrafında gelişmiş tartışmaların genel bir değerlendirmesini içermekte hem de oryantalizmin renkli tarihinin, maceraperest kitap kurtlarıyla ve egzantrik dehalarla dolup taşan ve iki ayrı medeniyet arasında aynı anda bir açıdan gerilimli diğer açıdan verimli olmuş ilişkileri yansıtan bir tarihin okur açısından keyifsiz ya da anlamsız görülemeyecek bir özetini sunmaktadır.

Yazarın *Orientalism* okumasından çıkardığı nihaî sonuç, "Said'in oryantalizm hakkındaki savının ciddiye alınabilmiş olması bir skandaldır" (s. 310) şeklindedir. Said'in yazar tarafından yeri geldikçe örneklendirilen maddî hataları ve retorik hileleri (s. 128, 130, 140, 141, 174, 283-310) haricinde, oryantalizmin "edebiyatçı Flaubert'i ve Arap dili ve İslâm uzmanı Hamilton Gibb'i" kuşatarak iş birlikçisi ya da kurbanı kılan yekpare bir söylem olduğu iddiası açıkça yanlıştır (s. 13). Ve müslümanların İslâm'ın ancak müslümanlar tarafından layıkıyla incelenebileceği yönündeki saldırılarını kışkırtmaktadır (s. 256). Oryantalizm ve emperyalizm arasında bir ilişki ya da geçişlilik söz konusuysa bile, bu hiç de Said'in tasarladığı kadar doğrudan ve mutlak bir olgu değildir: "On sekizinci yüzyıl başlarında emperyalizm ve oryantalizm dünyaları arasında henüz bir köprü kurulmamıştı" (s. 117). Daha sonraları da pek çok oryantalist açıkça sömürgecilik karşıtı tavırlar benimsemiş olduğuna göre, İslâm dini, kültürü ve tarihi konusunda çalışan ve aslında birçoğu İslâm'a ve müslüman toplumlara büyük bir sempati besleyen bütün Batılı araştırmacıları bir tahakküm aygıtının dişlileri olarak tasarlamak tamamen abes olacaktır. Robert Irwin, kitabının sonunda bu gerçeği şöyle ifade eder: "Evrenin doğası ve insanın Tanrı'yla ilişkisi hakkında temel gerçekleri

içeren bir dinin Batı'nın en gelişmiş metin eleştirisi yöntemlerinden çekinmesini gerektirecek bir şey yoktur" (s. 330).

Öncelikle yazarın kronolojik bir oryantalist bilginler listesinden ibaret oryantalizm tarihi özetinin hiç de zevksiz ya da yararsız bir okuma olmadığını belirtmek gerekir. Üstelik bu özet, "*Keşfü'z-zunûn*, oryantalistlerin İslâm kültürü imgesini kesin olarak biçimlendirdi" (s. 119) gibi Türk okuru açısından vurgulanması belki de çok anlamlı sayılacak tespitler de içermektedir. Said ve eserinin etkisine dair daha kuramsal nitelikteki değerlendirmelerse büyük ölçüde berrak ve gerçekçidir. En azından oryantalist kelimesinin müslümanlar arasında Said'den beri artık belirli bir anlama ya da anlamlar dizisine işaret eden bir kavram olmadığı, ama neredeyse "görüşleri hoşça gitmeyen Batılı araştırmacı" yerine kullanılmaya başlandığı doğrudur. Spivak ve benzeri yazarlarca şekillendirilen postkolonyalist külliyatın genellikle hiçbir içeriğe sahip olmayan mugalatalarla dolup taşıdığı da doğrudur. Kısacası, Robert Irwin'in gerçekten de şikâyet edeceği bir şeyler vardır ve şikâyet etmekte sonuna kadar haklıdır. Dolayısıyla bu durum kitabı dikkate değer ve okunmaya layık bir eser hâline getirmektedir.

Ama tam da yazarın şikâyetlerini ifade edişine bakıldığında, Said'in bütün bu çok haklı ya da daha az haklı eleştirilerce tashih edildikten sonra bile geçerliliğini sürdürecektir kadar sağlam bir noktaya işaret etmiş olduğunun yeni kanıtlarıyla karşılaşılabilecektir: Yazarın müslümanların matbaaya dinî nedenlerle karşı çıkmış olduğunu söyleyebilmiş olmasını (s. 80) Busbecq'in hatıralarından alınarak sürekli tekrar edilmiş bir yanlışın basit ve tatsız bir uzantısından ibaret sayacak olsak bile, Gazzâlî'nin *Makâsıd* ve *Tehâfüt*'ünü birbirine karıştırmasını (s. 35), hatta Gazzâlî'nin İbn Rüşd'den sonra yaşadığını sanmasını (s. 52) üzerine konuştığı konulara -ki herhâlde İslâm düşünce tarihine yüzeysel de olsa bir aşinalığı gerektirir- karşı özensiz ve lakayt bir tavır takınmaktan başka bir şeyle açıklamak mümkün değildir. Oysa İslâm belki müslümanlar haricindeki insanlarca da araştırılabilir; ama konuyu yeterince ciddiye alma zorunluluğu her hâlükârda ortadan kalkmayacaktır.

Önemi belki de bakış açısına göre değişebilecek bu türden maddî hatalar üzerinde durmama nezaketini gösterdiğimizde dahi, yazarın Nöldeke'yi "Kur'an'ı kronolojik olarak inceleyen ilk kişi" ilan edip Mekkî sûrelerle Medenî sûrelerin ayırt edilmesi şerefini ona bahşetmesine (s.199) bakılacak olursa, İslâm'a dair bir şeyin öğrenilmesini ancak Batılı uzmanlar tarafından zikredilmesi olarak tasarladığı anlaşılacaktır. Nöldeke kendi devri açısından "Batı'nın en gelişmiş metin eleştirisi yöntemleri"ni Kur'an'a uygulamış olabilir; ama Mekkî ve Medenî ayrımını icat eden kişi değildir ve bu ayrımın asıl sahibi olan tefsir âlimlerinin onu her reddedişini dinî bağnazlığa vermek, Nöldeke'nin şu veya bu görüşünün

eleştirilmesi hakkınıysa yalnızca onunla aynı “academia”nın mensuplarına tanımak hem Said’in emperyalizm ve oryantalizm ilişkisi üzerine hem de Spivak’ın madunlar üzerine söylediklerini doğrulamaktan başka hiçbir anlama gelmez. Bir dinin layıkıyla anlaşılması konusunda, o dinin mensubu olanlar ve olmayanlar arasındaki avantaj ve dezavantaj farkları üzerine belki çok şey söylenebilir; ama herhangi bir metin eleştirisi yöntemine ilişkin kavramlar tarihî olgusal olarak tespit edilebilecek bir şeydir ve bu noktadaki bir sürçme kafa yapısına ilişkin yeterince mânidar bir işaret sunmaktadır.

Kısacası, Robert Irwin’in kitabı Said’in eserini biraz gözü kapalı bir heves ve mutlak bir coşkuyla benimseme eğilimlerine karşı önemli bir uyarıda bulunmakta; ama neticede o eserdeki tespitlerin esas itibarıyla hiç de boş olmadığını bir kez daha ortaya koymaktadır. Şu veya bu oryantalistin emperyalizmle hiçbir alakası bulunmadığı, tam tersine -İslâm dini, kültürü ya da tarihinin şu veya bu noktası hakkındaki yorumu müslümanlar tarafından şiddetle reddediliyor olsa bile- sömürgeci politikalara karşı mücadele etmiş olduğu doğru olabilir; ama genel olarak “oryantalizm” kelimesiyle ifade edilen ötekileştirici ve yekpare bir söylemin şurada veya burada sık sık karşımıza çıktığı olgusu da aynı açıklıkta ortadadır.

Braudel *Uygartıkların Grameri*’nde, Hindistan’ın İngiliz işgaline kadar kendisinden yüksek bir medeniyetle hiç karşılaşmamış olduğunu ileri süren Marx’ın ardından bir kez daha Hindistan’daki İslâm etkisinin yüzeyselliğinden söz ettiğinde ya da Batı’nın köle ticaretiyle müslümanlarınkini -bir kölenin statüsüne ve önündeki ihtimallere ilişkin bariz farkları hiç dikkate almadan- karşılaştırdığında belki sadece tarihçiliğinde o kadar eleştiri konusu yapılmış insan-aşırı yaklaşımın yeni örneklerini sunmuş olmaktadır. Ama aynı Braudel Çin’in etrafındaki ülkeleri medenileştirme misyonundan bahsederken “beyaz adamın yükü” mitolojisinin bir uyarlamasından başka bir şey ifade etmiş olmaz. Lévi-Strauss’sa, *Hüzünlü Dönelmeler*’in son bölümlerinde, İslâm’ın nasıl araya girdiği ve Hıristiyanlıkla Budizmin buluşma şansını engellediğini düşünüp üzülür. Said’in eserine dahil olmayan bu ve buna benzer sayısız örnek, Robert Irwin’in oryantalizmin müdafaasına olduğu kadar, eleştirilerine de kıymet vermesini ve Said’in ciddiye alınabilmesinin bir skandal olduğu yönündeki değerlendirmesini bir kez daha gözden geçirmesini gerektirmektedir.

Atilla Ataman

İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği

Ekrem Demirli

İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2005, 343 sayfa.

Modern dönem tasavvuf araştırmalarının en önemli eksikliklerinden biri, tasavvufun bilimsel meşruiyetinin sorgulanmamasıdır. Bu sorgulama tasavvuf ilminin hangi epistemolojik yöntemle (usûl) dayandığının, yöntemin zorunlu neticelerinin bütününe ifade eden metafiziksel doktrinin konu (mevzu), ilke (mebâdî) ve sorunlarının (mesâil) ne olduğunun, başta kelâm ve İslâm felsefesi olmak üzere İslâm düşüncesinin diğer metafizik gelenekleriyle usul ve doktrin açısından irtibatının ve ayrıldığı noktalarının, tasavvuf doktrininin tarihsel düzlemde nasıl bir seyir takip ettiğinin tespit ve tahliliyle yapılabilir. Bu akademik eksiklik yazınsal seviyede hiyerarşik açıdan üç tür faaliyetle ikmal edilebilir: Birincisi, İbnü'l-Arabî merkeze alınarak öncesi ve sonrasıyla nazarî tasavvuf alanındaki metinlerin neşri ve Türk okurlarına yönelik tercüme faaliyeti; ikincisi, herhangi bir sûfînin tasavvufî düşüncesini tarihsel ve teorik planda ele alan monografik çalışmaların yapılması; üçüncüsü, var olan birikime dayanarak tasavvuf ilminin nazarî tarihine giriş ve ardından teorik tasavvufun hicrî VII. asırdan günümüze tarihsel klasifikasyona tâbi tutularak tarihinin yazılması. Bu faaliyet alanlarının ilkinde İbn Sînâ, İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî, Abdülkerîm Cîfî, Abdülganî en-Nablusî, Abdürrezzâk el-Kâşânî, Ebü'l-Alâ el-Afîfî, Annemarie Schimmel'den yaptığı ve başta *Fütûhât-ı Mekkiyye* olmak üzere hâlihazırda devam eden tercümeleleriyle; ikincisinde doktora tezinin yayımlanmış hâli olan *Sadreddin Konevî'de Varlık ve Bilgi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005)¹ ile bu kitabın genel okuyucuya yönelik basitleştirilmiş muhtasar şekli *Nazarî Tasavvufun Kurucusu Sadreddin Konevî: Hayatı, Eserleri, Düşüncesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008)² adlı monografik çalışmalarıyla tasavvuf okurlarının yakından tanıdığı Ekrem Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* üst başlığıyla *İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd* alt başlığıyla yayımladığı bir "Giriş" ve dört bölümden oluşan son kitabında, üçüncü faaliyet türünün ilk kısmını gerçekleştirmeye, yani tasavvuf ilminin nazarî tarihine bir giriş "deneme"sinde bulunmaya çalışır. Bu anlamda kitap nazarî tasavvufa klasik tabirle bir "mukaddime" veya "usul" niteliği taşır. Yazar aslında kitabına bu tür niteliği kazandırmanın ilk denemesini Sadreddin Konevî özelinde

1 Kitabın tanıtım ve değerlendirmesi için bk. Semih Ceyhan, *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı 17, 2007, s. 152-157.

2 Kitabın tanıtım ve değerlendirmesi için bk. Hacı Bayram Başer, *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı 18, 2009, s. 135-138.

doktora tezinde yapmaya çalışmıştı. İddiasına göre Konevî, konusu Tanrı'nın varlığı, ilkeleri, Tanrı-âlem-insan münasebetini sağlayan ilâhî isimler, meseleleri de bu isimlerin varlık mertebelerinde taayyün keyfiyetleri olan ve “ilm-i ilâhî”, “rabbânî ilim”, “hakikatler ilmi”, “mârifetullah” olarak isimlendirilen tasavvuf metafiziğinin ya da nazarî/teorik tasavvufun kurucu düşünürü olarak bu inşasını *Miftâhu'l-gayb* kitabında gerçekleştirmişti. Yazarın doktora tezi tasavvuf metafiziğine bir “mukaddime” olan *Miftâhu'l-gayb* kitabını eksen alarak tasavvufun bir ilim olarak meşruiyeti sorununa odaklanmış, yukarıda işaret ettiğimiz meseleleri tahlil etmeye girişmişti. *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* kitabı ise bu minvalde doktora tezinde işlenen sorunu yeniden ele almakta, ancak gerek kaynak kullanımını açısından gerek sûfî düşünürlerin zaman ve tarih tasavvurunu konu edinen birinci bölümün ilk kısmı (s. 17-52) ile “Metafizik Düşünce ve İnsan” başlıklı son bölümünü doktora tezini bir anlamda tamamlamaktadır.

Kitabın yazımında yazarın “Giriş” kısmında ifade ettiği üzere iki yöntemden biri tercih edilmiştir: Birincisi, nazarî tasavvuf hakkında eseri olan her yazarı müstakil ele alıp hayat hikâyelerini, eserlerini ve düşüncelerini incelemek; ikincisi, yazar isimlerini bir araya getiren düşünceyi esas alarak yazarları düşüncenin etrafında tanıtmak. Müellif bir düşüncenin boyutlarının görülmesini hedeflediğinden, ikinci yöntemi tercih etmiştir (s. 13). Peki bu düşünce ve nazariye nedir? Yazar bunun vahdet-i vücûd (varlığın birliği) öğretisi olduğunu söyler. Yazara göre vahdet-i vücûdun en doğru tanımı, “varlığı mümkün ve zorunlu kısımlarına ayırmadan varlığı bir sayarak, mümkün ve zorunluyu varlığın iki kısmı saymaktan” ibarettir. Bu tanım bir varlık probleminin çözümü olarak vahdet-i vücûdu gerek mefhumaya yönelik eleştirileri anlamayı mümkün kılmayı gerekse de varlık problemini ele alan İslâm düşüncesinin çeşitli ekollerinden ayrıştırmayı sağlar. Vahdet-i vücûd, İslâm filozoflarının metafizik anlayışının dayandığı temel olan zihinde bedihî bir kavram olarak varlığın zorunlu ve mümkün şeklinde taksiminden sarfı nazar ederek “el-vücûd min haysü hüve hüve hakkun” (varlık varlık olması bakımından Hak'tır) önermesiyle mutlak anlamda varlığı Hakk'a ait kılar; kelâmcıların hudûs delilinden hareketle bir yaratıcı fikrine ulaştıkları Tanrı'yı kanıtlama fikirlerini bir ontolojik mesele olarak varlığı anlamada yetersiz bulur. Buna göre vahdet-i vücûd düşüncesini esas itibarıyla farklılaştıran ilke görelilik (izâfet, nisbet) fikriyle varlığın yönlerini birbirine bağlayıp varlığı her açıdan tek kılması, ikincisi tecelli kavramıyla Hakk'ın mutlak ve bir olan varlığının sürekli zuhur etmesidir (s. 312-313). Vahdet-kesret problemi çerçevesinde Hakk'ın varlığı sürekli tecelli ederek çokluğun mümkün varlığı ortaya çıktığı gibi, bu varlık türü Hak ile irtibata geçtiğinde Hakk'ın mutlak varlığında aslı olan yokluğa intikal eder. İlk sûfilerin fenâ anlayışının bir uzantısı olarak varlık sorunu kapsamında nazarî bütünlüğe kavuşan vahdet-i vücûd fikri, yazara göre müttekaddiminden

müteahhirîn döneme kadar farklı zaman ve coğrafyalardaki sûfleri aynı potada toplayan ana düşüncedir. Sûflerin bu ortak paylaşımı aynı keşf ve müşahede yöntemine dayanarak aynı tevhid anlayışına ulaşmalarının bir neticesidir. Sûfiyi kesin bilgiye (hakka'l-yakin) ulaştırın yöntemin güvenilir olması da buradan kaynaklanır. Gazzâlî, İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin üzerinde ısrarla durdukları üzere felsefi istidlâl yönteminin filozoflar arasında farklı görüş ve neticelere yol açması, sûflere göre bilgi ve vizyonda tevhide aykırı bir durum arz ettiğinden sûflerin aynı yöntemi benimseyerek marifet sahibi olmaya çalışmalarını neticesini vermiştir. "Yöntem hakkındaki böyle bir bilincin bir nazariye etrafında ekolleşmenin en güçlü şartlarından biri olduğu açıktır. Tasavvuf söz konusu olduğunda bu durum, İbnü'l-Arabî takipçilerinin belirli bir nazariye etrafında toplanabilmesinde müşahede edilir. İbnü'l-Arabî, tasavvuf tarihinde hiçbir mutasavvıfla karşılaştırılmayacak ölçüde geniş bir etkiye sahip olmuştur. Bunun temel nedeni, uzun yıllar boyunca insanların kendisini izleyebilecekleri bir nazariye ortaya koyabilmiş olmasıdır. Vahdet-i vücûd denilen bu nazariye aynı zamanda sûflerin insanı kesin bilgiye ulaştırın yöntemin doğruluğunun kanıtıdır" (s. 307).

Müellife göre öte yandan aynı zamanda nazarî bir ekol olarak vahdet-i vücûd mektebi İslâm düşünce tarihinin seyrini belirleyen bir yapıdadır. "Bu ekol XIII ilâ XV. yüzyıllar arasında, özellikle Selçuklu-Osmanlı hâkimiyeti altındaki topraklarda etkinliğini sürdürmüş, bir yandan İslâm filozoflarının felsefi birikimlerini, öte yandan kelâm bilginlerinin birikimlerini aynı anda miras alarak bütün bu mirası tasavvufî bir gözle yeniden yorumlayan entelektüel harekettir" (s. 9). Buna göre nazarî tasavvuf ekolünü bir yandan Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozofların diğer yandan Eş'arî, Bâkullânî ve Cüveynî gibi kelâm âlimlerinin düşünceleriyle birlikte ele almak tasavvufun nazarî boyutlarının ortaya konulmasında bir zorunluluktur. Yazar bu bakış açısıyla sadece tasavvuf metafiziğinin değil, tüm İslâm metafiziği geleneğinin doktriner tarihine giriş denemesinde bulunduğunu ve tasavvufun bilimsel meşruiyetinin diğer ilmî geleneklerle karşılaştırılmasının zorunlu olduğunu iddia etse de, bu iddianın sağlaması söz konusu olduğunda felsefe ve kelâm geleneğinin metafiziksel metinlerine referans vermede kitap eksikliklerle mâlûldür. Mesela eserde Bâkullânî'ye atıflar yok denecek kadar azdır. Ancak yazarın İslâm metafiziğinin temel ilkelerini genel bir bakış açısıyla ve tasavvuf metafiziğinin birikimiyle ortaya koyması yazarın bu referans eksikliğinin üzerini örtmektedir.

Yazar, İslâm metafizik tarihine XIII. asır metafizik düşüncesini eksen alarak nazar eder. Bu asrın en önemli iki mütefekkeri İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî iken, en önemli iki metafizik metni *Fusûsü'l-hikem* ile *Miftâhu'l-gayb*'dir. Bu şahıs ve metinlere dayalı düşünce, yazara göre İslâm metafiziğinin olgunlaşma

dönemine işaret etmektedir. Dolayısıyla metafizik düşünce tarihinde XIII. asır bir kemal noktasıdır. Bu tespit İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin bir zaman ve tarih anlayışından hareket etmektedir. Dolayısıyla kitabın “Birinci Bölüm”ünün birinci kısmı sûfilerin zaman ve tarih tasavvurunu hem genel bilim tarihi hem de metafiziksel düşünce tarihi yönlerinden incelemeye almıştır. Yazara göre İbnü'l-Arabî'nin zamanın ve tarihin tekâmülü fikri iki süreci kapsar: Birincisi tarihin Hz. Peygamber'e kadarki sürecidir. “Bu süreçte zaman bir tekâmül fikriyle Hz. Peygamber'e ve onun ümmetine ulaşır. Sonradan gelen peygamber ve ümmeti bir öncekinden milletlerin bilimlerine ve daha fazlasına sahiptir. İkinci aşama ise Hz. Peygamber döneminin kendi içinde geçirdiği aşamalardır. İbnü'l-Arabî bu sürecin kendi içinde tekâmül ettiğini düşünür. Bu süreçte tekâmül eden şey marifetlerdir ve sonraki nesillerde ortaya çıkan bilgiler nicelik olarak ilk nesillerinkinden daha fazladır” (s. 52). Yazara göre özelde tasavvufun kendi içinde bir olgunlaşması söz konusu olduğu gibi, genelde İslâm metafiziği tarihinde de bu tür bir süreç vardır. İbnü'l-Arabî'ye göre metafizik tarihi Hz. Peygamber'den önce ve sonra diye iki kısma ayırılır. Hz. Peygamber'den önceki ümmetlerde felsefi ilimlerin sonuncusu olan metafizik, ümmetlerin istidat eksikliğinden dolayı sadece bireyler tarafından yapılırken, İslâm ümmetinde kitlelere mal olmuştur. Diğer yandan geçmiş ümmetlerde metafizik, fizik ilmine ve doğa bilimlerine bağlı olarak yapılırken, Muhammedî ümmette saf ve hâlis niteliğine kavuşmuştur. Yazara göre geçmiş ümmetlerin doğa hükmüne bağlı bu metafizik anlayışlarındaki eksiklik, müslüman düşünürler ve özellikle İslâm filozofları söz konusu olduğunda da geçerlidir. Grek filozoflarından tercüme yoluyla geçmiş ümmetlerin felsefi birikimlerini ve metafizik anlayışlarını İslâm ümmetine taşıyan Meşşâî filozoflar, doğa bilimlerine bağlı metafizik ilminin takipçileri olmakla eksik bir düşüncenin izleyicileri olmuşlardır. Öte yandan başta İbn Sînâ olmak üzere, Meşşâîlerin Tanrı, âlem ve insan tasavvurları sûfi metafizikçileri de etkisi altına almıştır. Ancak bu etki İbnü'l-Arabî ve Konevî ile kurulan “Yeni İslâm Metafiziği” -ki bunu yazar sıklıkla tasavvuf metafiziği şeklinde karşılar- ya da ilm-i ilâhî söz konusu olduğunda metafiziksel ilke ve meselelerin anlaşılması için dikkate alınması ancak ilm-i ilâhîyi inşa eden bir etki değildir. Buna göre tasavvuf metafiziğinin her şeyden bağımsız da ele alınabilecek kendine özgü bir yapısı vardır. Bu yapı filozofların nazar yönteminden farklı olarak İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ta Konevî'nin *Miftâhu'l-Gayb*'da işaret ettiği üzere “vahiy, selim akıl ve sahih keşf”in birlikte sonuç verdiği ilkeler üzerine kurulmuştur. Yöntemin farklı olması, ulaşılan epistemolojik birikimin de farklı olmasını intaç edecektir. Ancak Konevî'nin ilm-i ilâhînin muhataba aktarılmasında “mâkul delilin” ortaya konulmasına yaptığı vurgu dikkate alındığında, tasavvuf metafiziğinin diğer metafizik ekollerin düşünceleriyle izaha kavuşma imkânı ortaya çıkar. Yazara göre tasavvuf metafiziğinin felsefe ve kelâm geleneğiyle şerh

edilmesi, anlamının önünde bir imkân iken, felsefe ve kelâm birikiminin doğru ve yanlış neticelerinin idrakinde tasavvuf metafiziğine dayanmak bir zorunluluktur. Dolayısıyla tasavvuf metafiziği, düşünce tarihinde bir kemali ve düşünce tarihi dairesinin merkezini temsil etmektedir (s. 17-60).

Yazar “Birinci Bölüm”ün ikinci kısmında ise XIII. asrın ikinci özelliğini izah etmeye çalışır. Bu devir İslâm bilimlerinde bir tedahülün gerçekleştiği dönemdir. Yazara göre bu dönemden önce bilimler tekâmüllerini kendi iç disiplinlerinde tamamlamaya uğraşırken, yeni dönemde “metafiziğin ikmali” çerçevesinde bilimsel ilke ve meseleler tüm disiplinler nazarı itibara alınarak tartışılmaya başlanmıştır. Bu yaklaşımın en önemli temsilcileri İbnü'l-Arabî ve Fahreddin er-Râzî'dir. Öte yandan yazar, tasavvufun diğer ilimlerle ilişkisi sorununu da bu kısımda genel hatlarıyla ortaya koymuştur. İlk dönem tasavvuf anlayışında sadece fıkıh ve kelâm (akaid) disiplinleri dikkate alınırken, yeni dönem tasavvufunda ve özellikle İbnü'l-Arabî ile birlikte, kelâm ve felsefe başta olmak üzere, tüm bilimlerle ve farklı düşünce ekollerinin (mezhepler) verileriyle tasavvuf karşılaştırılmış, böylelikle tasavvuf ilmî-nazarî açıdan bir kimlik bütünlüğüne kavuşmuştur.

Yazar kitabın diğer bölümlerinde metafiziksel temele dayalı yeni dönem tasavvuf ilminin geçirdiği evreler (“İkinci Bölüm”ün ilk kısmı), bilgiye ulaştırılan yöntem (“İkinci Bölüm”ün ikinci kısmı), yöntemin zorunlu sonucundan elde edilen ilkelerin bütününe ifade eden tasavvuf metafiziğinin varlık ve Tanrı anlayışı (“Üçüncü Bölüm”) ile tasavvuf metafiziğinin insan tasavvurunu incelemiştir. Bu bölümlerde metodolojik açıdan konuların işlenişinde göze çarpan en önemli husus tasavvuf metafiziğine dair İbnü'l-Arabî, Konevî, Müeyyidüddin Cendî, Dâvûd-i Kayserî, Molla Fenârî ve Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin metinlerine çapraz atıfların çok başarılı şekilde yapılmış olmasıdır. Ancak eserde incelenen müstakil bir konunun İbnü'l-Arabî takipçileri tarafından ne tür farklılıklarla ortaya konulduğuna dair kanaatler serdedilmektedir. Belki bu tür eksiklik ilk planda Konevî sonrası sûfî metafizikçilerin tüm eserlerinin tercümesi ve tahlilini içeren çalışmalarla kapatılabilecek özelliktedir. Diğer taraftan yazar kitabın tüm bölümlerinde ve kısımlarındaki başlıkların tayininde oldukça özgündür. Başlıklar konunun mahiyetini doğrudan yansıtan ve tasavvuf ilmine dair ilkeler vazeder özelliktedir. Okuyucu sadece kitabın “İçindekiler” kısmına bakarak tasavvuf ilminin işlediği ana konular itibarıyla nasıl bir tekâmüle tâbi tutulduğunu rahatlıkla görebilir. Bu anlamda yazarın katagorizasyon mantığını tebrik etmek gerekir. Fakat konular arasındaki daimî ve incelikli irtibatı kuramamak, klasik tabirle fasıl ve vasıl kaidelerinin tatbikindeki eksiklik kitapta göze çarpan husustur. Bu da okumayı ve metni dikkatli takip etmeyi zorlaştırmaktadır. Ancak felsefî konular arasındaki tedâhül ve ele alınan meselelerin aynı metafizik anlayışın uzantıları olması sebebiyle bu eksikliği

göz ardı etmemiz mümkündür. Yazar tasavvufun ele aldığı meseleler arasında birçok vecihten irtibatlar kurar ve metne soru çeşitliği kazandırır. Bu sebeple kitap üst bir nazarı dille yazıldığı için metni belli bir teorik birikim olmadan anlamaya çalışmak, genel tasavvuf okuru için zorlukları beraberinde getirebilir.

Kitabın en dikkatli yazıldığı kısım “İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinde Varlık Sorunu: Ontolojiden Teolojiye Metafiziğin Seyri” başlıklı üçüncü bölümdür. Tasavvuftaki vecd kavramından hareketle ilm-i ilâhîdeki varlık mefhumuna nasıl ulaşıldığının gösterildiği bu bölüm, vahdet-i vücûd anlayışının ne olduğu hakkında bilgi sahibi olmak isteyenler için önemli metinlerinden biridir. Bu bölümde muahhar dönemde ortaya çıkan ve bazı tasavvufî çevrelerde vahdet-i vücûdun alternatifini olarak algılanan vahdet-i şühûd konusuna değinilmekle birlikte, İmâm-ı Rabbânî'nin *Mektûbât*'ına referansla konunun tüm boyutlarıyla vuzuha kavuşturulmaması bir eksiklik olarak telakki edilebilir. Ancak yazar “nazarı planda” vahdet-i şühûdu vahdet-i vücûdun bir yorumu şeklinde algılamakla haklı bir kanaat serdetmektedir. Yazarın vahdet-i şühûdu bir a'yân-ı sâbite problemi ve eleştirisi şeklinde algılaması konuyla ilgilenen tüm tasavvuf akademisyenleri için önemli bir başlangıç noktası oluşturabilir mahiyettedir (s. 200).

Kitabın “Dördüncü Bölüm”ü ise “Metafizik Düşüncede İnsan” konusuna tahsis edilmiştir. Yazarın haklı olarak itiraf ettiği üzere İbnü'l-Arabî'nin “insan düşüncesi, genel düşüncesini anlamak için bize yardımcı olabilecek ve herhangi başka bir konuyla denk görülebilecek alt konu sayılmaz. İbnü'l-Arabî'nin ele aldığı tüm konular insan düşüncesini anlamak üzere ele alınmıştır.” (s. 237-238). Nitekim *Fütûhât*'a baktığımızda âlemdeki her bir durum ancak insan tarafından temsil edilir. Dolayısıyla tasavvuf düşüncesinin başlangıcı insan olduğu gibi gayesi ve nihayeti de insandır. İlk yaratılan şey insandır ki bu da Hz. Peygamber'in ruhu ve hakikatidir. Varlıkta son yaratılan da insandır. Varlık mertebelerinin sonuncusu insan-ı kâmil mertebesidir. Bu itibarla İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin “insan anlayışı, insanın âlem içindeki müstesna yerini, onun kabiliyetlerini, âlemde Allah'ın halifesi oluşunu ve bütün bunların kaynağı olarak da ilâhî sûrete göre yaratılmasını başlangıç noktası olarak bütün konulardaki düşüncelerinin gayesi ve bütün tikel konular hakkındaki birikimin taşıyıcısı olarak ortaya çıkar.” (s. 237). Bu bölümde insanın ezeliği, bilginin ilkesi olması, özgürlük problemi ile nübüvvet-velâyet ikileminden hareketle insan-ı kâmil, vahdet-i vücûd perspektifinden incelenen meselelerdir. Yazarın meseleleri ele alırken hiçbir esere referans vermemesi ve dipnot göstermemesi konulara vukufiyetinin bir göstergesi olarak yorumlanabileceği gibi, akademik anlamda tasavvuf okuru için önemli bir eksiklik olarak değerlendirilebilir.

Kitapta işlenen temel hususların değerlendirilmesinden ziyade, kitabın merkez düşüncesini oluşturan vahdet-i vücûdun geçmişten günümüze nasıl tasavvur edildiği konusuna tahsis edilen sonuç kısmının son paragrafı İslâm düşüncesi tarihinin hangi anlayıştan hareketle yazılabileceği noktasında önemli cümleler içerir. Buna göre İbnü'l-Arabî ve takipçileri metafizik ilmine dair ilkeleri bizim için bütünlüklü ve kendinde tutarlı bir perspektif sunarken, bu perspektifle İslâm metafiziğini yeni bir gözle yeniden okuyabiliriz. Bu türden bir çalışmanın özellikle Osmanlı düşünce birikimini ortaya çıkardıktan sonra, daha derinlik kazanacağı âşikârdır. Zira yazara göre “İbnü'l-Arabî geleneğinde ortaya çıkan tasavvuf anlayışı en çok Selçuklu-Osmanlı düşünce hayatını belirlemiştir” (s. 313).

Hâsılı *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* kitabı, yazarın “tasavvufun bilimsel meşruiyetinin sorgulanması projesi”nin son ayaklarından biri olarak genelde İslâm, özelde tasavvuf metafiziği tarihine bir giriş denemesi olarak okunabilir. Bu deneme, yazarın tercüme ettiği Muhammed Âbir el-Câbirî'nin yapısalcı bir yaklaşımla beyan, burhan, irfan temelli İslâm düşüncesi tarihi okumasını aşarak İslâm düşüncesinin “metafizik” bir düşünce temelinde ve bu düşüncenin de kemalini temsil eden tasavvuf metafiziğinin birikimiyle ele almanın daha doğru olduğunu bizlere ima etmektedir. Özelde ise yine yazarın tercüme ettiği Ebü'l-Alâ el-Afîfî'nin İbnü'l-Arabî felsefesini Yeni Eflatunculuğun bir devamı şeklinde gösterdiği ve tasavvuf metafiziğinin önemli konularını yeterince tahlil edemediği kitabını önemsiz kılacak derecededir. Bu sebeple İslâm düşüncesi araştırmalarına yaptığı bu dikkate değer katkıdan dolayı Ekrem Demirli'yi takdir etmek gerekir.

Semih Ceyhan

The Reflective Heart, Discovering Spiritual Intelligence in Ibn 'Arabi's Meccan Illuminations

James Winston Morris

Louisville: Fons Vitae 2005, 424 sayfa.

Exeter Üniversitesi öğretim üyelerinden Prof. Dr. James Winston Morris tarafından kaleme alınan eserin -müellifinin ifadesiyle- her bir bölümünün kendine has keşfediliş, paylaşım ve tedricî tekâmül hikâyesi vardır. Bu itibarla hemen bütün İbnü'l-Arabî tetkiklerinin vazgeçilmezi olan zorlu serüven bu eser için de söz konusudur. Zira İbnü'l-Arabî, asırlar boyunca anlaşılması zor bir yazar olmasının yanı sıra, hayli tatminkâr ve alabildiğine meydan okuyucu eserlerin sahibi

emsalsiz bir muallim olarak da hak edilmiş bir şöhrete sahiptir. Onun kendine has karakteristik yazma metodunun doğasında olan ve bazen de maksatlı yapılan, dolayısıyla modern okuyucunun olduğu kadar yüzyıllar boyunca aynı gelenekten gelen bazı okuyucuların dahi cesaretini kıran bütün bu zorluklar, bizzat onun kendi zamanının kültürel bağlamıyla varsayımlarından ve bütünüyle kompleks sembolik dillerinden zorunlu olarak hayli uzakta olan modern okuyucular için karmaşık bir görünüm arz eder.

The Reflective Heart'ta bütün bu zorluklar aşılmış gözüküyor. Öncelikle James Morris'in, Michel Chodkiewicz'in editörlüğünde *Fütühâtü'l-Mekkiyye*'nin bazı bölümlerini İngilizce'ye (*The Meccan Revelations*, 2002) tercüme etmiş olması ve daha önce İbnü'l-Arabî'nin kendine has üslubu ve retorisi hakkında nitelikli makaleler (Ibn 'Arabi's Rhetoric of Realisation: Keys to Reading and 'Translating' the *Meccan Illuminations*, I-II) kaleme almış olması sebebiyle Ekberî öğretiyeye âşinalığı bu zorlukların aşılmasındaki önemli etkenlerdir.

Diğer taraftan eserde ifade edildiği üzere, gerek farklı üniversitelerde yürütülen derslerdeki gerekse farklı birçok akademik konferans ve sempozyumu muhtevî organizasyonlardaki paylaşımlar, İbnü'l-Arabî külliyatına özgü bütün bu zorlukları aşmada önemli rol oynamıştır. Müellif bu tarz kapsamlı, bir o kadar da yorucu bir esere başlamasına vesile olan ilk sâikin resmî kanallardan gelen ve umuma açık, geniş katımlı konferanslarda sunuma çağırان davetiyeler olduğunu ifade ediyor. Bu itibarla farklı üniversite ve kuruluşlar tarafından organize edilip yürütülen dersler ve geniş katımlı konferanslar, eserin teşekkül etmesinde önemli rol oynamıştır: Exeter Üniversitesi, Ecole Pratique des Hautes Etudes (Paris 2003), Columbia Üniversitesi (Nour Foundation, New York), The Book Foundation, California Üniversitesi (Oxford ve Berkeley), Muhyiddîn İbn 'Arabî Society, Arts and Humanities Research Board (AHRB). Bu ders ve konferanslarda genel olarak şekillenen düşüncelerin ardından, Oberlin ve Exeter üniversitelerindeki öğrencilerden alınan reaksiyonlar ve hatta Avrupa'nın hemen her yerinde, Amerika'da ve son yıllarda da İslâm dünyasının farklı birçok bölgesinde ruhanî zekânın farklı boyutları üzerine düzenlenen pek çok seminer ve derse iştirak eden birçok yetişkinden alınan geri bildirimlerin sağladığı açılımlar esere nihaî şeklini vermiştir.

Esere genel olarak İbnü'l-Arabî öğretilerine giriş mahiyetinde bazı bilgilerle başlanmaktadır. Bu minvalde söylenenler gerek tercüme gerekse tetkikler yoluyla İbnü'l-Arabî düşüncesine âşına okuyucular yerine muhtemelen onun eserlerine ilk kez müracaat eden okuyucular ya da İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde baştan sona kadar deruhte edilmiş olan spesifik dinî ya da kültürel geleneklere dair -az da olsa- bir ön birikimi olan okuyucular için tasarlanmıştır. Böylelikle eserde ana tema ola-

rak işlenen spesifik konunun İbnü'l-Arabî'nin genel düşünce sistemi içerisindeki yeri belirlenerek okuyucunun zihni konuya hazırlanmış olmaktadır.

Genel olarak değinmeye çalıştığımız İbnü'l-Arabî okumalarıyla ilgili zorlukların en çok ön plana çıkanı, hemen âşina olunamayan birçok sembol münasebetiyle retorik olarak meydan okuyuş ve her okuyucunun kendi şahsî tecrübesine bütünüyle karşılık gelen referans noktalarıyla teknik terimler sorunudur. Hemen her İbnü'l-Arabî yorumcusu bu soruna dikkat çeker. Burada tanıtmaya çalışacağımız bu kitabın tam başlığı da bu hususu vurgulayan iyi bir örnektir. Şöyle ki, her şeyden önce, burada söz konusu olan “heart/kalp” kelimesi İngilizce’de umumiyetle kullanılan “heart” kelimesinden hayli farklı ve geniş bir anlam çerçevesine sahiptir. Zira eserde genel olarak vurgulandığı üzere, burada söz konusu edilen sıradan herhangi bir insanın biyolojik anlamdaki kalbi değil; ruhanîleşmiş, gerçekliğini bütünüyle tahakkuk ettirmiş insan-ı kâmilin kalbi, dolayısıyla tasavvur edilebilir her bir sûretin ve bütünüyle sonsuz ilâhî “âyetlerin” ya da yaratılışı meydana getiren ve yine asla tekrar etmeyen sonsuz tecellilerin beşerî tecrübe boyutundaki mahalli anlaşılır. Hâl böyle olunca, burada söz konusu olan kalp, sadece biyolojik olarak hayatî bir öneme sahip olan beşerî bir organ olmayıp Allah ile insan arasında bir buluşma zeminini ifade eden ve dinî/derunî olduğu kadar tecrübî ve epistemolojik olarak da dinamik işleyişi olan ruhanî bir yetidir. Eserde ifade edildiği şekliyle İbnü'l-Arabî, vahye dayalı aslî kaynağı Kur'an üzerine yoğun bir şekilde tefekküre dalmak suretiyle “düşünen bir kalp” geliştirmektedir. Dolayısıyla kalpten bahsedilirken aynı zamanda onun tefekkür, ruhanî tekâmül, gerçek benliğin keşfedilmesi ve Allah'ın yakînen tanınması noktasındaki önemi vurgulanmaktadır.

Bu sebeple eserin başlığından da anlaşılacağı üzere kalbin mümeyyiz aktivitesi olarak değerlendirilen “tefekkür” (*reflection*), eserde ruhanî zekânın (*spiritual intelligence*) evrensel sürecinin vazgeçilmez bir vechesi olarak tanımlanır. Dolayısıyla “tefekkür” kelimesi salt zihinle alakalı rasyonel düşünceye değil, kalple alakalı olan ve Kur'an'ın hemen her sayfasında farklı şekillerine atıfta bulunulan “Allah'ı hatırlama”nın (*zikrullah*), epistemolojik olduğu kadar ruhanî/derunî vechesi de olan kompleks sürecine işaret eder. Öyle ki Kur'an'da bütün bu farklı şekillerine işaret edilen ve kalple aynîleşen bu “hatırlama/tefekkür” sürecine, muhakkik sûflerle insanın nihaî hedefi ve aslî sorumluluğu olarak görülen, bütünüyle varlığın ve hususiyetle bizzat insanın ilâhî menşei ve âlemdeki bu görünen fenomenlerin arkasındaki mânanın farkına varma ameliyesi olarak da dikkat çekilir. Kalple aynîleşen bu irfanî ve tecrübî ameliyenin önemli bir vechesi de bütün bunları sağlayacak olan doğru eylem/pratiktir. Öyle ki ancak bütün bu eylemler, tecrübeler ve dersler vasıtasıyla kalp, yukarıda zikri geçen “tefekkür”

aktivitesinin yanı sıra, sonunda Allah'ın en güzel isimleri “esmâü'l-hüsna” ile ifade edilen ilahî niteliklerin her birini gerçek ve etkili bir şekilde yansıtabilecek bir hususiyet kazanır. İşte müellif, İbnü'l-Arabî'nin devasa eseri *Fütûhât*'tan seçtiği, Kur'an ve hadisin temel öğretilerine doğrudan ya da zımnen yapılan referansları aksettiren uzun pasajlarla işin bu önemli veçhesine, ruhanî terbiye ve arınmayı ifade eden fiillere ve amelî süreçlere dikkat çekmektedir. Dolayısıyla eserde çoğu zaman meşakkatli ve ıstıraplı bir iş olan kalp aynasını cilalama işine imada bulunmaktadır.

Dikkat çekilen bütün bu süreçlerin nihayetinde artık kalp, neredeyse içgüdüsel olarak tefekkür eden bir organ, ruhanî zekânın gerçek bir görünümü olarak aslında hemen herkesin âşına olduğu bir yeti olarak tasvir edilir. Zira bu evrensel/ezelî süreç, hayatımızın her bir veçhesini somut, ferdî, sürekli ve kaçılmaz olarak kuşatmakta ve meşgul etmektedir. Kısaca, başlıkta özetlendiği ve bütünüyle eserde dikkat çekildiği üzere ruhanî zekânın bu kompleks süreci kavramsal olarak birbirine denk üç evrensel unsura indirgenebilir: Tecrübe, tefekkür ve doğru pratik.

İşte eserin bölümlerinin her biri İbnü'l-Arabî'nin, ruhanî zekânın birbirinden bağımsız olmayan bu üç veçhesini peş peşe inkişaf ettirini dikkatlice takip etmektedir. Zira Şeyhü'l-Ekber, genel olarak yaptığı üzere, bu konunun farklı boyutlarını da *Fütûhatü'l-Mekkiyye*'nin seyri üzere yavaş yavaş açığa çıkarmaktadır. Onun retoriğindeki incelikleri keşfetmiş modern bir yorumcu olarak müellif de bütünüyle tedricî olan bu entelektüel ve ruhanî inkişafı mümkün olduğu kadar İbnü'l-Arabî'nin kendi kelimeleriyle nakletmeyi tercih etmektedir. Bu sebeple Batı'da İbnü'l-Arabî tetkikleri denilince akla ilk gelen isimlerden olan William C. Chittick'in genel olarak yaptığı gibi, James Morris de bu eserinde İbnü'l-Arabî'yi daha çok kendi kavramları ve genel kontekstiyle olduğu gibi okuyucuya sunmayı amaçlamıştır. Bu yüzden eser, bir yorum sunmaktan çok, İbnü'l-Arabî'nin insanın bizzat kendi gerçekliği ve kâinattaki yansıması hakkında farklı bir şuur oluşturan emsalsiz üslûbunu modern okuyucuya hediye etmektedir. *Fütûhât*'tan uzun iktibaslar üzerine inşa edilmiş olan eser, öncelikle modern dünyanın okuyucusunu bizzat İbnü'l-Arabî'nin kendi dünyasına götürmeyi hedefler. Bir diğer ifadeyle, *Fütûhât* merkezli olarak kaleme alınan eserde, İbnü'l-Arabî'nin söylediklerinin özünü alıp nakletmek yerine bizzat kendi kelimeleriyle kendini ifade etmesine izin verilmiştir. Ancak, müellifin de ifade ettiği üzere, seçmecî ve belirli noktalara odaklanmayı gerektiren bu tarz yaklaşımların, hemen her bir tercüme ve tetkikte gözlemlenebileceği gibi Ekberî külliyata deruhte edilmiş olan *Fütûhât*'ı bizzat kendi orijinal formlarında bilfiil keşfetme ve bütüncül okumanın hayli kompleks sürecini zorunlu olarak basitleştireceği de dikkatlerden kaçmaz.

Kısaca eser, Şeyhü'l-Ekber tarafından takdim edilen ruhanî hayata ilişkin devasa mirasın ve Ekberî külliyata deruhte edilen varoluşsal hakikatlerin evrenselliğini ve çağdaş dünyaya tatbik edilebilirliğini açıkça gösteren kapsamlı bir çalışmadır. Kutsal boyutunu yitirerek neredeyse bütünüyle sekülerleşen modern insana, İbnü'l-Arabî'nin insanda başlangıçtan beri var olan bâkir (*primordiyal*) tabiatıyla, bir diğer ifadeyle ezelde ilâhî olanla ahitleşen fitratıyla yüz yüze gelmesinin ehemmiyetine dair tasvirlerini takdim eden ve onu “kalp” vasıtasıyla kutsal- la buluşup bütünleşmeye davet eden önemli bir eserdir. Böylelikle eser, modern insanı aynı “ilâhî gerçekliğin” günlük hayatındaki mevcudiyetinin ve yansımalarının farkına varmaya zorlamaktadır.

Mustafa Çakmaklıoğlu

Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şîa Polemikleri

Mustafa Öztürk

Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009, 358 sayfa.

Son yıllarda çalışmalarını klasik kaynaklara dayanmak suretiyle Şîi düşünce üzerine yoğunlaştıran Mustafa Öztürk'ün bu meyandaki çalışmalarından biri olan *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şîa Polemikleri* adlı eseri, İslâm düşünce tarihinin itikadî alanda başlangıcından günümüze değin iki büyük muhalif müesses mezhebinin farklılaştıkları ve karşı karşıya geldikleri polemik konularını ele almaktadır. Eser, başlığı itibariyle tefsir sahasına ait olduğu izlenimi verse de, polemik konularının bir kısmının siyasî ve kelâmî içeriğe sahip oluşu meselelerin izlerini sürerken yazarını tarih, hadis, kelâm ve mezhepler tarihi kaynaklarına da başvurmaya sevk etmektedir. Bu da eserin daha geniş bir muhatap kitlesinin ilgisine konu olduğu anlamına gelir.

Yazar, eserini bir yandan Ehl-i sünnet ile Şîa -ki burada kastedilen İmâmiyye Şîası'dır- arasındaki en meşhur polemik konularını mukayeseli bir biçimde ele almak, öte yandan da her iki tarafın Kur'an âyetleriyle temellendirdiği bu polemiklerin gerçekten Kur'an ile ilgisinin olup olmadığını, varsa ne düzeyde olduğunu tespit etmek amacıyla yazdığını; nihaî kertede eserin Şîa'yı ve Şîi müslümanları daha yakından tanımayı ve iki taraf arasındaki kalın buz tabakasını en azından tek taraflı olarak bir nebze eritmeyi hedeflediğini belirtmektedir (s. 12). Bunu yaparken yazar, elinden geldiğince objektif olmaya, meseleleri tarafsız ve ilmî bir gözle ele almaya çalışır. Eser, Ehl-i sünnet ile Şîa arasındaki polemiklerin salt bir

tasvirinden ibaret değildir. Yazar ele aldığı her konuda kendi görüş ve kanaatlerini serdetmekte, her iki tarafın da görüş ve değerlendirmelerini tahlil etmektedir.

İki ana bölümden oluşan eserin 156 sayfalık “Birinci Bölüm”ü siyasî ve kelâmî içerikli polemik konularını yani imâmet, ismet, bedâ, rec’at, takıyye ve Ehl-i beyt meselelerini ele almaktadır. Bunlar, yazarın da işaret ettiği gibi aslında Kur’an ile ilişkili ve Kur’an kaynaklı olmayıp mezhebî paradigmalara dayalı olarak Kur’an’la ilişkilendirilmiş ve Kur’an’dan deliller devşirilmiş meselelerdir. “İkinci Bölüm”de ise Kur’an ve tahrif, Hz. Ali ve Hz. Fâtıma mushafları, kıraatler, ahruv-i seb’a, müt’a nikâhı ve abdestte ayakları mesh meselesi başlıklarıyla Kur’an tarihi, kıraat ve fûrû-i fıkıhla ilgili polemikler 161 sayfa içerisinde işlenmiştir. Bu bölümde tefsir kaynakları daha yoğunluklu olarak kullanılmıştır. Eser boyunca yazar, her polemik konusunun akabinde bir “Değerlendirme ve Sonuç” bölümü ilave etmiş, bu nedenle eserin sonunda genel bir sonuç bölümüne ihtiyaç duymamıştır.

Konular işlenirken tarihsel süreç içerisindeki gelişimi, her iki tarafın tartışmaya dair öne sürdüğü nakli ve aklî delillerin arz edilmesi ve bunların tahlil edilmesi şeklinde bir yol izlenmiştir. Her iki mezhebin görüşleri verilirken kendi kaynaklarının kullanılmasına özen gösterilmiştir ki, bu durum eserin değerini arttıran bir hususiyettir. Ayrıca rec’at, Ehl-i beyt, Hz. Ali ve Hz. Fâtıma mushafları, kıraat, ahruv-i seb’a, müt’a nikâhı gibi bazı konular yazar tarafından daha önce müstakil makaleler planında derinlemesine çalışılmış yazıların bazı küçük değişiklikler içeren hâlleridir.

Yazara göre, İslâm’ın ilk dönemlerinden itibaren Ehl-i sünnet çoğunluğu ve iktidarı, Şîa ise azınlığı (bu oran yaklaşık olarak % 90’a % 10 şeklindedir) ve muhalefeti temsil etmiştir. Dolayısıyla iki mezhep arasındaki ilişki öteden beri iktidar-muhalefet ilişkisi olmuş (s. 7), diyalektik bir etki-tepki vasatında gelişerek siyasî gerginlik ve husumete dayalı bir ihtilaf ilişkisi (s. 9) şeklinde seyretmiştir. Bu iktidar-muhalefet ilişkisi, tarafların polemik konularındaki tavır alışlarını da belirlemiştir. Mesela imâmet konusunda Şîa, hayattan kopuk, imâmet-hilâfet ayırımına dayanan romantik bir yaklaşımı benimserken, Ehl-i sünnet olgusal duruma ve reel politiğe uygun bir hilâfet nazariyesi geliştirmiştir (s. 37). Keza takıyye anlayışı da muhalefet konumunda olan Şîa’nın benimsemek durumunda kaldığı esasen siyasî bir tavrı ifade etmektedir (s. 146).

Yazarın dikkat çektiği en önemli hususlardan birisi, kimi zaman aslında Kur’ânî bir temeli olmayan meselelerde birbirine zıt hükümleri savunuyor olsalar bile, her iki grubun bunları Kur’an ile temellendirilme yanlısında buluşmalarıdır. Mesela Hz. Ali’nin imâmetini ispat sadedinde birtakım Kur’an ayetlerini bazen aşırı yorum bazen de te’vil yordamıyla tahrif denilebilecek şekilde anlamlandırarak Kur’an’ı konuşmadığı yerde konuşuran Şîa karşısında, Hz. Ebû Bekr’in

hilâfetinin meşruiyetini temellendirmek maksadıyla âyet ve hadislere dayanan Ehl-i sünnet de aynı yanlışa düşmektedir. Yine Ehl-i sünnet'in ashap arasındaki fazilet sıralamasını hilâfet sırasıyla eşitlemesi de dinî değil, siyasî bir tavrıdır. Öte yandan Şîa'yı bazı konularda eleştiren Ehl-i sünnet, benzer noksanlıklarla kendisi de mâlûldür. Örneğin Şîa'yı Kur'an'ın tahrif edildiği iddiasında olmakla suçlayan Ehl-i sünnet, en muteber kaynakları da dahil olmak üzere çeşitli eserlerde geçen, Ahzab sûresinin aslında Bakara sûresi kadar uzun olduğu, recm ve radâ (süt emzirme) gibi "hükmü bâki lafzı mensuh âyet"lerin mevcudiyeti, Kur'an'ın cem edilirken bazı âyetlerde iki şahidin bulunmayıp tek şahitle yetinilmesi ve bu durum için şahitliği iki kişiye denk bir kişinin şahitliği (*zû's-şehâdeteyn*) şeklinde bir teorinin geliştirilmesi, Haccâc'ın Kur'an'ın on bir yerinde değişiklik yaptığı gibi, rivayetleri dikkate almakta ve garip teviller geliştirmektedir.

Yazarın bazı tespitleri dikkate değer olup üzerinde yeniden düşünülme hak etmektedir. Mesela yazar, Şîa'nın imamların masumiyeti (*ismet*) nazariyelerinin Kur'an'a dayandırılmayacağını söylerken, aynı zamanda Ehl-i sünnet'in "peygamberlerin ismeti" telakkilerinin de Kur'an'la temellendirilemeyecek bir keyfiyete sahip olduğunu belirtir. Zira en başta Hz. Peygamber'in bazı fiil ve icthatlarına ilişkin itap âyetleri olmak üzere, diğer bazı peygamberlerin hatalı tutum ve davranışlarından söz eden muhtelif âyetlere rağmen, ismet-i enbiya telakkisine Kur'an'ı mesnet göstermek mümkün değildir (s. 65). Öztürk'e göre Sünnî geleneğin ismet konusunu kelâma dahil etmesi, Şîa'nın masum imam nazariyesinin bir yansımasıdır ve bu telakkinin kabul görmesinde en etkin kişi, bu konuda müstakil bir eser de yazmış olan Fahreddin er-Râzî'dir (s. 66).

Yazar bazen konu ile doğrudan alakalı olmadığı hâlde, "yeri gelmişken" kabilinden, başka meselelere de değinir. Bunlar aslında çoğu zaman üzerinde derin düşünülmüş çarpıcı iddiaları gündeme taşıyan hususlardır. Bu kapsamda yazarın, imamların masumiyeti konusunda Şîa'nın inancına benzer yaklaşımların Sünnî gelenek içerisinde de, özellikle Sünnî-tasavvufi çevrelerde mürşitlere, halk dindarlığında tarikat ve cemaat liderlerine atfedilen niteliklerde görüldüğü, sanki adı konmamış bir ismet inancının varlığından söz edilebileceği (s. 68); bütün sahâbileri "udûl" kabul eden Sünnî telakkinin sorunlu olup Şîa'nın "bütün imamlar masumdur" iddiasından pek farkı olmadığı (s. 69); rec'at meselesinde Kur'an kıssalarında epik ve hatta mitik bir dil kullanıldığı (s. 118); takyye konusunda Şîi gelenekte görülen saptırmaların İslâm kültür ve medeniyetinde başka örneklerinin de mevcudiyetinden söz açarak İslâm'ın ilk zamanlarında zühd ve takva anlayışının zamanla tasavvufa ve tarikatlarla müesses bir yapıya kavuşması sürecinde birçok yozlaşma emaresini içinde barındırdığı (s. 124); Kur'an'ın tahrifi meselesinde Tevrat'ın tahrif edilip edilmediği ve tahrifin keyfiyeti (s. 176-177);

abdest konusunda Kur'an âyetlerinin tevkifi olmadığı ve sahabenin icthadiyla belirlendiği (s. 318-319) gibi bahis ve yorumları anılabilir.

Yazarın eser boyunca vurgulamaya özen gösterdiği önemli bir nokta da İmâmiyye Şîası içerisindeki Ahbârî-USûlî farklılaşmasıdır. Genel itibariyle Sünnî cenah içerisinde ehl-i hadise mukabil gördüğü Ahbârîlik karşısında Usûlîliği olumlayan yazar, birçok konuda Ahbarîler ile Usûlîler'in farklı kanaatlere sahip olduğuna, Usûlî anlayışın daha "ma'kûl" ve "mu'tedil" bir zemin arayışı içinde bulunduğu, Sünnîler'in iki grup arasındaki farklılığın farkında olmadan bazı genellemelere giderek Şîa'yı toptan mahkûm ettiğine dikkat çeker. Müt'a, rec'at, takıyye gibi adları Şîa ile birlikte anılan konularda bile genel kanaatin aksine görüş bildiren Şîî müelliflerin varlığını ve Şîa içerisinden gelen iç kritikleri özellikle gündeme taşır. Sadece Şîa için değil, her mezhep ve düşünce için genellemelerin tehlikeli olduğuna örneklerle dikkat çeken yazarın, az da olsa bazen Eş'arîlik hakkında yaptığı değerlendirmelerde genellemeye kaçtığı görülebilmektedir (s. 8, 41).

Eserde yazarın kelâmî görülen pek çok konunun aslında siyasî olduğuna veya gerisinde bazı psikolojik ve sosyolojik sâiklerin rol oynadığına dikkat çekmesi önemlidir. Örneğin rec'at anlayışının Emevîler ve Abbâsîler döneminde imamlar ve taraftarlarına yönelik baskı ve zulüm politikalarının oluşturduğu derin travmaların izlerini taşıdığı, yaşanan mağduriyet psikolojisinin Şîîler'de hem bir ümit ve teselli arayışına hem de bir rövanş alma hırsına yol açtığı tespiti (s. 111); yine bu baskı döneminin takıyye anlayışının oluşumunda önemli bir etken olarak rol oynadığı (s. 126-127), iktidar konumundaki Ehl-i sünnet'in bu durumu anlayamadığı (s. 146) gibi tespitler bu hususa örnek olarak verilebilir.

Yazarın Şîî olmaması ve Sünnî bir çevreye müntesip olması, yukarıda çeşitli örnekleri de verildiği üzere, Sünnîliği her şeyiyle savunduğu ve eleştiriden azat ettiği anlamına gelmemektedir. Bilakis birçok konuda Sünnîler'i de eleştirir ve Sünnîler'in Şîa'yı tenkit etmeden önce, kendi söylemlerini ve delillerini gözden geçirmeye ihtiyaç duyduklarını ihsas eder. Ayrıca Şîa'yı Sünnî düşünceden bariz biçimde ayıran bazı hususlarda dahi Şîa'yı haklı gördüğü takdirde bunu belirtmekten geri durmaz. Mesela abdest âyetinde farz kılınan şeyin ayakları mesh etmek olup Hz. Peygamber'in birçok ibadette yaptığı gibi ziyadesini tercih ederek çoğu zaman ayaklarını yıkadığını söylemesi (s. 333-334); müt'a nikâhı konusunda Şîa'nın, Nisâ 4/24. âyette müt'a nikâhından bahsettiği ve Hz. Peygamber'in bu nikâhı yasaklamadığı, yasaklayan kişinin Hz. Ömer olduğu şeklindeki iddialarını Ehl-i sünnet'in öne sürdüğü görüş ve delillerden daha sağlam bulduğunu belirtmesi (s. 302) bu kabilden sayılabilir. Ancak Şîa'nın bu konudaki delillerinin daha isabetli olması müt'anın bugün de uygulanabileceği anlamına gelmez. Öztürk, bu konudaki görüşünü ahlâkın yerel/tarihsel ve evrensel/tarihüstü olarak ikiye

ayrıldığı, Hz. Ömer'in müt'ayı yasaklayarak yerel ahlâki hükmün yerine evrensel/tarihüstü olanı ikame ettiği tarzında bir teoriyle temellendirmeye çalışır. Ancak kanaatimizce söz konusu teorinin içerdiği birtakım güçlükler bir yana, müt'a konusunda bütün İslâm mezhepleri içerisinde yalnız kalan İmâmiyye Şîası'nın delillerinin daha güçlü olduğu konusu ise ayrıca tartışmaya açıktır.

Sonuç olarak bu eser, Ehl-i sünnet ile Şîa arasında tarih boyunca polemik konusu olmuş hususlara dair tarihî seyir, gerisindeki siyasî, psikolojik ve sosyal faktörler, iki tarafın görüşlerini temellendirirken kullandıkları deliller hakkında bilgi sahibi olmayı, bunlara dair titiz ve eleştirel bir gözün değerlendirmeleri ışığında tefekkür etmeyi isteyen araştırmacılar için önemli bir kaynak eser konumundadır. İki mezhep arasındaki kalın buz tabakasının hamaset ve inat duygularıyla erimeyeceği âşikârdır. O yüzden hem Sünnîler'in hem de Şîîler'in bütün ön kabullerini ve kendilerine öğretilenleri bir kenara koyup hakikate ulaşma arzusuyla önce kendilerini sorgulama cesaretini göstermesi gerekmektedir. Taassup sahibi bir kimsenin elbette bu eserden alacağı hiçbir şey yoktur; ancak kimi zaman acı da olsa hakikati kabullenmeye hazır zihinlerin bu kaleminden istifade edeceği şüphesizdir.

Kadir Gömbeyaz

Who are the Real Chosen People? The Meaning of Chosenness in Judaism, Christianity and Islam

Reuven Firestone

Woodstock, Vermont: Skylight Paths Publishing, 2008, x + 158 s.

This is a non-polemical and very readable book on the idea of chosenness written from the perspectives of all three monotheistic religions, the religions that are almost exclusively associated with the idea. In this book, Reuven Firestone, an American Reform rabbi and a professor of Medieval Jewish and Islamic studies at Hebrew Union College, as well as being an active figure in interfaith dialogue, provides not so much a scholarly but a remarkably neutral and fairly analytical approach to the question of chosenness as it appears in Judaism, Christianity, and Islam.

The starting point of the book is the reality of religious plurality and the inevitability of interaction between different religious groups, especially monotheistic ones, and how to make sense of chosenness and salvation, i.e., the claim to religious privilege or superiority, in a multi-religious world. In order to find an answer to the question of why the idea of chosenness exists, Firestone examines,

in an almost Ibn Khaldunian fashion, the histories of emergence of the three monotheistic religions and the early interactions between them. He particularly emphasizes the relevant socio-religious and political milieu as *the* force behind the dynamics that determine the notion(s) of chosenness in each Scripture. He apparently takes a historicist line by attributing the origin of the idea of chosenness to socio-religious factors. According to Firestone, chosenness was originated “as a natural part of old tribal religion” (p. 26) of the ancient Near East, where, as a matter of fact, not only the people of Israel, but all other peoples had entertained the idea of having a covenant relationship with, i.e., being chosen by, their national gods. As for the special or unique position of the religion of Israel in this matter, Firestone attributes it to the fact that it was the only monotheistic religion at the time. Thus, he argues that even after Israel’s tribal concept of God was eventually transformed into a universal monotheism, the notion of chosenness was still retained by the people of Israel “as a convenient and effective strategy” (p. 26) to maintain their unique, i.e., monotheistic, religious system as opposed to the polytheistic ways of other peoples. Such an interpretation makes the idea of an eternal divine chosenness, at best, a fantasy. Here one should remember Baruch Spinoza’s interpretation of chosenness, which can be formulated as ‘chosenness for the people, not the people for chosenness’.

As regards the uniqueness of the people of Israel, Firestone also draws attention to a significant fact, asserting that it lay not in their being “the only community to *have arrived* at the notion of monotheism”, but rather in their being “the only [and therefore first] community that *successfully held on* to this [monotheistic] view in the ancient Near East” (p. 21. The brackets and emphases are mine). This is, in fact, an important point that is usually confused or overlooked.

Firestone further states that “In a world of competing religions, being the one community *truly* chosen by God conveys a clear message to potential joiners” (p. 42). This is why the idea of chosenness, as a central idea in the Hebrew Bible, was later adopted by not only Rabbinic Judaism, but also Christianity and Islam, all being “heirs and successors to biblical religion” (p. 52). Accordingly, the notion of chosenness would well serve the purposes of proselytism and continuity during the immediate subsequent eras, in particular, those eras that witnessed the emergence of Christianity and Rabbinic Judaism. In the case of Christianity, which was born as a Jewish sect into a more religiously universal environment, a new form of chosenness would be promoted, a universal and voluntary one based on faith in a saving Messiah. In the case of Rabbinic Judaism, which came on the scene in the wake of the rival religion of Christianity, the ongoing claim to chosenness would mean “the continuation of Israel among the Jews” (p. 54). Islam,

on the other hand would put less –indeed, much less– emphasis on the idea of chosenness than either Judaism or Christianity. Here, when Firestone refers to Islam and chosenness, he must have been using chosenness in a broad sense, in terms of representing the religiously best, for, as far as the Qur'an is concerned, the appropriate concept to discuss should be 'covenant(s)', as a concrete idea that directly refers to the content of the religion(s), instead of chosenness or chosen people(s) as a vague or relative idea..

Firestone further notes that in Antiquity as well as in the Hebrew Bible chosenness was understood as a “zero-sum situation”, in which there could be “only one chosen at any time” and “only one form of monotheism” (p. 70). So, according to Firestone, it is quite normal and understandable that the religion of Israel, being the only monotheistic religion at the time, had to be exclusivist and Christianity, emerging as a rival movement, had to be supersessionist. As for Islam, since it was born into a largely monotheistic or, as Firestone puts it, multi-monotheistic environment, it could not claim an “exclusive truth”, as in the case of the religion of Israel, nor enter into a “bilateral competition with Jews”, as in the case of Christianity. Its goal rather “had to be to demonstrate superiority in its claim” (p. 83). So, Firestone rightly argues, Islam's position on monotheism and chosenness could be considered an “elitist” but “not supersessionist” one.

Firestone also deals with the question of merit, which is a fundamental concept in relation to chosenness and salvation. Once again, he indicates that all three religions interpreted the concept of merit in their own ways, in accordance with their particular character, which is something that resulted from their relevant milieus. Accordingly, in Judaism, due to the tribal nature of the religion of Israel, the merit was formulated, right from the beginning, as the “merit of the fathers” and was understood to be limited to the Jews as the members of what was apparently the one and only divine covenant. In Christianity, the merit was formulated in terms of “divine grace”, which was, in theory, available to all humanity, while in practice, only the Christian community, i.e., “the new chosen” of the new covenant, could be saved. In Islam, on the other hand, which accepted a plurality of covenants, the merit, as a non-static condition, was based mostly on individual behavior, i.e., on true belief and conduct as an ongoing endeavor --and not, apparently, on true progeny or true faith as a one-time (f)act. And the final verdict on salvation or redemption was, in principle, up to God via what is called “divine intercession”. However, Firestone also hastens to add that Islam, although less exclusive than either Judaism or Christianity in accepting the validity of previous covenants, still “limits the beneficiaries of intercession to members of the one chosen [or rather truly believing] religious community”, i.e., the Muslim community (p. 108. The

brackets are mine). His conclusion is that despite the existence of some inclusive interpretations in each religion, particularly in Islam, each scripture still “associates redemption first with the community of [its own] believers” (p. 144. The brackets are mine). But here, it should be taken into account that in Islam even being Muslim or a believer is considered to be a non-permanent situation (remember the Qur’anic passage [4:136] that asks Muslim believers to believe!).

Firestone further suggests that Rabbinic Judaism’s turn to the inside and adhesion to an exclusive chosenness was a consolatory move necessitated by Christian and Muslim prohibitions on Jewish proselytism, as these two religions “privileged their own forms of monotheism” when they became “imperial religions” (p. 128), but with one difference. Under Islamic rule, despite the second-class status of Jews and Christians, their religions remained legal, whereas under Christian rule other monotheistic religions were outlawed. “But in a surprising reversal of the modern Christian trend toward inclusion,” Firestone notes, “there is a certain movement among some radical politicized Muslims toward religious totalitarianism” (p. 130). This is correct. But, at this point, the latest stage of Jewish chosenness, especially the Zionist-religious interpretation of it, should have been mentioned.

Overall, Firestone’s book seems successful in many points, e.g., in its impartial standing and giving each religion their due, in indicating their particularities beyond commonalities, in its ability to depict the nature of new religious movements and their relationship to the old established religions, in indicating the close connection between chosenness and survival (both spiritually and physically) in the Jewish case, and between chosenness and redemption, particularly in the Jewish and Christian cases, and, most importantly, in demonstrating the actual separation and interdependence of monotheism and chosenness, and seeing the connection between them as “an accident of history”. Still, there are several points that need to be clarified. First of all, environment is, indeed, an important factor in the shaping of the idea of chosenness. But to attribute the difference between the attitudes of religions to both monotheism and chosenness to merely social factors does not seem so accurate, despite the simplicity and practicality of such theory. For this automatically would lead to a conclusion that a better environment *always* produces a better religion. In that case, what was the environment of Abraham which made him such a supreme example of monotheism for all three religions?

Secondly, the point on the effect of the Muslim prohibition of Jewish proselytism on Jewish chosenness seems a debatable one. For, if not Rabbinic Judaism as a whole, at least an exclusive Rabbinic interpretation of chosenness had already taken place before the rise of Islam. So even if Christian suppression might be

seen as a factor here, Muslim prohibition could not have been an issue, due to a chronological impossibility. Moreover, it might even be suggested that while the reaction of Rabbinic Judaism to the Christian supersessionism with a new version of chosenness created an increasing hold on and clear formulation of an eternal-mysterious chosenness, in response to Islam's rejection of the idea of an eternally privileged genealogy/community –for any reason - and its putting emphasis, instead, on true individual belief and conduct, most medieval Jewish scholars living in Muslim countries (e.g., Saadiah Gaon, Maimonides, etc.) refrained from making chosenness a fundamental discussion point (Judah Halevi is surely an exception). This topic, in fact, deserves a separate discussion.

Finally, the difference in their understandings of chosenness and monotheism is, indeed, the very point that makes these three monotheistic religions different and unique. However, as opposed to what Firestone suggests in the conclusion of his book, the “plurality” of religions, especially if taken as a result of social factors, may not be such an ideal condition in and of itself that goes back to the creation of the human being in the divine image. But it is certainly a human reality, which started, at earliest, with God's command to the first human couple to descend to the earth as rivals to one another (see Q 7:24). And this fact perhaps should be better appreciated by members of different religious groups; for rivalry might serve, as indicated in the Qur'an (5:48), as one of the most effective ways of motivating peoples to compete with each other to promote goodness on earth.

Salime Leyla Gürkan

Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics

Sophia Vasalou³

Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008, 252 sayfa.

2006 yılında tamamlanmış bir doktora tezine dayanan kitap, Basra Mu'tezilesi'nin ahlâk teorisini incelemektedir. Yazar kitabında felsefe nosyonu ile kelâm ve fıkıh literatüründen felsefî malzeme çıkarmaya çalışmaktadır. Bu açıdan ele alındığında bile eserin önemli bir misyonu üstlendiği görülmektedir. Bu

3 Londra Üniversitesi School of Oriental and African Studies'de (SOAS) Arapça, İslâmî çalışmalar ve felsefe alanlarında lisans öğrenimi gördükten sonra Cambridge St John's College'da doktorasını tamamladı. Hâlen Berlin'de European College of Liberal Arts'ta hocalık yapmaktadır. Son dönemin genç oryantalistlerinden olan yazar, Mutezile'nin özellikle Basra Ekolü üzerinde ihtisaslaşmıştır.

misyon bir diğer açıdan daha da önemlidir. İslâm felsefesinin temellerinin, arka planının ve geçmişinin -her ne kadar Hıristiyan teologlarının ve diğer filozofların felsefe sistematığı ile yazılmamış olsalar da- İslâm mezheplerinin fıkıh ve kelâm literatürüne dayandığı bir gerçektir. Çünkü İslâm felsefesi henüz ortada yokken, mezheplerin vahiy metinleri üzerinde akıl etkinliği ile yaptıkları sorgulama ve açıklama içeren felsefi çalışmaları ve eserleri vardı.

Kaynağı dinî veya vahye dayalı metinler de olsa, mantık biliminin kontrolünde sistemli ve disiplinli akıl yürütme yoluyla üretilen her bilgi felsefi bilgidir. O nedenle bilgi kaynağı akıl olan her bilgi felsefi bilgidir. Çünkü bilgi kaynağı sadece akıl olan bilim dalı felsefedir. Yazar, bu çalışmasının efradını cami bir şekilde “Vahyedilen Hukuk ile Aklî Bilgi Arasında Moral Değerler” adını verdiği ve Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm dahil, dinî metinler üzerinde bu tür çalışmalar yapan bir disiplinin halkası olduğunu göstermektedir (s. 38).

Mezheplerin bu çalışmaları hem felsefeye sosyal ve toplumsal alt yapı hazırlamış hem de konu ve soru olarak ilmi malzeme sağlamıştır. Aksi takdirde İslâm felsefesi entelektüel temeli olmaksızın aniden ortaya çıkmış olacaktı. Bu ise ilmi açıdan mümkün değildir. İslâm felsefesine çalışma malzemesi teşkil edecek eserler sadece birkaç İslâm filozofunun eserleri değildir. İslâm mezheplerine dair eserler de bu alan için kaynak eserler olarak görülmelidir. Bu nedenle İslâm felsefesi çalışmak isteyenlerin, önce mezheplerin fikirlerini araştırmaları ve mütalaa etmeleri, bu iki disiplini birlikte ele almaları gerekir. Bu felsefi durumun, akli ön planda tutan, hatta dinin usulünden gören ve onu ilmi çalışmalarına sürekli tatbik eden Mu'tezile için geçerli olmasından daha makul bir düşünce olamaz. Bu önemi fark ettiği, uyguladığı, İslâm mezhepleri literatüründen felsefi neticeler çıkardığı ve hükümlerin rasyonelliğini ortaya koymaya çalıştığı için Vasalou'yu takdir etmek gerekir.

Eserin temel konusu, ahlâkî davranışların mükâfatı veya cezayı hak etmesinin nedenlerinin izahıdır. Bu alanda kitap hacminde yapılmış ilk eser sayılabilir. Eserin ele aldığı merkezî âlim, Mu'tezile'nin en önde gelen ve çağının lideri durumundaki düşünürü Kadı Abdülcebbar'dır (ö. 1025). Ayrıca Menkdîm Şeşdiv (ö. 1034), İbn Metteveyh (ö. 1076) ve Ebû Reşîd en-Nîsâbüri de (ö. 1076 civarı) çalışmada yer verilen bilginlerdendir.

Kitap, altı bölüm ve bir ilaveden oluşmaktadır. “Birinci Bölüm”de, Basra Mu'tezilesi tanıtılmaktadır. “İkinci Bölüm”, Mu'tezile ahlâkını anlamaya alt yapı hazırlayacak mahiyette Mu'tezile mezhebi hakkında bilgi vermektedir. Ahlâka teolojik açıdan bakılmak suretiyle ahlâkî sorgulamanın çerçevesini çizen teolojik amaçlar anlatılmaya çalışılmaktadır. “Üçüncü Bölüm”, hukuk olarak teoloji üzerinde durmaktadır. Burada akli bilgi ile vahyedilen hukukta ahlâkî değerler,

Mu'tezile'nin ahlâk düşüncesi ve onu İslâm hukukuna bağlayan irtibatlar hakkında bilgi verilmektedir. "Dördüncü Bölüm"den itibaren kitabın asıl konusuna yoğunlaşmıştır. Fiillerin doğurduğu mükâfat ve cezaya hak kesbetme anlamına gelen "istihkak" (desert) kavramı çerçevesinde Basra Mu'tezilesi'nin görüşleri detaylıca incelenmektedir.

"İstihkak" kavramı irdelenirken, istihkakın fiil için bir neden olarak işlevi ve ahlâk mefhumunun tanımındaki rolü üzerinde durulmuştur. İstihkakın fiillerdeki ceza ve mükâfatı meşrulaştırmak amacıyla kullanılmasını çeşitli açılardan ortaya koymaktadır. Bu sorun, farklı bir açıdan ele alınarak, kişilerin kimlikleri ile eskatolojiye dair Mu'tezile düşüncesi arasındaki ilişki temelinde tahlil edilmektedir. Kitabın ilave bölümü, Basra Mu'tezilesi'nin mümeyyiz şahsiyetlerinden Menkdîm Şeşdiv "istihkak" konulu *Şerh Usûli'l-Hamse* adlı metninin tercümesini ihtiva eder.

Yazar, kitabında fikhın bir ahlak hukuku olduğunu felsefi etkinlikle göstermekte ve bu gerçeği "Hukuk Olarak Teoloji" başlığında incelemektedir. İslâm fikhının bir ahlâk hukuku olması Yahudilik için de geçerlidir. Belki de yazar, "Yahudi hukuku" hakkında yapılan felsefi eserlerdeki benzerlikten hareketle, aynı hususu İslâmî literatürde de aramıştır. Sonuçta, aynı benzerliğin İslâm eserlerinde bulunduğunu temellendirmiş ve delillendirmiştir. Bu olguyu İslâm âlimlerinin mi Yahudi eserlerinden, yoksa Yahudi âlimlerinin mi İslâm literatüründen aldığı sorusu öte yandan müstakil bir çalışmayı da gerektirmektedir.

"Halaha" (şeriat) terimi ile karşılanan Yahudi hukuku, aynı zamanda dinî-ahlâkî bir hukuktur. "Fıkıh" terimi ile ifade edilen İslâm hukuku gibi, milattan önce. V. asırdan itibaren geliştirilen halaha hukuk sistemi, günümüz hukuk sistemlerinde de görülen sivil ve ceza hukuku gibi bölümlerden oluşur. Halaha, kaynağını Tevrat'tan alan ve ahlâkî sonuçlar doğurmayı amaçlayan ahkâm niteliğindeki 613 hükümden (mitzvah, ç. mitzvot) oluşur. İslâm hukukunun da Kur'an'ın yaklaşık olarak yüzde beşini oluşturan 200 civarındaki ahkâm âyetini temel alarak üretilen bir hukuk olduğunu hatırlamak gerekir.

Fıkıh, ahlâkî değer taşıyan fiilleri kendisine konu yapmıştır. Bir vedîayı (emaneti) sahibine geri vermek ve borcu ödemek gibi hukukî yükümlülükler, bu ahlâkî zeminin örnekleridir (s. 38). Yazar, ayrıca fikhın kelâm ilmine nasıl dahil olduğunu da göstermeye çalışmaktadır. Bir diğer ifadeyle fıkıh, kelâm, felsefe ve felsefenin bir alt dalı olan ahlâk ve teoloji gibi disiplinler, İslâm entelektüel geleneğinde birbirinden ayrılmaz özelliktedir. Yazar, eserin esas ilgi alanının söz konusu kavramsal yapıya malzeme teşkil eden işte bu disiplinler olduğunu vurgular. (s. 39).

Yazar, çalışmasında görüşlerine başvurduğu âlimlerin kullandığı hüküm, illet, farz, haram, helal gibi hukukî terimlerin, ahlâkî davranışların kalite zeminlerine referans yaptıklarını söyleyerek dinî-hukukî emirlerin, davranış sonuçları ve ahlâkî değerlerle ilişkisine dikkat çeker. Yazar, âlimlerin hukukî bir icraat olan suçun fâilini cezalandırmayı ve cezadan dolayı acı çekmeyi, cezayı hak etme (istihkak = desert) terminolojisi ile ahlâken meşrulaştırdıklarını söylemektedir. Bu durumda istihkak, cezalandırma için muhtemel bir ahlâkî değer nedeni olarak ortaya çıkmaktadır. Âlimlere göre, mesela birini katleden kişiyi cezalandırmanın ahlâkî nedeni onu hak etmiş olmasıdır. Yazar burada hukuk felsefesine başvurarak âlimler nazarında bu cezalandırmanın bir “retributivizm”, yani suçlunun işlediği fiilin misilleme ile verildiğini ortaya koymaktadır. Retributivizmde istihkak (desert), cezalandırmada gerekli ve yeterli ahlâkî değer sebebidir. Dolayısıyla istihkakın, caydırıcılık veya suçun fâilini ıslah etme gibi diğer cezalandırma meşruiyetlerinden ayrılması gerekir (s. 68). Kitapta ayrıca Mu'tezile'nin üzerinde önemle durduğu ilkelerden olan “iyi (hüsn)” ve “kötü (kubuh)” şeklindeki ahlâkî değer hükümlerinin hukuk ile ilişkisini, âlimlerin fikirlerine referansla detaylıca tahlil edilmektedir.

Kitabın okuyucuya daha yararlı olmasını sağlamak amacıyla eleştiriye konu olabilecek bazı hususları belirtmek gerekir. Kitapta ağıdalı bir İngilizce kullanılmıştır. Bu durum, İslâmiyat çalışmalarının özellikle anadili İngilizce olmayan yeni nesil okuyucular ve öğrenciler tarafından anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.

Bazı ifadelerin ve kelimelerin Arapça orjinallerinin parantez içerisinde verilmemesi, anlatılmak istenilenin daha iyi anlaşılmasını engellemiştir. Mesela, kitabın ismi dahil, bütün içerik “desert” terimi üzerine kurulmuştur. Bu terim hemen her sayfada tekrar edilmesine rağmen tespit edebildiğimiz kadarıyla sayfa 39'a kadar ne İngilizce anlamı ne de parantez içerisinde Arapça'sı verilmiştir. Halbuki sözlükte “desert” kelimesi pek çok anlama gelmektedir. Yine kaynak eserlerde geçen bazı Arapça terimlerin tam İngilizce karşılığının verilmemesi de söylemek mümkündür. Mesela *el-aslah* teriminin İngilizcesi “the optimal” ve “the most beneficial” olarak karşılanmıştır (s. 39). Oysa “the most suitable”, “the most proper” ya da “the most accurate” olarak tercüme edilmesi daha uygun olurdu.

Bununla birlikte, İslâm literatürü üzerine bu türden felsefî analizli disiplinlerarası akademik çalışmalar Türkiye'deki ilim dünyası için bir gerekliliktir. Bu nedenle kitap, İslâm hukuk felsefesi ve ahlâk teolojisi çalışmaları için bir el kitabı görevi üstlenmesi açısından büyük önem taşımaktadır.

Niyazi Kahveci

İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar

Sami Zubaida

Çev. Burcu Koçoğlu Birinci–Hasan Hacak

İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, 378 sayfa.

İslâm tarihinde hukuk ve iktidar ilişkisi çok önemli ve belki de önemi nispetinde derinliğine ele alınmamış bir konudur. Bu durumda etken olan hususlardan birisi, sistematik fıkıh incelemeleriyle İslâm medeniyet ve hukuk tarihi araştırmalarının gerektiği ölçüde birbirleriyle kaynaştırılmamasıdır. *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, ilk dönemlerden son zamanlara kadar fıkıh ve iktidar ilişkilerini ele alan dikkat çekici ve kapsamlı bir eser olarak karşımızda durmaktadır. Çok geniş bir tarihî-coğrafi kesitte oldukça şümulü bir konuyu toparlayıcı ve açıklayıcı bir anlatımla ele alması bakımından dikkat çekici ve faydalı olan eserde yer yer görülmeleri muhtemel zaaf lar da kanaatimizce yine aynı sebeplere dayanmaktadır.

“Giriş” dışında (s. 4-15) altı bölümden oluşan kitabın “Birinci Bölüm”ünde şeriatın oluşumu, kaynakları, kavram ve yöntemleri anlatılmaktadır. Bu bölüm fıkıha yabancı Batılı okuyucu için çok genel ve kimi yönleri itibariyle de eksik ve indirgemeci sayılabilecek bir taslak niteliği taşımaktadır. “İkinci Bölüm”, şeriatın kurumsal yönüyle ilgilidir. Bu kurumlar Osmanlı öncesi ve Osmanlı dönemi olmak üzere iki dönemde ele alınmıştır. “Üçüncü Bölüm”, kitabın ana konusu olan hukuk ve iktidar, yani hukukçular ve yöneticiler arasındaki ilişkilere dairdir. Bu bölüm de bir önceki gibi Osmanlı öncesi ve Osmanlı dönemi olmak üzere iki bölümde ele alınmaktadır. “Dördüncü Bölüm”, reform çağı ve hukukun devlet içinde resmî yapıya kavuşturulmasıyla alakalıdır. Burada daha çok -Mısır dahil olmak üzere- XIX. yüzyıl Osmanlı topraklarındaki durum analiz edilmektedir. Reformların siyasî ve ideolojik bağlamlarını, onları çevreleyen sosyal ve ekonomik çatışmaları ele alan bu bölüm, modernliğe eşlik eden sekülerizasyon süreçlerini de incelediği için günümüz sorunlarının çoğunun kaynağını tespit etmeye yönelir. Beşinci ve altıncı bölümlerde ise, şeriat politikaları ve ideolojisinde, XX. yüzyıldan günümüze ortaya çıkan gelişmelere değinilir. Yazar burada İslâmî ihya ve uyanışın, modernliğin yerine dinî otoriteyi geçirme çabasında olduğunu savunmaktadır. “Beşinci Bölüm” bu konularla ilgili Mısır’daki problem ve tartışmaların izini sürmekte, özellikle muhalefetteki İslâmîciler’la hükümet güçlerinin buna verdiği tepkiler arasındaki etkileşime odaklanmaktadır. “Altıncı Bölüm” ise şeriatın İran İslâm Cumhuriyeti’ndeki uygulaması üzerinedir.

Yazarın doğrudan ihtisas alanına girmediğinden, büyük bölümü itibariyle ikinci el kaynaklara -ve tabiatıyla onların yorumlarına- dayanan (mesela “Birinci

Bölüm”de Schacht, Calder ve Hallaq; “İkinci Bölüm”de Tyan, “Üçüncü Bölüm”de Crone ve Hinds, Laoust) kitap, kanaatimizce birçok yerde bunun bir zaaf hâline gelmesini engelleyecek bir toparlayıcılık ve yorum kuvveti göstermektedir. Mesela Osmanlı dönemiyle ilgili bilgi ve yorum seviyesinin dikkat çekici olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, kimi yerlerde indirgemecilik ve bakış açısı problemleri kendini gösterir ki tasavvufla şeriat arasındaki ilişkiye dair yüzeysel gözlemler (s. 183) bu çerçevede ele alınabilecek bir nitelik taşır. Altı bölümden oluşan kitabın son üç bölümünün, ilk üç bölüme nazaran konuya daha hâkim olduğu görülmektedir.

Uzun yıllardır batıda yaşayan Irak asıllı Zubaida'nın akademik kariyerini büyük ölçüde Batılılar'a müslüman toplumları anlatmak ekseninde sürdürdüğü söylenebilir. Kitap bu çerçeve içerisinde anlamını bulmaktadır. Eser temel fikrini, müslüman toplumların zihniyet ve kurumlar itibarıyla diğer modern toplumlardan öзде bir farkı olmadığı noktasına yaptığı vurguda bulur. İster çatışma ister diyalog taraftarı olsun, medeniyet eksenli teori ve yaklaşımları özcü bulan ve bu durumu eleştiren Zubaida'ya göre medeniyet çatışmacıları ile İslâm'ın bütünlüğü ve bölünmezliğini savunan İslâmcılar arasında -tamamen zıt bakış açlarına sahip olsalar da- medeniyet kavramını temel almaları bakımından ideolojik bir birliklik söz konusudur. İslâm'ın bütün olarak bir “medeniyet” niteliği taşıdığı, sadece bir dinden ibaret olmayıp aksine siyasal ve toplumsal bir sistem olduğu yaklaşımı, onun nazarında Humeynî devrinde İran'da yaşanan tecrübeyle yanlıştır: “Ne ‘Batı’ ne de ‘İslâm’ homojen varlıklar değildir. Her ikisi de, tarihte ve günümüzde, kültürleri, sosyal yapıları ve siyasî örgütlenmeleri açısından büyük bir çeşitlilik ihtiva etmektedir. Çatışan veya ‘diyalog’ içerisinde olarak tanımlanacak medeniyet bütünleri diye bir şey yoktur; fakat medeniyet dediğimiz şeylerin kendi içerisinde pek çok çatışmalar yer almaktadır” (s. 7).

Yazar, pek çok müslüman ve Batılı yorumcunun (mesela Ernest Gellner gibi) “İslâm toplumu”nu sekülerleşmeye kapalı, son dönemdeki İslâmî uyanışı da dinin kitlelere hayat verebilecek tek ideoloji olduğunun bir belirtisi olarak görmesine karşı çıkmakta ve modern siyasî İslâm'ın doğrudan sekülerleşmeye ve son iki yüzyıldır bölgede gerçekleşen reformlara karşı gelişmiş olduğunu savunmaktadır (s. 9, 188-189).

Sami Zubaida'nın diğer birçok araştırmacı tarafından da paylaşılan doğru bir tespitine göre, şeriat modern anlamda bir hukuktan ibaret değildir; şeriat aile, ahlâk, ibadet ve siyaseti belirleyen bütüncül bir söylem; din, ahlâk ve adaletin bir bütün içinde ifadelendirilmesidir. Bundan dolayı da bir muhalefet ve mücadele aracı olarak her zaman suistimal edilmiştir (s. 8).

Birinci bölümde dikkat çeken -ve aslen Calder'e ait olan- iddialardan birisi, İslâm hukuk birikiminin, oluşup olgunlaştıktan sonra kendini meşrulaştırmak için Kur'an ve hadislere dayandırmasıdır. Yazara göre bu olgu, şeriatın "ideolojik" ve "yorumlamacı" düzenine ters düşmektedir. Nitekim bu düzen başlangıç noktası ve nihâi otorite olarak Kur'an ve hadis naslarını almaktadır (s. 36-37).

Şeriatın geliştirilmesinin tarih boyunca devlet yöneticilerince değil, sivil âlimler eliyle gerçekleştirilmiş olması, kitapta vurgulanan hususlar arasında yer alır. Şeriatın bu sivil karakteri, onu modern devletin hukukî yapısından ayıran temel bir husustur. Fakat âlimler, yöneticilerden tamamen bağımsız ve uzak kalmamışlardır (s. 8). Mamafih -Schacht kaynaklı muğlak "ham madde" kavramına sık sık atıf yapan- yazarın şeriatın sivil karakteri hususundaki vurgusunun kimi yerlerde muğlaklaştığı görülür: "...Aslında bu noktadan itibaren siyasî iktidar, hukuku yürürlüğe koymaktan olmasa da, hukuk yapıcılıktan ayrılmış oldu" (s. 126).

Yazarın fikhî ve onun kurumlarını mümkün mertebe tarihsel, devrin siyasî ve sosyal ihtiyaçlarına göre şekillenmiş, büyük ölçüde seküler yapılar olarak ortaya koyma çabası sebebiyle, Osmanlı öncesi dönemin yargı sisteminde tarih içinde ortaya çıkan yozlaşmanın boyutlarını gereğinden fazla abartma eğiliminde olduğunu söylemek mümkündür. Zubaida'nın, Osmanlı öncesi döneme ait yozlaşma olgusuna niçin özellikle dikkat çektiğine gerekçe olabilecek şöyle bir açıklaması vardır: "Belki de İslâm dünyasındaki yozlaşma kayıtlarının diğer yerlerdekinden daha dokunaklı olmasına yol açan şu etkidir: İslâm'da hukukun ve hâkimliğin özündeki dinî karakteri" (s. 84). Osmanlı dönemi yargı sistemiyle ilgili olarak ise şu değerlendirmeyi yapar: "Hâkimlerin büyük bir çoğunluğunun vardıkları yargılar genellikle doğrudur; hâkimlere davacılar tarafından rüşvet verilmesinin örnekleri biliniyorsa da, bunlar istisnâî durumlardır. Gibb ve Bowen (...) hâkimlerin davalarında dürüst olmalarını temin etmek üzere pek çok sınırlamanın bulunduğu sonucuna ulaşır. Bu sınırlamalardan birisi, yerel gelenek ve örfün çoğunlukla sonucu belirlediği ve daha karmaşık vakalarda kadının bir hükmü, ancak bir müftinin de onayıyla aldığı gerçeğidir. Bir başka sınırlama, yargılamada bir kural ihlali veya hata olacak mı diye gözlemleyen rakip yerel ulemanın kıskançlığı ve denetimidir. Bu görüş Marcus'un Halep mahkemeleriyle ilgili çalışmasında tespit edilmektedir" (s. 105). Osmanlı öncesi ve Osmanlı dönemi yargı sistemlerinde yozlaşma ve dürüstlük bakımından gerçekten bu derece farklılık olup olmadığı kanaatimizce kayda değer bir sorudur.

Kitap, Marcus'un Halep mahkemeleri hakkındaki çalışmasının, kadı mahkemeleriyle ilgili genel Batılı tasavvura ilişkin ortaya koyduğu önemli bir itiraza dikkat çeker. Max Weber, geliştirmiş olduğu hukukî formlar tipolojisinde en keyfi ve geniş takdir yetkisi olanını kadı yargısı olarak belirlemektedir. Marcus ise Halep

kadı mahkemesini, usul ve yargılamaları itibariyle öngörülebilir ve tutarlı olarak nitелеmekte ve belirli bir tarihsel-coğrafi vaka örneğinde Weber'in iddiasını çürütmektedir (s. 113).

Kitap boyunca kendini gösteren temel fikirlerden birisi, tarih boyunca olduğu gibi günümüzde de müslüman toplumların içinde yaşadıkları dünyanın zorlamaları karşısında hukuklarını revize ettikleri; fıkıhı, aslında onun temel ilkelerine uymayan çeşitli uygulamaları da içerecek şekilde yeniden formüle ettikleri ve dolayısıyla fıkıhın özde diğer hukuk sistemlerinden çok farklı bir sistem olmadığıdır. Fıkıhın ilmi ve pratik değeri hakkında yazarın kanaati çok olumlu sayılmaz. Modern İran'la ilgili bir bağlamda şöyle der Zubaida: "Sosyal siyaset, refah siyaseti ve aile hukuku gibi şeriatla ilgili konularda fıkıhın geleneksel buyrukları siyaset üretmeyi zorlaştırmıştır" (s. 345). Yazarın bakış açısına göre İslâm toplumlarının bu pasif vaziyet alışları, onların modern dünyaya geleneklerine dayalı olarak yeni şeyler söylemelerini mümkün kılmamaktadır. Zubaida'nın kitabı, alanında temel bir kaynak olmasını sağlayacak kuşatıcılığı kadar, takip ettiği akademik siyasetle de dikkat çekici bir eserdir.

Cüneyt Köksal

Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslâmiyet ve Modernlik

Talal Asad

Çev. Ferit Burak Aydar

İstanbul: Metis Yayınları, 2007, 313 sayfa.

Kur'an ve tefsiri üzerine eserleriyle tanınan Muhammed Esed'in oğlu, hâlihazırda City University of New York'ta antropoloji profesörü olarak görev yapan Talal Asad, Post-kolonyalizm, Hıristiyanlık ve İslâm'da iktidar araçları ve gerekçeleri, ritüel araştırmaları, intihar saldırıları üzerine çalışmalarıyla tanınmaktadır. Yazar, "Sekülerliğin Biçimleri" sorunsallaştırmasında seküler ve dinî kavramları antropolojinin araştırma nesnesi hâline getirmekte, Foucault ve Nietzsche'nin yöntemleriyle bu kavramların soy kütüğünü sunarak işe başlamakta, Wittgenstein'dan esinlenen bir perspektifle bu kavramların Hıristiyanlık, İslâm ve modernlik içinde "kavramlar gramerinde" izlediği değişiklikleri ve geçirdiği gelişim süreçlerini incelemektedir. Bu incelemesinde "Antropoloji sekülerlik ve onun etrafındaki kavramları aydınlatılabilir mi?" sorusundan hareket etmektedir. Antropolojinin imkânlarından faydalanarak farklı zaman ya da mekânlarda

bulunan toplumlar arasındaki yerleşik kavram ve temsilleri karşılaştırmaktadır. Bu kavramları kökenleri ile değil, daha çok kavramları dile getiren yaşam biçimleriyle ya da salıverdikleri veya engelledikleri güçlerle, geliştirdikleri irade biçimleriyle birlikte değerlendirmektedir. Asad'ın seçtiği izlekler hayli enteresandır. Seküler ve dinî olan arasındaki ayrımı, farklı yaşam biçimlerinde ortaya çıkan insan bedenine ilişkin yaklaşımlar üzerinden anlamaya çalışır. Acı, fiziksel tahrip, çürüme, ölüm, fizikî bütünlük, beden büyümeye, cinsel haz ve insan hakları kavramları üzerinden seküler aklın bioslarını keşfetmeye çalışır. Bununla da kalmayıp modern yasaların belli pratik ve uygun temel kabul edilen belli öğretileri “insanî” bulup diğerlerini “gayr-i insanî” ilan ederken hangi yolları izlediği, bu tanımlama ve düzenleme işinin seküler ve dinî olanın gramerine hangi söylemsel alanları açtığını sorgular.

Asad, kitabını temelde üç ana bölüme ayırmaktadır. Bu bölüm ve alt başlıkları şu şekildedir: A) Seküler: 1. Sekülerizm Antropolojisi Diye Bir Şey Olsa Neye Benzerdi? 2. Faillik ve Acı Üzerine. 3. Zulüm ve İşkence Üzerine. B) Sekülerizm: 4. İnsan Hakları Aracılığıyla “İnsan”ı Kurtarmak. 5. Avrupa’da Bir “Dini Azınlık” Olarak Müslümanlar. 6. Sekülerizm, Ulus-Devlet ve Din. C) Sekülerleşme: 7. Sömürge Mısır’da Hukuk ve Ahlak Alanının Yeniden Düzenlenişi.

Yazara göre, sekülerizm dinî olanın yerine geçerken iki şekilde kendini meşrulaştırmaya çalışmaktadır: Birincisi toplumsal farklılıkları ve mezhep ayrılıklarını yok etmek için en küçük ortak paydayı bularak bütün grup taleplerini ve kimlik kodlarını sekülerizmin tikel kaynağında buluşturma iddiası; ikincisi, geleneksel ve dinî olandan tamamen farklı bir siyasî etik kurma iddiasıdır. Bununla birlikte sekülerizm özeli yöneten akıl ile kamuyu yöneten ilke arasında bir ayrım yaparak kamusal aklın seküler olmasını öngördüğü gibi, özeli yöneten aklın da seküler olmasını talep etmektedir. Tam da burada Asad sormaktadır: Peki bunlar ne kadar mümkündür? Klasik seküler teorinin temel kodları ve kendini meşrulaştırma biçimleri nelerdir? Sekülerizm söylemi gerçekten modern aklın bir bilgi kategorisi midir, yoksa modern devletin siyasî bir stratejisi olarak mı anlaşılmalıdır? Bir söylemi ve eylemi dinî veya seküler kılan nedir?

“Sekülerizm Antropolojisi Diye Bir Şey Olsa Neye Benzerdi?” başlıklı ilk bölümde yazar, klasik antropolojinin önkabul ve tutumlarına değinir. Mit, büyü, cadılık, cin çarpması, tabu ve psikoterapi ritüelleri gibi sorunları kendine çokça konu edinmiş olan modern antropoloji, sürekli Avrupalı olmayan dünyanın tuhafıklarını ifşa etmek ve dinî olanın gizemini bozmak gibi bir yaklaşımla hareket etmiştir. Sekülerizm kavramı ise son dönem antropolojik çalışmalarda konu edinilmektedir ki bunun da çağdaş siyasî kurumların gizemini bozacağı açıktır. Çünkü bu araştırmalara göre sanıldığının ötesinde seküler akıl, hoşgörü ile değil,

ürettiği mit ve şiddet üzerinde yükselmektedir. Buradan hareketle Asad, seküler kavramının modern zamanlarda icra ettiği fonksiyonun dinî olandan ayrı ve ona karşı bir kategori olduğu iddiasını tartışmaya açarak XVIII-XX. yüzyıllar arası seküler kavramını oluşturan ağları anlamaya yönelik bir antropoloji kurmaya çalışır. Asad'a göre "Seküler ne kendisini öncelediği varsayılan dinî olanın devamı ve kutsalın son aşamasıdır ne de kutsaldan basit bir kopuştur." Yani sekülerizm kutsal olanı dışlayan bir öze sahip değildir. Seküler modern yaşamdaki belli davranışları, bilgileri ve duyarlılıkları bir araya getiren bir kavramdır. Yazar, dinî ve seküler gibi kavramların esasen sabit kategoriler değil, iç içe geçişler ve kopmalarla dolu devingen kategoriler olduğunu söyleyip neyin özel akla, neyin dinî inançtan arınmış bağımsız bir siyasî etiğe ait olduğuna karar verecek yetkili bir merci olamayacağını vurgular. Dinî ve seküler olanın esasen sabit kategoriler olmadığını söylerken, görünüşte seküler olan kurumların üzerindeki örtüleri kaldırdığımızda aslında dinî olduklarının anlaşılacağını da iddia etmez. Tersine, hiçbir şeyin "özünde" dinî olmadığını ve de "kutsal dili" ya da "kutsal deneyimi" tanımlayan bir evrensel öz bulunmadığını savunur. Dinî yaşam ile seküler yaşam arasında kopuşlar olduğunu ve bu kopuşlarda sözcüklerin ve pratiklerin yeniden düzenlendiğini, eski söylemsel gramerlerin yerini yenilerinin aldığını varsayar. Bu nedenle dinin vazgeçilmez bir parçası olduğu iddia edilen bir söylemin tarihinden parçalar alarak kutsal ve seküler olanın nasıl birbirlerine dayandıklarını göstermeyi amaçlar. Kitabın söylemi bu temel üzerine kurulur. Ancak bu söylemde seküler ve dinî olan arasındaki geçişlerin çok açık olmadığını ifade etmek gerekir. Hatta dinî olanı tanımlayan bir öz olmadığını belirtmek, kutsalı metafizik kökünden koparıp araştırmanın yöntemi açısından sekülerle eş seviyeye indirgemek anlamına gelir. Asad'ın sekülerliği değerlendirirken dinî olana verdiği konum ontolojik temele oturtulmazken, antropolojinin alışkanlıklarının gerektirdiği üzere, daha çok fenomenolojik parantezlerle sınırlandırılmaktadır. Bu da dinî olanın doğası açısından kitabın en büyük handikabını oluşturur. Fakat yazarın bunu yaparken modern devletin hukukî ve siyasî stratejilerinde dinî olanı reddetmesine rağmen, zaman zaman dinî kodları kullandığı hatta dinî olandan daha derin çatışma ve ayrışma alanları açtığına işaret etmekten de çekinmez. Fakat Carl Schmitt'te olduğu gibi seküler olanın din için bir maske olduğu ve seküler siyasî pratiklerin çoğunlukla dinî olanları taklit ettiği görüşüne de sapmaz.

Asad, mitin modern tarihî bilgi ve modern şiirsel duyarlılıkların oluşumunu nasıl etkilediğini ve tarihsel süreç içinde mitin atfedildiği insanî hayalgücünün tanımlamak, değerlendirmek ve düzenlemek fiillerinin modern dönemde aklın işlevleri hâline nasıl getirildiğini belirtir. Buradan hareketle kutsal ve profan algısındaki değişime işaret ederek klasik teolojideki karşıtlığın doğaüstü kutsal ile doğal dindışı arasında değil, her ikisi de aşkın güçler olan ilâhî ve şeytanî arasında

ya da her ikisi de dünyevî kurumlar olan manevî ve dünyevî arasında olduğuna işaret eder. XIX. ve XX. yüzyıllarda kutsal söylem olarak mitin dinî metinlerin algılanmasında, yorumlanmasında ve şiirdeki etkisini inceler. Esinlenme kavramını tefsir ve şiirde “kutsal lafız” ve “beşerî anlam” arasındaki dönüşüm üzerinden değerlendirerek kutsal metnin ve sözün bir akıl yürütme nesnesine dönüşüm süreçlerini inceler. Hıristiyan teolojisinden esinlenme tarihinden etnografya tarihine intikal eden yazar, esinlenme anlayışında meydana gelen değişikliklerin, yeni ortaya çıkan bir deneysel fizyoloji ve sanatsal deha terminolojisiyle iç içe geçtiğini göstermeye çalışır. Örnek olarak geleneksel Şamanlık ve tedavi stratejileri karşısında beden ve ruh algısının değişiminin zorunlu sonucu olarak acı algısının değişimini vurgular. İlk günah için verilen ceza mitinin tıptaki doğa yasalarının ihlali (yanlış beslenme, egzersiz yapmama) sebebiyle verilen ceza mitine dönüştüğünü ve Tanrı'nın mutlak fâilliğinin doğaya atfedilmesi sonucu artık acının sekülerleştiğini vurgular. Acı sekülerleşince, kutsal olanla irtibatı sebebiyle acının kutsal kökünü sağaltan geleneksel Şaman, modern zamanlarla birlikte şair, mit anlatıcısı veya gösteri sanatçısına dönüşmüş ve bunların yaşadığı ve yaşattığı ruhsal tecrübe de esinlenme fikrinin sanatçının dış bir kuvvetin ilhamıyla zaptedilmesi olarak algılanmasına neden olmuştur. Dolayısıyla Şaman, dahi bir şair veya sanatçıya dönüştürülürken, seküler esinlenme söylemi de doğal bedenin yeteneklerine ve bu yeteneklerin toplumsal düzeyde gösterilmesine işaret eder hâle gelmiştir. Asad, modern şiir sanatı ve seküler duyarlılık konusunda Batılı şairlerden W. Blake, Coleridge, T.S. Eliot'den bahsederken, modern Arap şiirinde mitin (üstüre) seküler kullanımına örnek olarak ateist ve modernist olan Suriyeli şair Adonis'i (Ali Ahmet Sait Eşber) ve şiirini değerlendirir.

Yazar, son derece mite ve şiddete batmışken kendisini seküler ve rasyonel olarak gösteren modern liberal devletin kamusal ve siyasî değerler için (eşitlik, hoşgörü, özgürlük) bir temel ve kamusal-özel ahlâk için de bütünlüklü bir çerçeve sağlayan köken anlatılarını insan hakları mefhumu ve Avrupa'da dinî azınlık konseptleri üzerinden değerlendirir. Bu bağlamda liberalizmin insanın ve toplumun doğasını vurguladığı temel söylemi olan “Tüm insanlar eşit yaratılmıştır” ve “Herkes insan haklarına sahiptir” önermelerini sorgular. Liberal evrenselleştirici aklın şiddetine işaret ederek seküler kutsalları (vicdan, mülkiyet, özgürlük, deneyim) bunları ihlal eden her şeyi zor yoluyla koruyan siyasî, yasal ve hukukî disiplinlerin liberal mit tarafından nasıl desteklendiğini açıklar. Asad'a göre liberal şiddetin beslendiği kutsal mitlerin birincisi kamusal aklın söylemi olarak “aydınlanmacı siyaset miti”, diğeri evrensel oy hakkı ile “kolektif iradenin temsili miti”dir. Bunlardan birincisi, elit bir tabakanın insanlığın eğitimini yürütmesine fırsat verirken, diğeri yurttaş ve seçmenlerin manipüle edilebilir bireysel düşünce ve fantezilerini rakamlara dökme biçimidir. Böylece elit-liberal söylem üretilmiş

mitlere dayanarak dinî tutkuyu dizginlemeye çalışırken, demokratik rakamlarda çoğunluğun azınlıklara tahakkümünü sağlar. Bu sebeple yeni şiddet biçimleri oluşur. Asad'a göre seküler bir devlet asla hoşgörünün teminatı olamaz. Çünkü böyle bir devlet farklı tutku ve korkularla şekillenmiş yapılar kurmaktadır. Hukuk hiçbir zaman şiddeti ortadan kaldırmayı amaçlamaz; zira hukukun amacı sadece şiddeti düzenlemektir.

Asad'a göre modern seküler anlayışların biçimlenmesinde fâillik ve acı kavrayışlarının, insanın acıyı ortadan kaldırma sorumluluğu hakkındaki fikirlerin çok önemli bir yeri vardır. Tarih yapmaya yetkilendirilmiş seküler için fâillik, öncelikle bir aktöre iktidar sorumluluğu yükler. Her fâil eylemini temsil ettiği ilkenin eylemi olarak sunar. Bunun gerçekten böyle olup olmadığını anlamak için Asad'a göre "Seçilmiş temsilciler kendi şahıslarını mı, yoksa seçmenleri mi temsil ederler?" sorusunu sormak, Batı siyaset teorisinde fâillik paradoksunu ele verir. Bunu teatral temsil üzerinden vurgulamaya çalışan Asad şöyle sorar: "Bir tiyatro sahnesindeki aktör, bedeni orada olmayan bir kişiliği temsil ederken, kendi bedenini bir diğeri adına yetkisizleştirmekte değil midir? Aktörün bedeninin başkasını var kılarken yaşadığı fâillik yanılması, bir müvekkili, bir yasayı ya da seçmenleri ve çıkar gruplarını temsil ederken de geçerli değil midir? Burada faal olan ve yetkisizleştirilen kimdir?" Asad, bu sorulara verdiği cevaplarla modern siyasî temsil alanlarını anlamamıza olanak sunmaktadır.

Fâillik sorunu sadece seküler alanda sorunsallaştırılacak bir kavram değildir. Din tarihi içerisinde de fâillik ve temsil ilişkilerinin zengin bir role sahip olduğu görülür. Wittgensteinci bir dille söylersek, Hz. İsa'nın Çilesi ve Hz. Hüseyin'in Şehitliği gibi ayin oyunlarında fâillik, acının temsil edilmesinde yeniden canlanır. Yazar acı ve fâillik kavramlarının antropolojik izini sürerken, dinlerde yaygın olan acının fâillğe dönüştüğü "kefareteolojisi" biçimlerini de sorgular. Bunu yaparken de acı ve ıstırap kavramlarının psikolojik köklerine iner. Acı ve ıstırap çekerken pasif olduğumuzu ve bir özne değil, nesne olduğumuzu sanırız. Oysa yazar bize acının salt pasif bir durum değil, bizâtihi fâilleştirici bir durum olarak da okunabileceğini teklif eder. Öte yandan ahlâkî egemenliğin yegâne mekânı olarak yekpare insan bedeni üzerine yapılan seküler vurgunun "hatırlama, umut, kendini aşma arzusu" gibi iç durumlar üzerinden tecrübe edilen dinî ve muhayyel acıyı yok ettiğini de belirtir. Başka acıları fâil olarak temsil etmenin dinsel geleneklerdeki örneklerine işaret ederek belirli geleneklerin acıyı nasıl kullandıklarına değinir. Acının bedensel temelini inkâr etme hatasına düşmeden, acının bedeninin epistemolojik konumunu ve ahlâkî potansiyelliklerini tesis etmenin bir biçimi olduğunu gösterir.

Sekularizm, seküler bir anayasanın dinî azınlıklara ve farklı mezhep gruplarına karşı şiddeti ve hoşgörüsüzlüğü kaldıracağı iddiasıyla ortaya çıkarken, kurumsal dinler ile zulüm ve işkence arasında köklü bir nedensellik ilişkisi varsayar. Oysaki XX. yüzyılda Nazi Almanyası, Stalin Rusyası, İmparatorluk Japonyası, Kızıl Khemerler, Mao Çin'i artık görmezden gelinemeyecek bir seküler şiddet uygulayıcıları olarak tarihe geçmişlerdir. Dolayısıyla artık kurumsal dinlerin zorunlu bir şiddet kaynağı olmadığı açıktır. Asad, buradan hareketle akla ilk gelen şekliyle, seküler rejimlerle dinî rejimler arasında bir şiddet ölçeği koyarak aralarında mukayeseye girişmemekte, modern seküler siyaset ve hukukta tanımlanan zulüm ve işkence algısının köklerine inmektedir. Bir kavram otopsiyi yaparak seküler devlet aygıtının ahlâkî organlarını keşfe çıkmaktadır.

Yazar sonuç olarak şöyle demektedir: “Sekularizmin tarihi sanıldığına aksine zulüm ve işkencenin yok oluşunun tarihi değildir. Bu sadece ‘Nasıl insan olunur?’ diye başlayan seküler hikâyenin temel iddiasıdır. İkinci olarak insan hakları söylemlerinde tanımlanan ‘işkence, zalimce, insanlık dışı ve onur kırıcı davranışlar’ ifadeleri sadece evrensel ve kültürlerarası bir kıstas oluşturmaya yöneliktir. Üçüncü olarak ıstırap ve ıstırap duyan varlığı, seküler hukuk evrenselleştirici bir temelde kavramsallaştırırken, öte yandan yasaklayıcı içeriği bakımından ise tikkelleştirmektedir. Son olarak ise acıyı ve ıstırapı yok etmeye yönelik seküler çaba, acı ile kurulan bireysel tecrübe hakkını yok saymakta ve modern hukukun acı ve ıstırapa yönelik yorumu acı ile kurulan dinsel ilişki biçimleriyle çatışmaktadır.”

Asad, modern vicdanın aynı zamanda seküler bir vicdan olduğundan hareketle zalimlik kabul edilen geleneklerdeki acı algılarının antropolojisini yapar ve haklı olarak Batılı yöneticilerin kendi dışındaki kültür ve gelenekleri yasa dışı, zalim ve fanatik ilan ederken esasen yok etmek istediklerinin öteki kültürlerin ıstırapı değil, geleneksel bir kültüre kendi adalet ve insanlık standartlarını dayatma arzusu olduğunu belirtir. Yani yeni beşerî özneler yaratmaya çalışır. Asad'ın işaret ettiği en önemli göstergelerden birisi de liberal-demokratik hükümetlerin gizli işkence uygulamaları ve işkence suçlamalarından kurtulmak için hukuken yeni “acı verici muamele kategorileri” tanımlamalarıdır. Bu tanımlar çerçevesinde modern devlet işkence, savaş ve imha tekniklerini kendisinin ve yurttaşların güvenlik ve refahı için yaptığını deklare eder. Çünkü “insan” yaşamı kutsaldır; ama yalnızca devletin tanımladığı belirli bağlamlarda ve devletin tanımladığı insanın yaşamı.

Asad işkence ve acı algısını, kişinin kendisini iradî olarak onur kırıcı ve zalimce davranışa maruz bırakması olgusunda inceler. Dinsel acı çekme ritüelleri (Hıristiyan çileciliği, Şiîlik'teki aşura törenleri vs.) sado-mazoşizm ve günümüzdeki örneklerden hareketle, acıyı iradî/olumlu bir şekilde yaşama pratiklerine dikkat çeker. Bunu yaparken de tecrübe edilen acının seküler ve ölçülebilir işkence

algısının aksine, acıyla kurulan tutkulu bir birliktelik olduğunu ifade eder. Bu tür tecrübelerle yönelik modern düşmanlığın basitçe acıya yönelik değil, belirli bir insan olma anlayışıyla uyuşmayan acıya yönelik olduğunu belirtir. Çünkü seküler akıl fizikî acıyı alçaltıcı bularak reddederken, öte yandan bireylerin tikel yaşam alanlarında sınırsız derecede fizikî haz peşinde koşabileceği görüşünü dayatır. Yazar, modern devletin zulümleri ortadan kaldırmak diye bir gayesinin olmadığını belirtirken, seküler aklın toplumda “aşırı” olarak tanımladığı kategorilerin sorgulanması gerektiğini tavsiye etmektedir.

Son olarak ulus-devlet ve din arası ilişkileri ve modern dinî söylemlerin bu ilişkiden etkilendiği nispetle geliştiğini vurgularken, dinî düzenden seküler siyasi düzene geçişin basitçe ilâhî hukuk yerine beşerî hukuku koymakla olmadığını belirtir. Bunu da bir medenileştirme projesi olan sömürge Mısır’da ahlâk ve hukuk alanlarının yeniden düzenlenişi örneği üzerinden İslâm hukuku ile modern seküler hukukun kavramlarını “fâillik, gelenek, öznellik, etik, özgürlük kategorileri üzerinden anlamaya çalışır. Yazarın bu incelemede eksik kaldığı en temel konu İslâm hukuk usulünün temel metafizik algılama biçimlerine nüfuzunun yeterli düzeyde olmamasıdır. Bu sebeple de siyasi ve tarihî bir süreç değerlendirmesi yapar. Bu da diğer dinlerden farklı olarak İslâm’ın sekülerliğe uyumunun neden daha müşkil olduğunu ve itirazının metafizik temellerinin neler olduğu sorularını açıkta bırakmaktadır. Fakat bunların serimlenmemiş olması kitabın sekülerliğin biçimleri konusunda birçok modern çerçeveyi önümüze enfes biçimde koyan bir albüm niteliğinde olduğunu değiştirmez.

Özkan Öztürk

Beyazıt Devlet Kütüphanesi Hakkı Tarık Us Koleksiyonu süreli yayınlar kataloğu = Periodicals catalogue of the Hakkı Tarık Us collection preserved in the Beyazıt State Library

Hazırlayanlar: Selahattin Öztürk, Abdurrahman M. Hacıismailoğlu ve Muhammed Hızarcı

Editör: Kayoko Hayashi.

Ankara-Tokyo: Kültür ve Turizm Bakanlığı Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Tokyo Yabancı Diller Üniversitesi, 2010, XI + 328 sayfa.

Bilim, kültür ve eğitim tarihimizin önemli kaynaklarından olan süreli yayın kataloglarının hazırlanmasına ve öncelikle Arap harfli olarak yayımlananların dijital ortama aktarılmasına büyük ihtiyaç vardır. Mevcut süreli yayınların kataloglar

vasıtasıyla kullanıcılara sunulması, diğer yandan geçmişimiz ile geleceğimiz arasındaki köprüyü sağlamlaştıracaktır. Sadece katalog fişleri veya internet üzerinden künye bilgilerine erişimin artık pek fayda sağlamadığı gerçeğinden hareketle ilgili yayınların kimlik bilgilerinin bulunduğu, sayılarının belirtildiği, sayılardaki özel durum ve değişikliklerin ifade edildiği ayrıntılı kataloglara duyulan ihtiyaç gün geçtikçe artmaktadır. Bilgiye erişim için harcanacak zamanın çok daha kıymetli olduğu günümüzde, gerek resmî gerekse özel kütüphanelerde yer alan bilgi taşıyıcılarına erişim için harcanacak zaman, kullanışlı kataloglar sayesinde üretime ayrılmaya başlanmıştır. Bu kullanışlı kataloglardan biri olan bu eser, özverili ve yorucu bir çalışmanın sonucu olarak bilim dünyasına kazandırılmıştır.

Bu katalogta bulunan yayınları toplamış Hakkı Tarık Us (1889 Gördes / Manisa – 21 Ekim 1956, İstanbul), kitaplara ömrünü adanmış bir kişidir. İstanbul Hukuk Mektebi'nde okurken kitaplara düşkünlüğü artmış, *Tanin*, *Tercümân-ı Hakikat* ve *Tasvîr-i Efkar* gazetelerinde yazılar yazmıştır. İstanbul Sultânîsi, İstanbul Mercan Lisesi ve Galatasaray Lisesi'nde hukuk ve edebiyat öğretmeni olarak çalışmıştır. 1923-1939 yılları arasında dört dönem Giresun milletvekilliği yapmıştır. Muallimler Cemiyeti, Matbuat Cemiyeti ve Basın Birliği başkanları arasında yer almıştır. Gelirinin büyük bir bölümünü kitap, gazete ve süreli yayın satın almaya harcayan, kütüphanesini ilk çıkan Türkçe gazeteleri toplayarak kurmaya başlayan Hakkı Tarık Us, bütün bu eserleri Türk milletine bağışlamıştır.

Kitabın “Sunuş” kısmında belirtildiği gibi *Hakkı Tarık Us Koleksiyonu Süreli Yayınlar Kataloğu* daha önce *Hakkı Tarık Us Kütüphanesi Kataloğu: Süreli Yayınları* adıyla 2006 yılında İstanbul Büyükşehir Belediyesi tarafından yayımlanmıştır. Daha sonra Tokyo Yabancı Diller Üniversitesi'nin maddî desteği ve “Hakkı Tarık Us Süreli Yayınları Koruma ve Dijitalleştirme Projesi” adıyla yürütülen çalışmaların bitirilmesi ve ilk baskıda yer almayan bazı yayınların ilavesi ve ilk katalogun gözden geçirilmesiyle 2010 yılının Mart ayında tamamlanarak yeniden basılmıştır. Yeni basılan bu eserde bibliyografik künyelere eklemeler yapılmış ve bazı künyeler de düzeltilmiştir. En önemlisi dijital ortama aktarılan süreli yayınların (*) işareti ile gösterilmiş olmasıdır. Tokyo Yabancı Diller Üniversitesi, dijital ortama aktarılan süreli yayınları internet ortamında hizmete sunma çalışmalarını devam ettirmektedir. Araştırmacılar böylece kütüphanelere gitmeden buldukları yerden internet vasıtasıyla (<http://www.tufs.ac.jp/common/fs/asw/tur/htu/>) koleksiyona erişime imkânına sahip olacaklardır. 2662 süreli yayının yer aldığı katalog, yayın adına göre alfabetik olarak hazırlanmıştır. Araştırmacılara kolaylık sağlamak amacıyla süreli yayınlarda sıklıkla görülen bir yapı olan isim değişikliklerinin tespiti bu katalogta göze çarpan en önemli özelliklerden biri olarak yer almıştır. 2662 başlığın 242'si isim değişikliğini ifade eden künyelerdir.

Hakkı Tarık Us Koleksiyonu'ndaki demirbaş numaraları künye başında, süreli yayınların fizikî durumlarına ait bilgiler ise açıklama bölümünde gerektiğinde ayrıntılı bir şekilde verilmiştir.

Katalogda yer alan Osmanlıca süreli yayınların dijital kopyaları hem Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde hem de Tokyo Yabancı Diller Üniversitesi'nde muhafaza edilmektedir.

Zorlu bir çalışmanın sonucunda ortaya çıkan eserin bu alanda araştırma yapanlara oldukça faydalı olacağı şüphesizdir.

Salih Sandal

Anadolu'da Derviş ve Toplum (13-15. Yüzyıllar)

Resul Ay

İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008, 212 sayfa.

Tasavvuf, ortaya çıktığı ilk dönemlerden itibaren toplumun hemen her kesiminden insanlar tarafından dikkatle takip edilmiş, çok sayıda insan bu engebeli yola girmeye gayret göstermiş; tarikat ehli şeyhlerin peşinden gitmiştir. Bu mistik anlayış, başlangıcında bireysel olarak faaliyet gösteren zâhidler tarafından bir yaşam tarzı olarak benimsenmişse de zamanla daha planlı ve teşkilatlı bir yapıya bürünmüş ve tarikatlar tarafından temsil edilmeye başlanmıştır. Tasavvufî düşüncenin yaygın hâle gelmesini sağlama konusunda birinci derecede etkiye sahip olan bu tarikatların çeşitlilikleri ve benimsemiş oldukları farklı irşad ve zikir metotları, şeyhlerinin devlet yöneticileri ile ilişkileri, faaliyet gösterdikleri dönemdeki ulema ile münasebetleri modern çağdaki akademisyenler veya amatör araştırmacılar tarafından inceleme konusu yapılmıştır. Bu incelemelerin sonucunda lehte yahut aleyhte pek çok görüş öne sürülmüştür. Bununla birlikte, İslâm'ın mistik boyutunu temsil eden tarikat müesseseleri hakkında, bilhassa modern dönemde özellikle akademik boyutta yapılan çalışmaların son derece az olduğunu ifade etmek gerekir.

Tarikatların yahut bu tarikatlara mensup dervişlerin gündelik hayatları, devlet yöneticileriyle yahut birbirleriyle ilişkileri, düşünce yapıları, fikrî altyapıları, toplumda sahip oldukları roller vs. konusunda, ilk ortaya çıktıkları zamandan günümüze kadar uzanan süreç göz önünde bulundurulduğunda yapılan çalışmaların son derece yetersiz olduğu ortadadır. Bu durum belki de Ahmet Yaşar Ocak'ın ifadesiyle, Türkiye'de İslâm'ı çalışmanın "arı kovanına çomak sokmak"la eşdeğer bir anlam ifade etmesinden yahut bu şekilde anlaşılmasından ileri gelmektedir.

Bilhassa tarikatların İslâm ve Türk dünyasında dinin şekillenmesindeki belirleyici rolleri göz önünde bulundurulduğunda, böylesine netameli bir konu üzerinde çalışmanın haklı zorluğu ortaya çıkar. Bununla birlikte İslâm'ın Türk tarihi içerisindeki seyrinin daha iyi bir şekilde ve yeterince anlaşılabilmesi için de elzem bir konudur. Bu sebeple akademik platformda tasavvuf daha fazla çalışılmalı, bu konudaki yayın faaliyetlerine önem verilmelidir.

Ancak şu hususu ifade etmek gerekir ki, Türkiye'de tasavvuf ve tarikatlar tarihi üzerine hiç çalışma yapılmamış da değildir. Mesela, Reşat Öngören'in *Osmanlılar'da Tasavvuf, Anadolu'da Sufiler, Devlet ve Ulema (XVI. Yüzyıl)*, (İstanbul: İz Yayınları, 2000); Ahmet Yaşar Ocak'ın, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, (Ankara: TTK Basımevi, 1992); Ramazan Muslu'nun *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003); Hür Mahmut Yücer'in *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003) ve bu yazının konusunu teşkil eden Resul Ay'ın *Anadolu'da Derviş ve Toplum (13-15. Yüzyıllar)*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008) gibi çalışmaları ve son dönemde büyük tarikatların piri yahut önemli şeyhleri üzerine yapılan çalışmalar son derece önemlidir. Arzu edilen bu çalışmaların sayısının daha da artması, akademisyenlerin bu konuya biraz daha fazla eğilmeleri sonucudur.

Selçuklu iktidarının gücünü kaybettiği, Anadolu'nun İlhanlı hâkimiyetine girdiği, Anadolu'nun pek çok bölgesinde birçok beyliğin bağımsızlığını ilan ettiği ve nihayetinde tarihin şahit olduğu en büyük devletlerden birisi olan Osmanlı Devleti'nin kurulduğu süreç XIII-XV. yüzyıllar arasındadır. Bu yüzyıllar siyasî açıdan tam mânasıyla kaosun hüküm sürdüğü bu dönemde öte yandan Türk tasavvuf tarihinin en önemli temsilcileri arasında sayılacak Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Hacı Bektâş-ı Velî, Yûnus Emre, Ahî Evran, Şeyh Evhadüddîn-i Kirmânî, Sadreddin Konevî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Dede Garkın gibi şahsiyetler yetişmiş; yine Mevlevîlik, Rifâîlik, Vefâîlik, Sühreverdilik, Haydarîlik ve sonraki dönemlerde Bayramîlik, Nakşibendîlik, Kadîrîlik gibi tarikatlar faaliyet göstermiştir.

Kırıkkale Üniversitesi Tarih Bölümü öğretim üyesi Resul Ay, kitabında işte bu dönemde Anadolu'daki başlıca tarikatları, bu tarikatlar içinde yer alan dervişleri ve bu dervişlerin yaşam tarzlarını, sosyal hayata etkilerini ele alır. Hacettepe Üniversitesi'nde, 2004 yılında sunulmuş doktora tezinin yeniden gözden geçirilmesi suretiyle oluşturulan eser, "Giriş" ve altı bölümden meydana gelmektedir. Son bölümde dipnotlar, kaynakça ve dizin yer alır. Yazar, "Konu, Yöntem, Tartışma" başlığını taşıyan "Giriş"te konuyu hazırlamaktaki amaç ve çalışma süresinde izlediği yöntem hakkında bilgi vermiş, daha önce yapılmış bazı araştırmaları kısaca değerlendirmiştir.

Eserin “Birinci Bölüm”ü, “Anadolu’da Dervişler” başlığını taşır. Bölüm iki kısma ayrılmış, birinci kısımda Malazgirt Savaşı’nın kazanılmasından itibaren başlayan ve XIII. yüzyılın başından itibaren de Moğol istilasıyla yoğunluk kazanan süreçte Anadolu’ya tarikatların girişi, bu tarikatların nitelikleri ve meşrepleri, tarikat mensuplarının gruplar hâlinde mi yoksa bireysel olarak mı geldiklerine değinilmiş; Kalenderiyye, abdalân-ı Rûm, Haydariyye, Vefâiyye, Sühreverdiyye, Rifâiyye, Kâdiriyye, Halvetiyye, Mevleviyye, Nakşibendiyye, Bayramiyye gibi tarikatlar hakkında oldukça genel sayılabilecek bilgiler verilmiştir. Bu kısmın Nakşibendiyye’den bahsedilen bölümünde, tarikatın Anadolu’ya girişinde belki de en önemli paya sahip bir şahsiyet olarak Molla Abdullah-ı İlâhî’nin hayatından ve etkilerinden bahseden Kasım Kufralı’nın (“Molla İlâhî ve Kendisinden Sonraki Nakşibendiye Muhiti”, *TDED*, III [1948], s. 129-151) ve Mustafa Kara’nın (“Molla İlâhî’ye Dair”, *OA*, sayı: 7-8 [1988], s. 365-392) makalelerinin kullanılmamış olması bir eksiklik olarak kabul edilebilir. “Birinci Bölüm”ün ikinci kısmında ise birbirinden son derece farklı özelliklere sahip dervişlerin tasavvufi uygulamaları, ortodoks yahut heterodoks niteliklerine, yüksek kültüre mi yoksa popüler halk kültürüne mi mensup olduklarına, ibadetlere karşı tutumlarına, meşrepleri ve yaşam tarzlarına dair bilgilere yer verilmiştir.

“Dervişliğin Dışa Vurumu” isimli “İkinci Bölüm”de, genel olarak dervişlik yahut sûfilik yolunun ritüelleri üzerinde durulmuştur. Mensubu olunan tarikatın usulüne göre değişiklik arz eden serpuşlar, hırkalar, kıyafetler, giyim-kuşam tarzları, saçların uzunluğu yahut kısalığı, yarı çıplak yaşayan dervişlerin bu tarz bir hayatı benimsemelerinin sebepleri; dervişlerin mizaç, tavır, hâl ve hareketleri, dervişleri nitелеmek için kullanılan terimler; dervişlerin yaşam tarzlarına ulemâ yahut devlet ricali tarafından yapılan eleştiriler belli başlı konulardır.

Eserin “Tasavvufun Zihni Temelleri” başlığını taşıyan “Üçüncü Bölüm”ünde XIII-XV. asırlar arasındaki önde gelen bazı dervişlerin ve toplumda hâkim tasavvufi hayatın fikrî altyapısı ve yazarın ifadesiyle “yoğun zihnî meşguliyetleri” incelenmektedir. Yazara göre bu dönemde “Tanrı eksenli düşünce, daha çok tasavvufu üst boyutlarda yaşayan sûfilerin yaygın bir özelliği-yken, aşağı tabakadan/sıradan dervişler de bu düşüncenin basitleştirilmiş biçimiyle meşguldü.” Bu şekilde derviş-Tanrı ilişkisi çerçevesinde ele alınan konuların başlıcaları, Anadolu dinî düşüncesinin temelini oluşturan vahdet-i vücud, insan, Tanrı-âlem ilişkisi, hulûl, panteist tecrübe ve bu akımların Anadolu’daki temsilcileri olarak kabul edilen İbnü’l-Arabî, Sadreddin Konevî, Kaygusuz Abdal, Şeyh Bedreddin’in düşünce yapıları ile cezbe, zühhd, tevbe, verâ gibi terimlere dair değerlendirmeler sayılabilir.

“Dördüncü Bölüm”ün başlığı “Dervişin Hayat Tarzı” olup, anlaşıldığı üzere, herhangi bir tarike mensup olan yahut bireysel olarak faaliyet gösteren bir dervişin gündelik hayatında yerine getirmekte olduğu uygulamalar hakkında bilgi

verilmektedir. Bölümde XIII-XV. asırlardaki tarikatların benimsedikleri ve dervişlerin de yapmakla yükümlü oldukları zikir, semâ, riyâzet ve halvet, virdler ayrıca dervişin tekke dışında gündelik hayatındaki tarım faaliyetleri, mutfak işleri, seyahat, dilenme vs. uygulamaları hakkında malûmat aktarmıştır. Ancak bazı tarikatlarla ilgili bilgilerin çok yüzeysel oluşu ve dönem itibarıyla zaman zaman kaynak sıkıntısı çekilen bazı uygulamaların tespiti için söz konusu dönemden yaklaşık yüzyıl sonraki döneme uzanan atıfların yapılması, XIII-XV. yüzyıllarda da aynı uygulamaların mevcut olup olmadığı yahut incelenen dönemin genel yaşam biçimini anlama konusunda okuyucuyu endişeye sevk edebilir. Mesela, evli dervişlerin tekkeye devamlılığının ne şekilde olduğu ve ailevî ilişkileri konusunun eserin kapsadığı döneme göre hayli geç bir tarihte yaşamış olan Aziz Mahmud Hüdâyî'ye atıfta bulunularak yapılması (s. 82); aynı şekilde halvet konusu açıklanırken XVII. asırda yaşadığı bilinen İsmâil Rusûhî Ankaravî'nin fikirlerinin ön plana çıkarılması (s. 88) buna örnektir.

“Derviş ve Örgütlü Mistik Hayat” ismini taşıyan “Beşinci Bölüm”de, gezici ve dilenci dervişler istisna tutulursa, yerleşik tarikatların hemen hemen tamamında mevcut olan hiyerarşiye ve tarikatın başlıca faaliyet merkezleri olan tekke ve zaviyelere dair bilgiler verilmiştir. Burada sırasıyla tarikata giriş yahut şeyhe intisap, tarikat yahut şeyh seçiminde tercih edilen kriterler, acemi dervişlerin şeyh ile ilişkileri, bir tarikatın en önemli mevkiini oluşturan şeyhler, şeyhin nitelikleri ve fonksiyonları, müritler ve muhipler, derviş olarak kabul edilme esasları, tarikatlardaki veraset usulü, merkez tekke ve bağlı tekkeler gibi konular ana hatlarıyla anlatılmıştır.

Eserin son ve aynı zamanda en uzun bölümü olan “Altıncı Bölüm”ü ise “Derviş ve Toplum” başlığını taşımaktadır. Dervişlerin topluma sağladıkları katkılar, eğitim ve öğretim faaliyetleri, irşad, gayrimüslimlerle ilişkileri; konaklama ve diğer kamu hizmetleri, misafirlere karşı tutumları; buna karşın toplum nezdindeki derviş imajı, değişik tarikalara mensup dervişlere karşı sıradan halkın takındığı tavırlar, derviş zümrelerinin devlet idarecileri ile ilişkileri bu bölümde incelenen başlıca konulardır.

Kitabın “Sonuç” kısmında yazarın ulaştığı sonuçlara dair kısa bir değerlendirmesi yer almaktadır. Bu çalışma, fazla detaya girmeksizin konuyu yüzeysel bir şekilde ele alan bir araştırma olmakla birlikte, XIII-XV. yüzyıllarda Anadolu toplumunda yaygın olan tarikatların ve derviş zümrelerinin niteliklerini, ritüellerini, birbiriyle, halkla ve iktidar zümreleri ile ilişkilerini, sosyal hayatta üstlendikleri fonksiyonları, tarikat hiyerarşisini göstermesi ve genel yapıyı somut bir biçimde ortaya koyması bakımından son derece önemli olup Türk sosyal tarihine büyük bir katkı sağladığı muhakkaktır.

Haşim Şahin

Yazarlar için not

- *İslâm Araştırmaları Dergisi*, başta klasik İslâmî ilimler olmak üzere, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında yapılmış, İslâm düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki, özgün makale telifi ve kitap tanıtımlarının yanı sıra sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmelerini yayımlar.
- Makalelerde daha önce başka bir yerde yayınlanmamış veya başka bir yere söz verilmemiş olma şartı aranır.
- Dergide hangi yazıların yayımlanacağına hakem usulüne göre Dergi Yayın Kurulu karar verir.
- Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte Arapça, Farsça, İngilizce, Fransızca ve Almanca makalelere de yer verilir.
- Makaleler A4 kağıdının bir yüzü kullanılmak suretiyle çift aralıklı olarak yazılmalıdır. Mümkünse makaleler 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar ise 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Ayrıca makalelere 100-200 kelime arasında bir özet yazısı eklenmelidir.
- Türkçe ve İngilizce makalelerde uyulması gereken dipnot sistemi için bk. www.isam.org.tr
- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine telif ücreti ödenir ve derginin yayımından sonra 40 adet ayrı basım gönderilir.
- Başvurular, disketiyle birlikte bir nüsha halinde, İslâm Araştırmaları Dergisi Yayın Kurulu Başkanlığı, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul adresine postalanmak veya ek dosya halinde dergi@isam.org.tr e-posta adresine gönderilmek suretiyle yapılır.
- Bu dergi *Index Islamicus* ve *Turkologischer Anzeiger* tarafından taranmaktadır.

Information for Contributors

- *Turkish Journal of Islamic Studies*, a biannual publication of the Center for Islamic Studies, welcomes articles of a high standard and original scholarship in Islamic studies as well as in the areas of history, political science, economics, philosophy, sociology, anthropology, comparative religion and literature. It also accepts reviews for books, symposiums and conferences. Normally articles should make a scholarly contribution to the understanding of Islam or of general interest to the Muslim community.
- Articles submitted for publication may not have been previously published nor be pending publication elsewhere.
- All submissions are assessed by referees, but the Editorial Board reserves the right to decide what articles will be published.
- Articles in Turkish, Arabic, Persian, English, French and German are all welcome.
- Articles should be typed double-spaced on A4 white bond paper, with ample margins on all sides. Normally, the entire manuscript of an article -including tables- should not exceed 10,000 words. The maximum size for reviews is 1,500 words. A brief abstract of 200 words or less should also accompany all article submissions.
- Articles written in English should follow the English reference style given at www.isam.org.tr
- Manuscripts submitted for publication may not be returned. Contributors of articles are sent 40 free offprints, along with a copyright payment after the publication of the article.
- All postal submissions, with an electronic copy (preferably in Microsoft Word format) as well as a hard copy of the manuscript, should be made to the Editor, Turkish Journal of Islamic Studies, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul, Turkey. Alternatively, submissions may be sent as an attachment via e-mail to dergi@isam.org.tr
- Articles in this journal are indexed or abstracted in *Index Islamicus* and *Turkologischer Anzeiger*.

TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)

İSAM, Türk tarihi ve kültürü ile İslâm medeniyetinin yerel ve küresel düzeyde tanıtılmasını hedefleyen ilmi bir araştırma merkezidir. İSAM ulusal ve uluslararası bilimsel araştırma projelerini desteklemek, ansiklopedi, dergi, telif, tercüme ve tahkik eserler yayımlamak ve ilmi toplantılar düzenlemek suretiyle doğru ve nitelikli bilgiler üretilmesine ve bu bilginin daha geniş kitlelere ulaştırılmasına imkân sağlamaktadır.

Bir taraftan Türk ve İslâm dünyasının tarihsel mirasını modern bilimsel yöntemlerle araştırarak günümüz insanının dikkatine sunan diğer taraftan da Müslüman coğrafyadaki dinî, sosyal, kültürel ve entelektüel değişim ve gelişmeleri izleyerek araştırmacı, bilim adamı ve yöneticiler için bilgi birikimi sağlayan ve halen *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ni yayınlamakta olan İSAM, sadece Türk kültür hayatına değil Orta Doğu, Orta Asya, Balkanlar ve Kuzey Afrika'yı kapsayan çalışmalarıyla da İslâmî araştırmalara önemli katkıda bulunmaktadır.

TDV Center for Islamic Studies

İSAM is an academic research center that deals with both studies of Turkish history and culture and Islamic civilization on a local and global level. İSAM helps support national and international academic research, publishes encyclopedias, magazines, compilations, translations and investigative works, and organises academic meetings to ensure that correct and valuable knowledge is arrived at and can reach a wider audience.

While investigating the history of both the Turkish and Islamic worlds with modern academic research methods and presenting the findings of these, İSAM, the publisher of the *TDV İslâm Ansiklopedisi* (The TDV Encyclopedia of Islam), at the same time helps the development of academic research in Turkey by examining social, cultural and intellectual changes that are taking place throughout the Muslim geography and plays an important role in Islamic as well as Turkish studies through its research into the Middle East, Eastern Asia, the Balkans and North Africa.

