
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 hoşla 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: Kabcacı Yayınevi, 2005, 343 sayfa.

Modern dönem tasavvuf araştırmalarının en önemli eksikliklerinden biri, tasavvufun bilimsel meşruiyetinin sorgulanmamasıdır. Bu sorgulama tasavvuf ilminin hangi epistemolojik yöntemle (usûl) dayandığına, 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 sûfinin 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, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 17, 2007, s. 152-157.

2 Kitabın tanıtım ve değerlendirmesi için bk. Hacı Bayram Başer, *İslâm 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 bölümüyle 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 mefhuma 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 aşamalarıdır. 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 ulaştırın 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 nihyeti 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 ilmüne 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 külliyyatına 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 çağırın 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 Ibn '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 âşina 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 için 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 ettirişini 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 gerçeekliği ve kâinattaki yansıması hakkında farklı bir Őuur 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 bilfil keşfetme ve bütüncül olarak 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 Şîiler'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 Şîiler'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 sistematigi 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 durumdaki 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. mitzvoth) 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 sapsamaz.

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 fâillige 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 düzenleniş 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 Efkâr* gazetelerinde yazılar yazmıştır. İstanbul Sultânisi, 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 erişme 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 İlahî’nin hayatından ve etkilerinden bahseden Kasım Kufralı’nın (“Molla İlahî ve Kendisinden Sonraki Nakşibendiye Muhiti”, *TDED*, III [1948], s. 129-151) ve Mustafa Kara’nın (“Molla İlahî’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