



ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies

SAYI / ISSUE 4 - ARALIK / DECEMBER 2020

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies

e-ISSN 2757-5616

Sayı / Issue: 4 Yıl / Year: 2020/2

Previous Title

Founded in 2019 as “Kisbu İlahiyat Dergisi”
Year Range of Publication with Former Title: 2019-2020
issue 1 – issue 3
Former e-ISSN: 2667-4602

Dergi Eski Adı

Kisbu İlahiyat Dergisi
(Yayımlanan Sayılar: Yıl 2019, Sayı 1 – Yıl 2020, Sayı 3
Önceki e-ISSN: 2667-4602

KAPSAM: İslam Araştırmaları, Dinî
Araştırmalar

PERİYOT: Yılda 2 Sayı (15 Haziran & 15
Aralık)

YAYIN DİLİ: Türkçe & İngilizce & Arapça

SCOBE: Islamic Studies, Religious Studies

PERIOD: Biannually (15 June & 15
December)

PUBLICATION LANGUAGE: Turkish &
English & Arabic

ATEBE: Dinî Araştırmalar Dergisi yılda iki defa yayımlanan bilimsel hakemli bir dergidir.

ATEBE: Journal for Religious Studies is an international peer-reviewed academic journal published twice a year.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), özet (en az 750 kelime) ve *İSNAD Atıf Sistemi'ne* uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 750 words), and a bibliography prepared with *The ISNAD Citation Style*.

Dergide yayımlanan makalelerin telif hakları, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekanlığına, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.

Copyrights of the articles published in the journal belong to the Dean of the Faculty of Islamic Science of Social Sciences University of Ankara and the legal responsibility belongs to the authors.

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ/ EXECUTIVE OFFICE

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Ankara, 06050, Türkiye.
Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, 06050 Turkey.
e-mail: atebe@asbu.edu.tr • Tel: +90 312 596 4950

YAYINCI / PUBLISHER

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Ankara, 06050, Türkiye
Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, 06050 Turkey.

SAHİBİ / OWNER

Prof. Dr. Ali Osman KURT

aliosman.kurt@asbu.edu.tr (Dean of the Faculty of Islamic Sciences)
Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Prof. Dr. Ali AVCU

ali.avcu@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. Muhammet Fatih KILIÇ

fatih.kilic@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

EDİTÖR YARDIMCISI / EDITORIAL ASSISTANT

Dr. Volkan NURÇİN

volkan.nurcin@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara, Academic Unit of Northern Cyprus, Faculty of Islamic Sciences, Lefkoşa, Turkish Republic of Northern Cyprus

ALAN EDİTÖRLERİ / SECTION EDITORS

Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences

Doç. Dr. Abdurrahman Yazıcı

abdurrahman.yazici@asbu.edu.tr
Social Sciences University of Ankara,
Faculty of Islamic Sciences, Ankara,
TURKEY

Dr. İsmail Akkoyunlu

ismail.akkoyunlu@asbu.edu.tr
Social Sciences University of Ankara,
Faculty of Islamic Sciences, Ankara,
TURKEY

Dr. M. Hanefi Suluoğlu

mhanefi.suluoglu@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University,
Faculty of Theology, Rize
TURKEY

Arş. Gör. Sümeyye Şehide Can

sumeyye.sagir@asbu.edu.tr
Social Sciences University of Ankara,
Faculty of Islamic Sciences, Ankara,
TURKEY

Arş. Gör. Miray Alhallaq

miray.alhallaq@asbu.edu.tr
Social Sciences University of Ankara,
Faculty of Islamic Sciences, Ankara,
TURKEY

Felsefe ve Din Bilimleri / Philosophy and Religious Studies

Doç. Dr. Halil İbrahim Üçer

halil.ucer@medeniyet.edu.tr
Istanbul Medeniyet University,
Faculty of Literature, Istanbul,
TURKEY

Dr. Zeynep Kaya

zeynep.kaya@asbu.edu.tr
Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Sciences,
Ankara, TURKEY

Dr. Hicret Kiraz Toprak

hicret.toprak@asbu.edu.tr
Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Sciences,
Ankara, TURKEY

Arş. Gör. Sümeyye Arslan

sumeyye.arslan@asbu.edu.tr
Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Sciences,
Ankara, TURKEY

Arş. Gör. Dr. Aykut Alper Yılmaz

alper.yilmaz@asbu.edu.tr
Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Sciences,
Ankara, TURKEY

İslam Tarihi ve Sanatları / Islamic History and Arts

Dr. Mahmut Dilbaz

mahmut.dilbaz@asbu.edu.tr
Social Sciences University
of Ankara, Faculty of Islamic
Sciences, Ankara, TURKEY

Dr. Muhammet Sevinç

muhammet.sevinc@asbu.edu.tr
Social Sciences University
of Ankara, Faculty of Islamic
Sciences, Ankara, TURKEY

Dr. Emrullah Yakut

emrullahyakut@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu University,
Faculty of Literature, Mardin,
TURKEY

Arş. Gör. Ahmet Zahid Özcan

ahmetzahid.ozcan@asbu.edu.tr
Social Sciences University
of Ankara, Faculty of Islamic
Sciences, Ankara, TURKEY

Arş. Gör. Hasan Aydın

hasanaydin@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu University,
Faculty of Literature, Mardin,
TURKEY

Dil Bilimleri / Linguistics**Dr. Sevcan Öztürk**

sevcan.ozturk@asbu.edu.tr
Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Sciences,
Ankara, TURKEY

Dr. Khalid el-Awaisi

khalid.elawaisi@asbu.edu.tr
Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Sciences,
Ankara, TURKEY

Arş. Gör. Esra E. Şamloğlu

esra.erdogansamlioglu@asbu.edu.tr
Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Sciences,
Ankara, TURKEY

Tashih / Revision**Arş. Gör. Esra E. Şamloğlu**

esra.erdogansamlioglu@asbu.edu.tr
Social Sciences University of Ankara,
Faculty of Islamic Sciences, Ankara,
TURKEY

Arş. Gör. Sümeyye Şehide Can

sumeyye.sagir@asbu.edu.tr
Social Sciences University of Ankara,
Faculty of Islamic Sciences, Ankara,
TURKEY

Öğr. Gör. Malek Othman

malek.osman@asbu.edu.tr
Social Sciences University of Ankara,
Academic Unit of Northern Cyprus,
Faculty of Foreign Languages,
Lefkoşa, TRNC

**Kitap Değerlendirmesi /
Book Review****Dr. İsa Güceyüz**

isa.guceyuz@asbu.edu.tr
Social Sciences University
of Ankara, Faculty of Islamic
Sciences, Ankara, TURKEY

Arş. Gör. Mustafa Borsbuğa

mustafa.borsbuga@asbu.edu.tr
Social Sciences University
of Ankara, Faculty of Islamic
Sciences, Ankara, TURKEY

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD**Prof. Dr. Ali AVCU**

ali.avcu@asbu.edu.tr
Social Sciences University of Ankara, Faculty of
Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

Prof. Dr. Mehmet Cem Şahin

mehmetcem.sahin@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, İzmir,
TURKEY

Doç. Dr. Mehmet Murat Karakaya

mehmetmurat.karakaya@asbu.edu.tr
Social Sciences University of Ankara, Faculty of
Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

Doç. Dr. Şahin Ahmetoğlu

sahin.ahmetoglu@kku.edu.tr
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences,
Kırıkkale, TURKEY

Dr. Hadiye Ünsal

hadiye.unsal@asbu.edu.tr
Social Sciences University of Ankara, Faculty of
Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

Dr. Şuayip Seven

suayip.seven@asbu.edu.tr
Social Sciences University of Ankara, Faculty of
Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

Prof. Dr. Asım Yapıcı

asim.yapici@asbu.edu.tr
Social Sciences University of Ankara, Faculty of
Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

Prof. Dr. Çağfer Karadaş

caferkaradas@hotmail.com
Uludağ University, Faculty of Theology, Bursa,
Turkey

Doç. Dr. Muhammet Fatih KILIÇ

fatih.kilic@asbu.edu.tr
Social Sciences University of Ankara, Faculty of
Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

Doç. Dr. Yasin Meral

yasinmeral1979@gmail.com
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara,
TURKEY

Dr. Osman Aktas

osman.aktas@asbu.edu.tr
Social Sciences University of Ankara, Faculty of
Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

Dr. Volkan Nurçin

volkan.nurcin@asbu.edu.tr
Social Sciences University of Ankara, Academic Unit
of Northern Cyprus, Faculty of Islamic Sciences,
Lefkoşa, TRNC

DANIŐMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Musa Kazım Arıcan

musakazim.arıcan@asbu.edu.tr
Social Sciences University of Ankara, Faculty of
Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

Prof. Dr. Latif Tokat

latif.tokat@asbu.edu.tr
Social Sciences University of Ankara, Faculty of
Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

Prof. Dr. Ejder Okumus

ejder.okumus@asbu.edu.tr
Social Sciences University of Ankara, Faculty of
Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

Prof. Dr. Hayri Kaplan

hayri.kaplan@asbu.edu.tr
Social Sciences University of Ankara, Faculty of
Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

Prof. Dr. Ömer Mahir Alper

alperom@istanbul.edu.tr
Istanbul University, Faculty of Theology, Istanbul,
TURKEY

Prof. Dr. Cemil Hakyemez

cemilhakyemez@hitit.edu.tr
Hitit University, Faculty of Theology, Çorum,
TURKEY

Prof. Dr. Şinasi Gündüz

sgunduz@istanbul.edu.tr
Istanbul University, Faculty of Theology, Istanbul,
TURKEY

Doç. Dr. Şahban Yıldırım

sahban.yildirim@asbu.edu.tr
Social Sciences University of Ankara, Faculty of
Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

Prof. Dr. Ali Tan

ali.tan@medeniyet.edu.tr
Istanbul Medeniyet University, Faculty
of Art, Design and Architecture, Istanbul,
TURKEY

Prof. Dr. Metin Özdemir

metin.ozdemir@asbu.edu.tr
Social Sciences University of Ankara,
Faculty of Islamic Sciences, Ankara,
TURKEY

Prof. Dr. Enver Arpa

enver.arpa@asbu.edu.tr
Social Sciences University of Ankara,
Faculty of Islamic Sciences, Ankara,
TURKEY

Prof. Dr. Israr Ahmed Khan

israr.khan@asbu.edu.tr
Social Sciences University of Ankara,
Faculty of Islamic Sciences, Ankara,
TURKEY

Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay

hmgunay@sakarya.edu.tr
Sakarya University, Faculty of Theology,
Sakarya, TURKEY

Prof. Dr. Şamil Öçal

samil.ocal@asbu.edu.tr
Social Sciences University of Ankara,
Faculty of Islamic Sciences, Ankara,
TURKEY

Prof. Dr. Adnan Demircan

adnan.demircan@istanbul.edu.tr
Istanbul University, Faculty of Theology,
Istanbul, TURKEY

Prof. Dr. Mustafa Sarıbiyık










mustafa.saribiyik@asbu.edu.tr
Social Sciences University of Ankara,
Faculty of Islamic Sciences, Ankara,
TURKEY

Hakem Kurulu / Referee Board

ATEBE: Dinî Araştırmalar Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemini kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

ATEBE: Journal for Religious Studies, has used the system of doublesided blind arbitration that has the duty of at least two arbitrators. The names of the arbitrators have been hidden and not published.

Dergimizin Tarandığı Veri Tabanları

	Academia Social Science Index Başlangıç / Starty Date: 30/03/2020
	İdeal Online Başlangıç / Starty Date: 29/03/2020
	RESEARCH BIB: Academic Resource Index Başlangıç / Starty Date: 05/03/2020
	EuroPub: Directory of Academic and Scientific Journals Başlangıç / Starty Date: 05/04/2020
	CiteFactor: Academic and Scientific Journals Başlangıç / Starty Date: 11/05/2020
	DRJI: Directory of Research Journals Indexing Başlangıç / Starty Date: 23/05/2020
	ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing Service Başlangıç / Starty Date: Mart/March 2020
	İSAM: İlahiyat Makaleler Veritabanı / ISAM: Articles on Theology Database Başlangıç / Starty Date: 27/04/2020
	SIS: Scientific Indexing Services Başlangıç / Starty Date: 10/07/2020

İçindekiler / Contents

Editörden / Editorial

ARAŞTIRA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

- Abdullah Özkan** **Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yaklaşımı ve Gazali Literatürü Arasındaki Benzerlikler** **5-30**
Similarities Between Leo Strauss' Approach to Islamic Philosophy and the Ghazalian Literature
- Mehmet Murat Karakaya** **Fârâbî ve İbn Rüşd'ün Siyaset Nazariyeleri (Mukayeseli Bir Çalışma)** **31-56**
Political Theories of Fârâbî and Ibn Rushd (A Comparative Study)
- Mustafa Borsbuğa
Coşkun Borsbuğa** **İrade-i Cüz'iyeye ve İnsan Fiilleri Hakkında Bir Risale ve Haşiyesi: Mûsâ b. Abdullah el-Pehlevânî et-Tokâdî'nin "el-İhtimâlâtü'l-Vâki'a Fî Ef'âli'l-'ibâd" Adlı Risalesi ve Ali b. Muhammed b. Hasan er-Rizevî'nin "Hâşiye 'alâ Risâleti'l-İhtimâlâtü'l-Vâki'a Fî Ef'âli'l-'ibâd" Adlı Haşiyesi** **57-100**
One Risâlah And One Hâshiyah On The Free Will (Al-Irâda Al-Juz'iyya) And Human Actions: Mûsâ İbn Abdullah Al-Pahlavânî Al-Tökâdî's (D. 1133/1721) "Al-İhtimâlât Al-Wâqi'a Fî Af'âl Al-'ibâd" And Ali İbn Muḥammad İbn Óasan Al-Rizawiyî's "Hâshiyah 'alâ İhtimâlât Al-Wâqi'a Fî Af'âl Al-'ibâd"
- Tawfik Azrak** **الخصائص العامة للاقتصاد الإسلامي وأهم المبادئ التي تحكمه** **101-118**
The General Principles of Islamic Economy and The Most Important Characteristics
- Mustafa Şengil** **Kıbrıs'ta Tarafı Olmayanlar: Koruçam Marunîleri** **119-132**
Who Are Not Sides in Cyprus: Kormakitis Village Maronites

KİTAP TANITIMI / BOOK REVIEW

- Hüseyin Okur** Et-Tefsîrâtü'l-Ahmediyye Fî Beyâni'l-Âyâti's-Şer'îyye. Molla Cîven. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010, 733 s. ISBN: 9782745160423 **133-138**
- Esra Erdoğan Şamlıoğlu** The Nabataean Tomb Inscription of Mada'in Salih. John F. Healey. Oxford: Oxford University Press, 1993, 298 s. ISBN: 0199221626 **139-144**
- Sümeyye Şehide Can** Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları: Bir Sosyal Bilimler Felsefesi Çalışması. Adil Çiftçi. Ankara Okulu Yayınları, 2015, 189 s. ISBN: 9789944162210 **145-154**

VEFEYÂT / OBITUARY

- İsmail Akkoyunlu** İslam Mezhepleri Tarihçisi Prof. Dr. Hasan Onat Hatıratı (1957-2020) **155-165**

Editörden

ATEBE Dinî Araştırmalar Dergisi yayın hayatına 2020 yılında başlamasına rağmen esasen 2019 yılında yayın hayatına başlayan KİSBU İlahiyat Dergisi'nin devamı niteliğindedir. Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi'nin Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi'ne bağlanması bu devamlılığın temel nedenidir.

ATEBE adı, Edip Ahmet Yükneki'ye ait *Atebetü'l-Hakâik* adlı eserden mülhem olarak belirlenmiştir. ATEBE adıyla yayın hayatına başlayan dergimiz adını aldığı sözcükten de anlaşılacağı üzere temel misyonu doğrultusunda bilgiyle bilim camiası ve toplum arasında bir eşik/köprü olmayı amaçlamaktadır. Akademik dergi yayıncılığının ileri boyutlar kazandığı ülkemizde ATEBE Dergisi, şu yönleriyle dergi yayıncılığına yenilikler getirmeyi ve katkılar sunmayı amaçlamaktadır: Türkçemizin yanı sıra Arapça ve İngilizce dillerinde yayınlar yapmak, İlahiyat disiplininin temel İslam bilimlerinin yanı sıra genel olarak din ve dinî olgulara ilişkin araştırmalara geniş bir vizyonla yer vermek, standart akademik yayıncılığa ek olarak henüz yazma hâlinde bulunan eserlerin tahkiki ve neşriyle ilgili çalışmalara zemin teşkil etmek.

Dergimizin ATEBE adıyla çıktığı ilk sayısı beş araştırma makalesi, üç kitap değerlendirme yazısı ve bir vefeyâtan oluşmaktadır. Derginin, "Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yaklaşımı ve Gazali Literatürü Arasındaki Benzerlikler" başlıklı ilk yazısında Abdullah Özkan, Strauss'un felsefe ve toplum arasındaki çatışmaların ortaya çıkaracağı sorunları önlemek için filozofların geliştirdiğini iddia ettiği yazım tekniğiyle ilgili bir çerçeve sunmakta ve çağdaş araştırmacıların Gazâlî okumalarında taşıdığı Straussçu izleri keşfetmeye koyulmaktadır. Derginin "Fârâbî ve İbn Rüşd'ün Siyaset Nazariyeleri" başlıklı ikinci makalesinde Mehmet Murat Karakaya, Fârâbî ve İbn Rüşd'ün siyaset kuramlarının İslam siyaset düşüncesine kavramlar üzerinden yaptığı katkıyı felsefî bir zeminde ve karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Buna göre Fârâbî, Platon'dan etkilenmekle birlikte İslam dininin düşünce dünyasına ait öğelerden hareketle özgün tasvirlerde bulunurken İbn Rüşd, Aristoteles etkisine rağmen Platon'un eserini şerh ederek farklılığını ortaya koymuştur. İnsan fiilleri bağlamında incelenen irade-i cüz'iyeye konusuna ilişkin bir risale ve haşiyesinin tahkik, tercüme ve incelemesini ele alan üçüncü makale, Osmanlı düşünce geleneğinde önemli bir yere sahip olan insan fiilleriyle ilgili temel tartışma konularını analiz etmektedir. Mustafa Borsbuğa ve Coşkun Borsbuğa'ya ait olan bu makalede Allah'ın her şeyi yaratmasıyla insan özgürlüğünün kesiştiği alanda temerküz eden sorunların her iki yazmanın temel problematiğini oluşturduğu ortaya konulmuştur. Derginin "İslam İktisadının Genel Özellikleri" başlıklı dördüncü makalesinde Tawfik Azrak, İslam iktisadı disiplininin Hicri birinci asırdan itibaren ortaya çıkış süreçlerini ve iştiraki mülkiyet, iktisadi bağımsızlık, toplumsal adalet gibi İslam iktisadının genel ilkelerini incelemekte; yanı sıra İslam iktisadını diğer iktisadi sistemlerden

ayıran başlıca özelliklerini tartışmaktadır. Derginin son araştırma makalesinde Mustafa Şengil, Kıbrıs'ta azınlık olarak yaşayan Marunî topluluğunun KKTC'de yerleşimlerine izin verilen tek köy olan Koruçam köyü özelinde söz konusu dinî topluluğu ele alarak kutsal mekânları hakkında bilgi vermektedir.

Dergimiz bu sayısında akademik üretimin vazgeçilmez bir parçası olan kitap değerlendirme yazılarına da yer vermektedir. Dergide yer alan ilk tanıtım yazısı, Hüseyin Okur'a aittir. Okur, yazısında Hint Altkitası'nın XVII. Yüzyılda yaşamış önemli usûlcülerinden Molla Cîven'in Hanefî gelenek bağlamında kaleme aldığı *et-Tefsîrâtü'l-Ahmediyye* adlı Tefsir metninin tanıtımına yer vermektedir. İkinci değerlendirme yazısı, Esra Erdoğan Şamlıoğlu'nun kaleme aldığı John F. Healey'in *The Nabataean Tomb Inscriptions of Mada'in Salih* adlı eseriyle ilgilidir. Şamlıoğlu bu yazısında, yazarın çalışmasının Nebâtîlerin tarihi, dini ve kültürü bakımından ayrıntılı bilgiler verdiğini ve Eski Arap tarihi açısından akademiye önemli katkılar sunduğunu göstermektedir. Üçüncü değerlendirme yazısı ise Sümeyye Şehide Can'ın kaleme aldığı Adil Çiftçi'nin *Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları: Bir Sosyal Bilimler Felsefesi Çalışması* adlı eseriyle ilgilidir. Can, bu yazısında, söz konusu çalışmanın İslami ilimlerin sosyal bilimlere olan ihtiyacı ele aldığını ve bu yönüyle İslami ilimlerin sorunları göz önünde bulundurulduğunda, hem sosyal bilimler hem İslami ilimler alanıyla ilgilenen araştırmacıların istifade etmesi gereken bir eser olduğunu dile getirmektedir.

Derginin bu sayısında yer alan tek vefeyât metninde yazar İsmail Akkoyunlu, 2020 yılı Eylül ayında vefat eden Prof. Dr. Hasan Onat'ın ilmî zihniyetini, akademisyenliğini aynı zamanda bir hoca ve insan olarak geride bıraktıklarını kendi gözlem, anı ve tecrübelerini de işin içine katarak bizlere sunmaktadır.

Dergimize birbirinden kıymetli çalışmalarıyla katkıda bulunan yazarlarımıza, makalelerin değerlendirilmesinde emeği geçen hakemlerimize, dergimizin yayınlanma sürecinde emeği geçen editöryal ekibe, kapak tasarımında ve kaligrafide önemli katkıları olan Anıl Matbaa'nın çalışanlarına, Asım Divleli'ye ve son olarak dergimizin okuyucu ile buluşmasında koşulsuz desteklerinden ötürü Dekanımız Prof. Dr. Ali Osman Kurt'a, Dekan Yardımcılarımız Prof. Dr. Ali Avcu'ya ve Doç. Dr. Mehmet Murat Karakaya'ya teşekkürlerimizi arz ederiz.

Dergimizin bir sonraki sayısında değerli katkılarınızı bekliyoruz.

Gayret bizden, tevfik Allah'tandır.

ATEBE: Dinî Araştırmalar Dergisi – ATEBE: Journal for Religious Studies

e-ISSN: 2757-5616

Aralık / December 2020, 4: 5-30

**Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yaklaşımı ve Gazali Literatürü
Arasındaki Benzerlikler**

*Similarities Between Leo Strauss' Approach to Islamic Philosophy and the
Ghazalian Literature*

Abdullah Özkan

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi
Anabilim Dalı

Asst. Prof., Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Department of
Islamic Philosophy

Çanakkale, Turkey

ozkanabdullah@gmail.com

orcid.org/ 0000-0001-5928-8078

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Ekim/October 2020

Kabul Tarihi /Date Accepted: 14 Kasım/November 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Aralık/December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Cite as: Özkan, Abdullah. "Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yaklaşımı ve Gazali Lite-
ratürü Arasındaki Benzerlikler = Similarities Between Leo Strauss' Approach to Islamic
Philosophy and the Ghazalian Literature". *ATEBE* 4 (Aralık /December 2020/2): 5-30.

İntihal / Plagiarism: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked
for plagiarism.

Copyright © 2020. Published by Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fa-
kültesi / Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, 06050
Turkey. All rights reserved.

CC BY-NC-ND 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-Non-
Commercial NoDerivatives International License.

Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yaklaşımı ve Gazali Literatürü Arasındaki Benzerlikler

Öz

Leo Strauss felsefenin, özellikle de İslam-Yahudi felsefesinin, ne olduğu ve onun tarihinin nasıl çalışılması gerektiği hakkındaki tartışmalara katkı yapan düşünürlerden biridir. Daha çok siyaset felsefesi ile ilgili çalışmalarıyla bilinen Strauss'a göre, felsefe ve toplum arasında bir çatışma vardır ve filozoflar eserlerinde hem bu çatışmanın doğuracağı zararlardan kaçınmak hem de felsefi etkinliklerine devam edebilmek için özel bir yazım tekniği kullanırlar. Bu tekniğin ilk izlerini Eflatun'da bulan Strauss, İslam-Yahudi felsefesini şekillendiren filozofların da bu tekniği takip ederek felsefe yaptıklarını düşünmektedir. İslam felsefesi araştırmacılarının büyük çoğunluğu, satır aralarına yazmak olarak bilinen bu tekniğin varlığına ya ihtiyatla yaklaşmakta veya böyle bir yazım tekniğinin varlığını kesin bir şekilde reddetmektedirler. Bu tekniğin varlığı hakkındaki şüphelere rağmen onun dayandığı varsayımların İslam felsefesi araştırmalarında kendilerine hala yer buldukları iddia edilebilir. Nitekim Gazali hakkında yakın dönemde yapılan çalışmaların buna benzer varsayımlardan hareket ettiği görülmektedir. Bu çalışmada, Strauss'un yaklaşımı kısaca tanıtılacak ve bu yaklaşımla Gazali literatürü arasındaki benzerlikler gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Leo Strauss, Gazali, Siyasi Yaklaşım, Baskı, Satır Aralarına Yazma.

Similarities Between Leo Strauss' Approach to Islamic Philosophy and the Ghazalian Literature

Abstract

Leo Strauss is one of the thinkers who have contributed to the debate about the nature of philosophy, particularly the Islamic-Jewish philosophy, and the proper method of studying its history. According to Strauss, who is known mostly with his works regarding political philosophy, there is a conflict between philosophy and society, and the philosophers employ a special technique of writing in their works both to escape the harms which may arise out of this conflict and to continue their philosophical activities. Strauss finds the earliest traces of this technique in Plato and thinks that the philosophers who shaped the Islamic-Jewish philosophy also philosophized by employing this technique. Most of the scholars of Islamic philosophy are either skeptical about the existence of this technique or deny its existence completely. Despite the doubts about its existence, it's possible to claim that the assumptions on which this technique rises still find space in the study of Islamic philosophy. In fact, it is seen that the recent studies about al-Ghazālī take off from similar assumptions. In this study, a short presentation of Strauss' approach will be provided and the similarities between it and the recent studies of al-Ghazālī will be pointed out.

Keywords: Leo Strauss, al-Ghazālī, Political Approach, Persecution, Writing Between the Lines.

Extended Abstract

Leo Strauss is one of the thinkers who have contributed to the debate about the nature of philosophy, particularly the Islamic-Jewish philosophy, and the proper method of studying its history. According to Strauss, who is known mostly with his works regarding poli-

tical philosophy, there is a conflict between philosophy and society, and the philosophers employ a special technique of writing in their works both to escape the harms which may arise out of this conflict and to continue their philosophical activities. Strauss finds the earliest traces of this technique in Plato and thinks that the philosophers who shaped the Islamic-Jewish philosophy also philosophized by employing this technique. Most of the scholars of Islamic philosophy are either skeptical about the existence of this technique or deny its existence completely. Despite the doubts about its existence, it is possible to claim that the assumptions on which this technique rises still find space in the study of Islamic philosophy. In fact, it is seen that the recent studies about al-Ghazālī take off from similar assumptions. In this study, a short presentation of Strauss' approach will be provided and the similarities between it and the recent studies of al-Ghazālī will be pointed out.

To accomplish this aim, the study is divided into two parts. In the first part, Strauss' approach about the nature of philosophy and the nature of Islamic-Jewish philosophy is given in detail. According to Strauss, this special technique of writing invented by Plato after the death of his teacher, Socrates, at the hands of the Athenians. Plato, who wanted to escape his teacher's fate while continuing his philosophical activities, employed fictional dialog in his works as his mean of communication. By employing the dialogs as his mean of communication, Plato succeeded in speaking with the voices of other people. Plato invented this technique which has the quality of flexibility of the spoken language in order to communicate his message to different people in different ways. Strauss sees the usage of this technique in Islamic-Jewish philosophy as well. He focuses his attention especially on the works of al-Fārābī. According to him, al-Fārābī expresses his thoughts on important issues in his works related to Plato rather than the works in which he put forward his own teachings, under the special immunity of a commentator or historian. By doing so, al-Fārābī challenges the claim that religions in general, and revealed religions in particular, are the only owners of the knowledge necessary to attain happiness. However, the challenge is not made explicitly but covertly since the study of philosophy is always a dangerous activity in a predominantly religious society. By expressing the claims of philosophy as a commentator or a historian, al-Fārābī tries to resolve the tension between the city and the philosopher.

Even though the existence of such a technique in the writings of Muslim philosophers is a point of scholarly controversy, the paper tries to show that recent scholarship on al-Ghazali seems to assume its premises while doing research on al-Ghazali. The recent scholarship pictures al-Ghazali not as an opponent of philosophy as depicted by the earlier scholarship but as a covert supporter of philosophy in Islamic intellectual tradition. According to this new trend, he is not responsible for the destruction of philosophical thought in the history of Islam anymore. In fact, there is a flourishing of philosophical studies after his death because of his efforts. The scholars who contribute to this new trend claims that after his death, the Muslim lands were flooded by the study of philosophy and al-Ghazali did that by disguising himself as a critic, but in fact he was one of the most successful popularizer of philosophy. The method employed by this new trend brings mind the approach Strauss proposed in order to understand the venture of philosophy in antiquity and medieval times. The second part of this study tries to show these similarities between Strauss and the recent scholarship on al-Ghazali.

Giriş

Ülkemizde, yirminci yüzyılda siyaset felsefesi dendiğinde ilk akla gelen isimlerden biri olan Leo Strauss'un genelde felsefe, özeld e İslam felsefesi ile alakalı yaklaşımının üzerinde pek fazla durulduğu söylenemez. Bu yaklaşımın ülkemiz İslam felsefesi araştırmacılarının dikkatine girmesi Dimitri Gutas'ın ona yönelik eleştirilerini içeren Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları isimli makalesinin Türkçeye çevrilmesiyle birlikte olmuştur denebilir.¹

Çalışmasında Strauss'un yaklaşımını siyasî yaklaşım başlığı altında inceleyen Gutas'a göre, bu yaklaşım İslam felsefesinin en temel probleminin din ve felsefe arasındaki çatışma olduğunu ileri süren eski oryantalist anlayışa dayanmaktadır.² Gutas bu yaklaşımın iki varsayıma dayandığını söyler ve bunları birincisi "Arapça yazan filozofların düşmanca bir çevrede çalıştıkları ve düşüncelerini İslâm diniyle uyumlu bir şekilde ortaya koymaya mecbur tuttukları" ve ikincisi onların "kendi gerçek felsefi düşüncelerini gizli olarak ifade etmek zorunda kaldıkları" şeklinde sıralar.³

Bu iki varsayımı ayrı ayrı değerlendirerek eleştirilerini ortaya koyan Gutas'a göre, birinci varsayım tarihi gerçeklerle çelişmektedir, çünkü İslam dünyasında bin yıldan fazla bir süre faaliyetlerini sürdüren filozoflardan hiçbirisi felsefi düşünceleri nedeniyle baskıya maruz kalmamıştır. Gutas, ikinci varsayımın da temelsiz olduğunu düşünmektedir. Çünkü eğer filozoflar düşüncelerini metinleri içinde gizleyebiliyor ve bu düşünceleri sadece sayıları birkaç düzineyi bulan diğer filozoflar anlayabiliyorsa, bu durum Gazali de dahil olmak üzere geride kalan binlerce alimin onların düşüncelerini anlayamadıkları anlamına gelir ki böyle bir düşüncenin dikkate alınmaya bile değmeyeceği gayet açıktır.⁴

Gutas'ın bu ifadelerinin Strauss'un varsayımlarını veciz bir şekilde aktardığını söylemek mümkündür. Onun burada yaptığı eleştirilerin gayet yerinde olduğu ve Strauss'a yapılan eleştirilerin genelinin özünü yansıttığı

1 Strauss'un düşünceleri ve İslam felsefesiyle münasebeti hakkında Türkçede yazılmış neredeyse hiçbir şey yoktur. Bunun tek istisnası Ali Sertan Beşer tarafından yazılmış olan "Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri" başlıklı doktora tezidir. Bkz. Ali Sertan Beşer, "Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri" (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2015). Burhanettin Tatar Strauss'un bazı önemli makalelerini tercüme ederek yayınlamış olmasına rağmen bu makalelerin hak ettikleri ilgiyi çektiklerini söylemek zordur. Bkz. *Siyasî Hermenötik: Siyaset Felsefesinin Temel Sorunları*, haz. Burhanettin Tatar (Samsun: Etüt Yayınları, 2000).

2 Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, drl. ve çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 172.

3 Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 174.

4 Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 175-178.

da söylenebilir.⁵ Bütün bunlara rağmen Strauss'a ve onun yaklaşımına yöneltilen eleştirilerin hedeflerine ulaştığını kabul ederek Strauss defterini kapatmak İslam felsefesi araştırmalarındaki vakıayı tam anlamıyla yansıtmayacaktır. Nitekim Strauss'a veya onun yaklaşımına hiçbir atıf yapılmamakla birlikte onun yaklaşımını andıran yöntemlerin İslam felsefesi araştırmalarında bugün de kullanıldığı görülebilir.

Yakın dönemde böyle bir araştırmanın merkezinde yer alan kişinin Gazali gibi felsefeye yaptığı eleştirilerle şöhret kazanmış bir düşünür olması son derece ilginçtir. Son yıllarda Batıda Gazali ile ilgili ortaya konan ve revizyonist dalga olarak isimlendirilen literatür⁶ yakından incelendiğinde, bu literatürün Strauss'un yaklaşımına benzeyen bazı tarafları olduğu görülmektedir. Gazali'nin hayatının ve eserlerinin daha dikkatli bir şekilde yeniden incelenmesini amaç edinen bu yeni yaklaşıma göre Gazali, felsefeye yıkıcı eleştiriler yönelten bir Eş'arî kelimacı olarak değil, felsefeyi kendine has bazı örtük yöntemlerle İslam dünyasına kabul ettiren İbn Sinacı bir filozof olarak resmedilmektedir. Bu resim ortaya konurken takip edilen metot ve yöntemler ise Strauss'un yaklaşımını andırmakta ve adeta onun varsayımlarını doğrulamaktadır. Çünkü bu resmin ortaya koyduğu Gazali düşman bir çevre içinde yaşamakta ve bu nedenle gerçek felsefi düşüncesini gizli olarak ifade etmek zorunda kalmaktadır. Durumun dikkat çekici diğer bir boyutu ise bu literatüre katkı yapan Gazali araştırmacılarından bazılarının Gutas'a olan yakınlıklarıdır.

Bu çalışma Strauss'un yaklaşımıyla son yıllarda Gazali üzerine yapılan bu çalışmalar arasındaki bazı benzerliklere dikkat çekmeye çalışacaktır. Çalışmada önce Leo Strauss'un konuyla ilgili görüşleri ortaya konacak, sonra Gazali literatürü bu görüşler ışığında tahlil edilecektir. Çalışmanın amacı ise Leo Strauss'un yaklaşımının -en azından bazı yönleriyle- iddia edildiği kadar temelsiz olmadığını, İslam dünyasında felsefenin en ciddi eleştirmeni olarak kabul edilebilecek Gazali'nin felsefeyle ilişkisi bağlamında yapılan çalışmalar üzerinden ortaya koymaktır.

1. Strauss'un Felsefe Anlayışı ve İslam Felsefesine Yansımaları

Strauss'a göre hikmetin peşinde koşmak anlamına gelen felsefe evrensel bilgiye yani tümelin bilgisine ulaşma çabasıdır. Bu çaba böyle bir bilginin hâlihazırda elimizde var olmadığını varsayar. Hâlihazırda elimizde böyle bir bilginin var olmaması ise bu çabayla ulaşmaya çalıştığımız şey hakkında hiç-

5 Strauss'a yöneltilen eleştiriler hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Beşer, "Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri", 221-252.

6 Kenneth Garden, *The First Islamic Reviver: Abū Ḥamid al-Ghazālī and His Revival of the Religious Sciences* (New York: Oxford University Press, 2014), 8.

bir fikrimiz olmadığı anlamına gelmez. Çünkü insanlar tümelin bilgisi hakkında her zaman felsefeden önce gelen yani doğrulukları kanıtlanmamış bazı fikirlere ve kanaatlere sahiptirler. İşte felsefenin hedefi, tümel hakkındaki bu fikirleri ve kanaatleri sorgulayarak onların yerine bilgiyi koymaktır. Filozofların tümelin bilgisiyle kastettikleri şey ise Tanrı, âlem ve insanın doğasıyla alakalı her türlü şeyin bilgisidir.⁷ Tümelin bilgisine ulaşmayı hedefleyen felsefe, bu bilgiye sahip olduğunu iddia etmez; çünkü felsefe bu bilgiyi elde etmek için harcanan çabadır.⁸

Fakat felsefenin amacı sadece teorik bir boyutla sınırlı kalmaz ve pratik bir boyutu da kapsar. Aslında amaç bilgiyi elde etmenin ötesine geçerek elde edilen bu bilgiyle hâlihazırdaki fikir ve kanaatlerin yerini değiştirmektir. Felsefi faaliyetin meşruiyetinin sorgulanmasına neden olan şey aslında işin bu boyutudur denebilir; çünkü genellikle toplumların temelleri doğruluğu kabul edilmiş fikirler ve kanaatler üzerinde yükselir ve toplumu oluşturan bireyleri bu fikir ve kanaatler bir arada tutar. Toplumun kendi varlığının devamı için gerekli gördüğü bu fikir ve kanaatlerin altını oyarak onları başkalarıyla değiştirmeyi hedefleyen felsefe işte bu nedenle toplum tarafından tehlikeli bir uğraş olarak görülür.⁹

Toplum felsefi etkinlikten kaynaklanan bu tehlikeye karşı doğal olarak bir tepki verecektir. Bu tepki en müşahhas haliyle Sokrates'in yaşadığı tecrübede kendini göstermiştir. Felsefi aktivitesini ahlak ve siyaset alanları üzerinde yoğunlaştıran Sokrates,¹⁰ nihayetinde devletin tanrılarına tapınmayarak yeni tanrılar ve dini pratikler icat etmek ve gençleri yozlaştırmakla suçlanarak idam edilmiştir.¹¹ Sokrates'in öldürülmesinin kendisinden sonra gelen filozoflar üzerindeki etkisi Strauss'un felsefe anlayışının şekillenmesinde son derece önemlidir.¹²

Filozofun baskı altına alınması veya kovuşturmaya uğraması şeklinde genelleştirilebilecek bu tepki sadece Sokrates'le sınırlı kalmamış, ifade öz-

7 Leo Strauss, "What is Political Philosophy?" *What is Political Philosophy? And Other Studies* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1959), 9-55.

8 Strauss, "What is Political Philosophy?" 11; Beşer, "Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri", 10.

9 Leo Strauss, "On a Forgotten Kind of Writing," *What is Political Philosophy? And Other Studies* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1959), 221-222.

10 Leo Strauss, "Farabi's Plato," Louis Ginzberg: Jubilee Volume, *American Academy for Jewish Research*, New York, 1945, 382-383.

11 Frederick Copleston, *A History of Philosophy: Greece and Rome*, volume 1, part 1, (New York: Image Books, 1962), 117-136.

12 Sokrates'in Strauss'un düşüncesindeki yerinin ayrıntılı bir incelemesi için bk. Beşer "Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri", 32-48.

gürlüğünün olmadığı toplumlarda tarih boyunca yaygın bir şekilde görül- müştür.¹³ Baskı veya kovuşturma olgusu genel görüşten farklı düşünen bütün yazarları kendilerine özgü bir yazım tekniği geliştirmeye mecbur bırakmış, bu durum özel bir yazım tekniğinin ve bu teknik etrafında bir edebiyatın doğ- masına neden olmuş ve bu edebiyatta önemli meseleler satır aralarında ifade edilmiştir. Bu tekniği kullanan filozoflar bu vesileyle hem kendilerinin bizzat tanıdığı kişilerden daha geniş bir okuyucu kitlesine ulaşma imkânı bulmuş- lar, hem de fikirlerini özgürce yaymalarının doğuracağı olumsuz sonuçlardan kaçabilmişlerdir.¹⁴

Strauss bu teknik hakkında söylediklerinin daha iyi anlaşılması için to- taliter bir rejimde hâkim görüşle çelişen bazı sonuçlara ulaşan bir tarihçiyi örnek verir. Bu tarihçi kendi araştırmaları neticesinde hükümet tarafından desteklenen tarih yorumunun doğruluğu hakkında şüpheye düşer ve liberal olarak kabul edilebilecek bir görüşe meyleder. İçinde bulunduğu şartların farkında olan bu tarihçi kendi ulaştığı sonuçları ve kişisel temayülünü liberal görüşe hiddetle saldırmak yayınlamayı deneyecektir. Yaptığı çalışmada libe- ral görüşe saldırmadan önce onun ne olduğu hakkında bir şeyler söyleyecek, bunu gayet doğal gözükken ve hiç de çekici olmayan bir dille, sığ ve sıkıcı bir üslupla ortaya koyacak, pek çok teknik terim kullanacak, yazının her tarafını alıntılarla doldurarak önemsiz ayrıntılara dalacaktır. O böyle yaparak mese- lenin özü hakkında hiçbir şey söylemiyormuş gibi gözükülecektir. Fakat argü- manının özüne ulaştığında veciz bir üslupla düşünmeyi seven genç okurların dikkatlerini yakalama ihtimali olan üç dört cümle yazacaktır. Böylece onu okuyan dikkatli gençler hayatlarında ilk defa rejime aykırı bir görüşle karşı- laşacaklar, kitabı ikinci ve üçüncü okuyuşlarında ise bilinçli bir şekilde kısa tutulan o birkaç veciz ifadenin amacını keşfedeceklerdir.¹⁵

Strauss'a göre bu yazım tarzının ilk örnekleri Sokrates'in öldürülme- sinden hemen sonra onun öğrencisi Eflatun'un yazdığı eserlerde görülür. Eflatun yazım tarzı olarak diyalogu benimsemiş ve eserlerinde daima başka- larını konuşturmuştur. Yani diyaloglarının hiçbirinde Eflatun'un kendi sesi- ni duymayız. Tabi ki bazı diyaloglarda Eflatun'un kimin ağzından konuştuğu gayet açıktır. Fakat yine de diyaloglardan yapılan alıntılar onun öğretisinin ne olduğunu ortaya koymak için yeterli değildir şeklinde gelebilecek bir iti- raz bütünüyle temelsiz değildir.¹⁶ Bu nedenle Strauss, Platonik diyalogun ne

13 Strauss'un verdiği örnekler için bk. Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988), 33.

14 Strauss, *Persecution*, 25.

15 Strauss, *Persecution*, 24-25.

16 Leo Strauss, *The City and Man* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1964), 50.

olduğunu yani mesajın ulaştırılmasında kullanılan yöntemi anlamadan Eflatun'un öğretisini anlamının mümkün olmadığını söyler.¹⁷

Strauss'a göre yazıyla konuşma arasında şöyle bir fark vardır: yazarın yazdığı şeyler kendisinin hiç tanımadığı çok sayıda başka insana da ulaşırken konuşmacı sınırlı sayıda ve haklarında bazı bilgilere sahip olduğu dinleyicilere hitap eder. Bu yüzden iyi bir yazı iyi bir konuşmayı örnek almalı ve muhataplarına farklı şekillerde hitap edebilmelidir. Eflatun, diyaloglarında konuşmanın bu özelliğini uygulayarak muhataplarını tanıyan ve onların özelliklerini dikkate alan konuşmacılarla okurun karşısına çıkar.¹⁸ Diyalogların yazarının Eflatun olduğu bilindiğinden onun bu metotla kendisini değil, fakat kendisine ait olan düşüncüyü gizlediğini söylemek gayet mümkündür.¹⁹ Konuşmada var olan esneklik ve ortama uyabilme gibi özelliklere sahip olan Platonik diyalog herkese aynı şekilde hitap etmemek ve farklı kimselere farklı şeyler söylemek üzere icat edilmiştir.²⁰

Strauss bu yazım tarzının kullanımlarını Eflatun'dan sonra Ortaçağ İslam-Yahudi felsefesinde de görmektedir.²¹ O, bu yazım tarzının neden İslam-Yahudi felsefesinde kullanıldığını göstermek için bu felsefe ile Hıristiyan skolastik felsefesi arasındaki fark üzerinde durur. Strauss'a göre İslam-Yahudi felsefesi ile Hıristiyan skolastik felsefesi arasında her zaman akılda tutulması gereken çok önemli bir fark vardır. Hıristiyanlardan farklı olarak Yahudiler ve Müslümanlar için din, bir inanç sistemi olmaktan daha çok ilahi kaynaklı bir yasa, bir kanundur. Yahudilik ve İslam'da baskın olan din bilimi Hıristiyanlıkta olduğu gibi teoloji değil, hukuk bilimi yani halakha veya fıkhıdır. Hıristiyanlıkta hiç kimse yüklü miktarda felsefe çalışmaksızın yetkin bir ilahiyatçı olamaz, fakat Yahudilik ve İslam'da kişi felsefe hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadan yetkin bir halakha veya fıkıh alimi olabilir. Felsefe ve mantık müfredatı Hıristiyanlığın resmi eğitiminin bir parçası iken Yahudilik ve İslam'da bu müfredat halakha veya fıkhın verdiği izin ölçüsünde çalışılabilir. Bu yüzden İbn Rüşd bir risalesinde fıkıh bakımından, felsefe çalışmanın izinli mi, yasak mı veya emredilmiş mi olduğu meselesini tartışmış, 1765 gibi geç bir dönemde bile Aşkenazi Yahudisi Mendelssohn yabancı ve dindışı kitapların okunmasına karşı çıkarılan yasağın mantık üzerine yazılmış eserleri kapsamayacağını

17 Strauss, *The City and Man*, 52.

18 Strauss, *The City and Man*, 54.

19 Strauss, *The City and Man*, 59.

20 Strauss, *The City and Man*, 52-53.

21 Strauss'a göre Ortaçağ Yahudi felsefesi iki tip filozofu içermektedir ki bunlardan birincisi ilk dönemde İslami bir çevre içerisinde, ikincisi daha yakın bir dönemde Hıristiyan bir çevre içerisinde ortaya çıkmıştır. Strauss'un vurgulamak istediği nokta göz önüne alındığında birincisi onun için daha önemlidir. Leo Strauss, "How to Study Medieval Philosophy," *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 23/3 (1996): 332.

gösterme zorunluluğu hissetmiştir.²² İşte “bu nedenle, prensip olarak, felsefenin Yahudi-İslam dünyasındaki durumu Hıristiyan dünyada olduğundan çok daha kırılmalıdır.”²³

Strauss, felsefenin İslam-Yahudi dünyasındaki bu kırılma yapısının, onu mahrem bir etkinlik olmaya mecbur bıraktığını, fakat bu mahremiyetin ona daha fazla bir içsel özgürlük alanı sağladığını iddia eder. Bu bakımdan İslam-Yahudi dünyasında felsefenin yapıma tarzı onun klasik Yunan'daki durumuna benzer. Yunan şehri totaliteryen bir sosyal düzene sahiptir ve şehir sadece siyaset ve hukukla alakalı meseleleri değil, hayatın bütün alanlarıyla ilgili düzenlemeleri yapar. Burada siyaset ve toplumun etkisinden uzakta durarak mahremiyetini korumaya çalışan tek aktivite felsefedir. Yunan şehrinde felsefe okulları devlet veya kilisenin otoritesi üzerinden değil, resmi hiçbir otoriteye sahip olmayan özel şahıslar tarafından kurulmuştur. İslam-Yahudi filozofları da benzer sebeplerden dolayı felsefi hayattan bahsederlerken onu çoğu zaman münzevi bir hayata benzetmişlerdir.²⁴

Strauss'a göre İslam-Yahudi felsefesiyle Hıristiyan skolastisizmi arasındaki fark en açık biçimde pratik felsefede yani siyaset ve ahlak felsefelerinde görülür. Bunlar teorik felsefede büyük ölçüde aynı gelenek üzerinde yükselirlerken, siyaset ve ahlak felsefelerinde aralarındaki fark temeldendir. Hıristiyan skolastisizmine temel teşkil eden metin Aristo'nun *Politika*'sı iken İslam-Yahudi dünyasında aynı görevi Eflatun'un metinleri üstlenmiştir. Yahudilik ve İslam temelde hukuk sistemleri şeklinde düşünüldükleri için Yahudi-İslam filozofları da dini, siyaset felsefesinin veya siyaset biliminin sınırları içinde incelemişlerdir. Onların bakış açısına yön veren siyaset felsefesi veya bilimi ise Eflatun'un *Devlet*'inde ve *Yasalar*'ında öğreti olarak yer alan Eflatuncu siyaset bilimidir.²⁵

Strauss İslam-Yahudi felsefesinde kullanılan yazım tarzının ne olduğunu bu felsefe ile Hıristiyan skolastisizmi arasındaki farkla alakalı son bir noktaya değinirken daha açık bir şekilde ifade eder. Bu nokta Hıristiyan skolastisizm ekollerinin bazıları tarafından İbn Rüşd'e dayanarak ileri sürülen çifte hakikat öğretisidir. Bu öğretiye göre bir iddia felsefede veya dinde doğru olmakla birlikte diğerinde yanlış olabilir. Fakat Strauss'a göre çifte hakikat öğretisi İbn Rüşd'de veya onun seleflerinde mevcut değildir. İslam filozofları çifte hakikat öğretisini değil, bunun yerine belâğata dayalı deliller üzerine inşa edilen zâhirî öğretilerle, bilimsel ve burhânî deliller üzerine inşa edilen bâtinî öğretiler arasında yapılan bir ayrımı daha çok kullanırlar. Strauss

22 Strauss, “How to Study Medieval Philosophy”, 333-334.

23 Strauss, “How to Study Medieval Philosophy”, 333.

24 Strauss, “How to Study Medieval Philosophy”, 334-335.

25 Strauss, “How to Study Medieval Philosophy”, 335.

İslam felsefesi çalışan kimselerin bu ayrıma şimdiye kadar yeterli dikkati vermediklerini belirtir. Ona göre eğer filozofların gerçek öğretileri bâtinîyse, yani *gizli* bir öğretiyse, onların herkesçe bilinen öğretilerinin gerçek öğretileri olduğundan emin olma hakkımız yoktur. Eğer durum böyleyse biz onların gerçek öğretilerini anlamak için özel bir okuma tekniği edinmek zorundayızdır. Strauss bu yazım tekniğinin kaynağının “Eflatun’un bizzat kendisinde, *Phaedrus*’ta geçen sözlü öğretimin yazılı öğretimden üstün olduğuna dair ileri sürülen öğretilerde, *Devlet* ve *Yasalar*’da asıl yalanların gerekliliğine dair ileri sürülen öğretilerde ve bilhassa Eflatun’un bizzat kendisinin bütün eserlerinde kullandığı yazım tekniğinde” aranması gerektiğini söyler. Ona göre Eflatun’un İslam filozofları üzerindeki bu belirleyici etkisi layıkıyla çalışılmaksızın ortaya konan İslam felsefesi anlayışları dayanaksız temeller üzerinde yükselmektedirler.²⁶

Strauss, felsefi yazım tarzıyla alakalı görüşlerini incelediği filozoflar üzerinden örneklendirmeye çalışır. Onun bu çabası İslam felsefesiyle alakalı yazılarında da görülür. Bu yazıların genelinde üzerinde durulan filozof Strauss’un iddialarını temellendirirken kullandığı en önemli kaynaklardan biri olan Fârâbî’dir.²⁷ Strauss için Fârâbî o kadar önemlidir ki o, Fârâbî’nin Eflatuncu siyaset felsefesi anlaşılmasından İslam-Yahudi felsefesinin anlaşılmasının mümkün olmadığını söyler.²⁸ Yukarıda bahsi geçen liberal temayüllü tarihçi örneğini verirken Strauss’un aklında olan kişi sanki Fârâbî’dir. Ona göre Fârâbî, önemli meseleler hakkındaki düşüncelerini kendi öğretilerini ortaya koyduğu eserlerinden ziyade Eflatun’la alakalı eserlerinde bir yorumcunun veya tarihçinin sahip olduğu özel dokunulmazlığa bürünerek ifade eder.²⁹ Mesela Fârâbî, *Eflatun Kanunlarının Özeti*’ni tıpkı örnek olarak kullanılan tarihçinin yazıları gibi ilk bakışta hiç de çekici olmayan bir dille, sığ ve sıkıcı bir üslupla yazmış, kitabı önemsiz ve yavan ayrıntılarla doldurmuştur. Bununla beraber ikinci bir bakış eserin aslında görüldüğü kadar yavan olmadığını, Fârâbî’nin Eflatun üzerinden hareketle eserde ilk bakışta görünenden çok

26 Strauss, “How to Study Medieval Philosophy”, 336. Strauss bu konuları *Persecution and the Art of Writing* isimli kitabının girişinde de ayrıntılı olarak ele alır.

27 Strauss’un Fârâbî’ye duyduğu bu ilgi aslında kendisi gibi bir Yahudi olan filozof Musa ibn Meymûn’un Fârâbî’ye duyduğu ilgiden kaynaklanır. İbn Meymûn, Samuel İbn Tibbon’a yazdığı bir mektupta Fârâbî’yi Aristo’dan sonra en büyük felsefe otoritesi olarak kabul etmekte ve İbn Tibbon’a onun özellikle bir kitabını okumasını şiddetle tavsiye etmektedir. Fârâbî’nin bu kitabı Eflatun’u örnek alarak felsefenin tamamını siyasî bir çerçeve içerisinde ele aldığı *es-Siyâse el-Medeniyye*’dir. Bkz. Strauss, “Farabi’s Plato”, 357-358.

28 Leo Strauss, “Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi,” *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 18/2 (1990): 7.

29 Strauss, “Farabi’s Plato”, 375.

daha fazla şey söylediğini ortaya koyar.³⁰

Eflatun felsefesini gerçek felsefe olarak kabul eden Fârâbî'ye göre,³¹ Eflatun'un en temel meselesi insanın mükemmelliği veya mutluluğu ve bunun felsefe ile olan ilişkisidir.³² Mutluluğun belli bir bilim ve belli bir davranış biçimiyle gerçekleşeceğini düşünen Eflatun, bu bilimi sağlayan şeyin felsefe, davranışı sağlayan şeyin de siyaset olduğu sonucuna ulaşmıştır.³³ Filozof ve kralın aynı kişi olduğu Eflatun felsefesinde, felsefe mutluluğun elde edilmesi için gerekli sebep değil, yeterli sebeptir. Yani felsefede yetkinliğe ulaşan bir kişinin mutluluğu elde etmek için felsefenin dışında ondan daha üstün başka bir şeye ihtiyacı yoktur. Felsefenin amacı hakkında Eflatun hakkında söylenen bu ifadelerin Aristo için de geçerli olduğu söylenebilir.³⁴

Felsefeye yapılan bu övgü ilk bakışta gayet sıradanmış gibi görünebilir. Fakat felsefeye yüklenen bu işlev genel olarak dinlerin, özellikle de vahyedilmiş dinlerin mutluluğa ulaşmak için gerekli olan bilginin yegâne sahipleri oldukları iddiasına meydan okumaktadır.³⁵ Fârâbî'ye göre felsefenin yaptığının aksine din bilimleri insanın mutluluğuna kaynaklık teşkil eden şeylerin gerçek bilgisini bize veremez. Hatta ona göre din bilimleri bilgiyle olan ilişkileri bakımından dil bilimlerinden ve şiirden bile daha aşağıdadırlar.³⁶

Mutluluk hakkındaki görüşlerle alakalı olması bakımından Strauss, Fârâbî'nin ahiret hayatı veya ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili söyledikleri üzerinde de durur. Bu konu Fârâbî'nin yazım tekniğini örneklediği için ayrıca önemlidir. *Mutluluğun Kazanılması* isimli eserinde mutluluğu bu dünyada elde edilen mutluluk ve ahiret hayatında kazanılan nihai mutluluk şeklinde ikiye ayıran Fârâbî, *Eflatun Felsefesi* isimli eserinde bu ayırmadan hiç bahsetmez. Onun Eflatun'u, daha az tedavülde olan bu eserde Eflatun'un ölümden sonraki yaşam doktrinini sessizce reddeder.³⁷ Fârâbî *Nikomakhos'a Etik* üzerine yaptığı yorumda da mutluluğun sadece bu hayatta var olduğunu, bundan farklı olarak söylenen diğer şeylerin kocakarı hikayeleri veya deli saçmalıkları olduğunu ifade eder.³⁸ Fârâbî'nin böyle bir meselede bu kadar ileriye gitmesinin nedeni sadece bu eserlerin daha az tedavülde olmaları değil, bu eserlerde aynı zamanda başkalarının felsefeleri üzerinden konuşarak bir

30 Leo Strauss, "How Fârâbî Read Plato's Laws," *What is Political Philosophy? And Other Studies* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1959), 140-141.

31 Strauss, "Farabi's Plato", 359.

32 Strauss, "Farabi's Plato", 361, 363.

33 Strauss, *Persecution*, 12.

34 Strauss, *Persecution*, 13.

35 Strauss, *Persecution*, 13.

36 Strauss, *Persecution*, 13.

37 Strauss, *Persecution*, 13.

38 Strauss, *Persecution*, 14.

aktarım yapmasıdır. *Mutluluğun Kazanılması* ve *Din Kitabı* gibi kendi ağzıyla konuştuğu eserlerinde ise o, dindar çoğunluk tarafından kabul edilen veya kabul edilmesi muhtemel görüşleri dillendirir.³⁹

Eflatun felsefesinde olduğu gibi Fârâbî felsefesinde de mutluluğu teorik olarak sağlayan felsefenin yanında onun hayata geçmesini sağlayacak olan pratik bir tarafın da bulunması zorunludur. Bu bakımdan Fârâbî sanki dindar çoğunlukla aynı görüşü benimsemekte ve mutluluğun elde edilmesi için felsefenin kendi başına yeterli olmadığını kabul etmektedir gibi gözükabilir. Fakat onun mutluluk için gerekli gördüğü bu pratik taraf din veya vahiy tarafından değil, siyaset tarafından sağlanmaktadır ki bu siyaset biliminin veya felsefesinin kökleri yukarıda da söylendiği üzere Eflatun felsefesi üzerinde yükselmektedir. Erdemli bir şehre olan ihtiyaçtan bahseden Fârâbî bu şehri “diğer şehir” olarak adlandırmakta ve onu öbür dünyanın veya ahiret hayatının yerine koymayı hedeflemektedir. Bu şehir bu dünyada fiilen bir varlık bulamasa bile düşüncede ve söylemde var olması açısından bu dünya ile öbür dünya arasında bir yerde bulunur.⁴⁰

Strauss’a göre toplumda var olan kanaatlerle bilginin yerinin değiştirilmesi çabası olan felsefenin kırılğan yapısı düşüncede ve söylemde var olan şehirle fiiliyatta var olan şehirler arasındaki ilişkide daha belirgin hale gelir. Fiilen var olan şehirler filozofun düşüncesinde ve söyleminde var olan şehrin fiiliyata geçmesine karşı direnç göstereceklerdir. Çünkü onun fiiliyata geçmesi kendilerinin yok olması anlamına gelir. Felsefe tarihinde görüldüğü üzere onlar bu meydan okumaya Sokrates’i ortadan kaldırarak cevap vermişlerdir. Strauss’a göre Fârâbî’nin Eflatun’u, Sokrates problemi olarak bilinen bu meseleye şehir özelinde geliştirdiği siyaset felsefesiyle özgün bir çözüm getirir.

Sokrates probleminin farkında olan Fârâbî, bu problemin çözümüne Sokrates’in yaptığı araştırmalarla Eflatun’un yaptığı araştırmalar arasında bir ayrım yaparak başlar. Sokrates araştırmalarını faziletlerin ve adaletin ne olduğunun bilimsel bir şekilde ortaya konması üzerinde yoğunlaştırırken, Eflatun araştırmalarını var olan her şeyin özünün bilimsel bir şekilde ortaya konması üzerinde yoğunlaştırmıştır. Diğer bir deyişle Eflatun’un araştırmaları öncelikle ilahî olan ve doğal olanla ilişkiliyken Sokrates’in araştırmaları öncelikle ahlak ve siyaset ile ilişkilidir. Bu iki filozofun önceledikleri araştırma alanları ve bunlarda kullandıkları yöntemler arasındaki fark aslında onların fiiliyatta var olan şehirlere karşı takındıkları tavırla alakalıdır. Yaşadıkları dönemin şehirlerinde araştırma ve eğitim özgürlüğü bulunmayan bu iki filozoftan birincisi olan Sokrates, bu şehirlerde bulunan yanlış görüşler ve yanlış hayat tarzlarıyla uzlaşıp yaşamayı tercih etmek veya onlara meydan

39 Strauss, *Persecution*, 13-14.

40 Strauss, *Persecution*, 15.

okuyup ölmeyi yeğlemek gibi iki seçenikle karşı karşıya kalmış ve ikinci seçeneği tercih ederek kalabalığın öfkesi tarafından yok edilmiştir. Sokrates'in yönteminin yarattığı tehlike ve şehrin ayak takımının gücünün farkında olan Eflatun, bu sorunu Sokrates'in yönteminde bazı değişiklikler yaparak çözmüştür. Strauss'un Fârâbî'sine göre Eflatun'un Sokrates'in yönteminde yaptığı değişiklik, bu yöntemi ayak takımıyla muamelede kullanılmaya daha uygun bir yöntem olan Thrasymachus'un yöntemiyle birleştirmek olmuştur.⁴¹

Thrasymachus'un yöntemiyle Sokrates'in yönteminin bir karışımı olan Eflatun'un yönteminde mükemmel şehrin fiiliyata geçirilmesine yönelik devrimci arzu artık yoktur. Eflatun bu devrimci arzuyu bırakıp daha muhafazakâr bir tavır takınır ve şehrin kanaatleriyle hakikatin veya hakikate daha yakın kanaatlerin yer değiştirmesinin daha tedrici bir şekilde gerçekleşmesini hedefler. Bu tedrici değişim toplumun kanaatlerinin altını oymayı hedeflese bile onlara ayak uydurmanın bir yolunu bularak açıkça meydan okumaktan kaçınır. Zaten Fârâbî'ye göre de kişinin içinde yetiştiği toplumun kanaatlerine ve değerlerine uyum sağlamak gelecek filozof adaylarının sahip olması gereken bir özelliktir.⁴² Bu tedrici yöntemde kullanılan iletişim metodu filozoflar veya seçkin kimseler söz konusu olduğunda hakikati ifade ederken, sıradan kimseler söz konusu olduğunda hakikati hayal gücü tarafından tasavvur edilebilecek bir şekle sokarak ifade eder. Sokrates'in şehrin kontrolünü açıkça elinde tutup onu yöneten filozof kralı, Fârâbî'nin Eflatun'unda yerini mükemmel olmayan toplumda mahrem bir hayat yaşayan filozofun gizli krallığına bırakır. Bu gizli krallığın sahip olduğu güç, bâtinî öğretim tekniğinin sunduğu avantajlar sayesinde toplumla açık bir çatışmaya girmeden var olan kanaatlerin altını gizlice oymada ve potansiyel filozofları hakikate doğru yönlendirmede kullanılır.⁴³ Böylelikle filozof hem kendisini koruyarak felsefenin devamını sağlamış, hem de mensubu olduğu toplumun daha sağlam temeller üzerinde yükselmesi için kendisine düşen çabayı harcayarak diğer insanlara karşı sorumluluğunu yerine getirmiş olur.

2. Gazali Literatürü ve Strauss'un Yaklaşımını Andıran Tarafları

Batıda İslam felsefesiyle alakalı yapılan çalışmaların ilk dönemlerinde, *Dalâletten Kurtuluş* ve *Filozofların Tutarsızlığı* gibi eserlerinin etkisiyle felsefenin İslam dünyasındaki en kuvvetli düşmanı olarak anlaşılan Gazali, yakın dönemde yine bu eserler ve *Mişkâtü'l-Envâr* gibi başka eserlerinin de etkisiyle bunun tam aksi bir şekilde anlaşılmaya başlanmış ve neredeyse felsefenin İslam dünyasındaki şampiyonu gibi anlaşılmaya başlanmıştır. Bu iki farklı anlayıştan hangisinin doğru olduğu meselesi bir kenara bırakılıp yakın

41 Strauss, *Persecution*, 16; "Farabi's Plato", 382-383.

42 Strauss, "Farabi's Plato", 383.

43 Strauss, "Farabi's Plato", 384.

dönem literatürü bir bütün halinde değerlendirildiğinde ortaya çıkan Gazali portresi, sanki Strauss'un var olduğunu iddia ettiği ve yukarıda özetlenen yazım tekniğini kullanan bir filozof gibi gözükmekte ve bu yeni literatür, onun kullandığı bu tekniği deşifre ederek gerçek Gazali'yi ortaya çıkarmaktadır.

Gazali'nin felsefenin düşmanı olarak anlaşılmasına kaynaklık eden eserlerinin en başında *Filozofların Tutarsızlığı* isimli eseri gelir. Bu eserde filozofların yirmi hususta yanılğı içinde olduklarını ileri süren Gazali, onları on yedi meselede bidate düşmekle suçlarken üç meselede de tekfir eder⁴⁴ ve yine hayatının sonlarına doğru yazdığı *Dalâletten Kurtuluş*'ta bu suçlamaları tekrarlar.⁴⁵ Gazali'nin *Filozofların Tutarsızlığı*'nda yaptığı eleştirilerin merkezinde yer alan en önemli konulardan biri sudur teorisidir.⁴⁶ Onun sudur teorisine burada yönelttiği eleştirilerin samimiyeti *Mışkâtü'l-Envâr* isimli eserinin yirminci yüzyılın başında yayınlanmasıyla birlikte sorgulanmaya başlanmıştır.⁴⁷ Bu kitapta "Allah göklerin ve yerin nurudur" (Nur 24/35) ayetiyle "Allah'ın nur ve zulmetten yetmiş perdesi vardır" hadisini açıklayan Gazali, kitabı üç bölüme ayırır. O, birinci bölümde nur kelimesinin anlamları üzerinde dururken ikinci bölümde bu ayetin sembolik bir tefsirini sunar. Gazali kitabın üçüncü bölümünde perde hadisinin ne anlama geldiğini açıklar ki, kitabın sudur teorisine ilişkin bakımdan problemli olan bölümü de burasıdır.⁴⁸

Mışkât hakkında 1914 yılında bir makale yayınlayan W. H. T. Gairdner'e göre, kitabın üçüncü bölümünde ifade edilen düşünceler Gazali'nin genelde felsefe özelde sudur teorisine ilişkin hakkında *Filozofların Tutarsızlığı*'ndan kaynaklanan yaygın kanaatlerle çelişmektedir.⁴⁹ Gairdner, küfür ve iman arasındaki keskin çizginin görünürlüğünün azaldığı *Mışkât*'ta Gazali'nin felsefe ile ilişkisinin diğer kitaplarındaki ilişkisinden daha mülayim olduğunu ifade eder. Ayrıca Gairdner, burada ışık tarafından perdelenen kimseleri birbirlerinden ayırt etmek için kullanılan göksel kürelerdeki düzenin sudur teorisindeki düzene benzediğini düşünür.⁵⁰ Kitapta Gairdner'in dikkatini çeken diğer bir husus da Gazali'nin kelimeler için uygun gördüğü yerin ondan beklenenden daha aşağıda olmasıdır. Burada Gazali kelimelerin ince düşünölmüş for-

44 Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 225-226.

45 Gazzâlî, *Hakikat Arayışı: el-Münkız Mine'd-Dalâl*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 21.

46 Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 57.

47 Frank Griffel, "The Western Reception of al-Ghazâlî's Cosmology from the Middle Ages to the 21st Century," *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 30 (2011/1), 47.

48 Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat: Mışkâtü'l-Envâr*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019).

49 W. H. T. Gairdner, "al-Ghazâlî's Mishkât al-Anwâr and the Ghazâlî Problem", *Der Islam*, 5, 1914, 121-153.

50 Gairdner, "al-Ghazâlî's Mishkât al-Anwâr", 126-129.

müllerinin ruhu karanlık bir perdeyle örttüğünü söylemiş ve onları karanlık ve ışığın karışımı tarafından perdelenen kimselerle aynı yere yerleştirmiştir.⁵¹ *Miškât*'tan yaptığı çıkarımlarla Gazali'nin Eş'arîlere ve onların vesileciliğine (occasionalism) sadakati hakkında şüphelerin doğmasına neden olan Gairdner, Gazali'nin hayatının son dönemlerinde yaşadığı mistik tecrübelerin, daldığı derin düşüncelerin ve geceleyin gökyüzünü seyrederken yaptığı uzun gözlemlerin onun evrenin yapısı ve Tanrı'nın bu evrenle ilişkisi hakkındaki düşüncelerini değiştirmesine neden olmuş olabileceğini söyler.⁵²

Gairdner, Gazali'nin hayatının sonlarında düşüncelerini değiştirmiş olabileceğini söylemesine rağmen onun eserleri arasındaki çelişkinin daha ciddi bir şekilde ele alınması gerektiğinin farkındadır. O bu problemi Strauss'un düşüncesinde de merkezi bir yer tutan farklı kimseler için farklı öğretiler yaklaşımıyla çözmeye çalışır. Ona göre, eğer Gazali eserlerinde birbirleriyle çelişen farklı modeller kullanıyorsa, bu onun farklı kimseler için farklı öğretileri tercih ettiğini gösterir. Yani Gazali eğitilmiş seçkin kimseler için daha derin öğretileri (esoteric) uygun görürken, eğitimsiz sıradan insanlar için yüzeysel öğretileri (exoteric) uygun görür.⁵³ Gairdner bu çözümü Gazali'nin *Miškât*'ta kullandığı "bu kitabın açıklanmasını kaldıramayacağı bir sır sebebiyle"⁵⁴ ifadesine dayandırır. O bu ifadeden Gazali'nin gerçekten inandığı şeyleri özel kimselere açıkladığı başka kitapları bulunduğu sonucunu çıkarır ve bu çıkarımını Gazali'nin *Mizânü'l-Amel*'in sonundaki ifadeleriyle de destekler.⁵⁵ Bilindiği üzere Gazali, *Mizân*'ın sonunda kâmil bir kimsenin üç türlü inancı benimseyeceğini söyler. Bunlardan birincisi onun doğduğu ve yetiştiği toplumla, ikincisi mertebelerinin izin verdiği ölçüde ilim sahibi kimselerle, üçüncüsü de Allah'la ilişkisinde kendini gösterir.⁵⁶ Literatüre "Gazali problemi" ibaresini kazandıran Gairdner, bu problemin uzun yıllar çözülemeyeceğini öngörür ve çalışmasını Gazali'de birbirinden farklı iki öğretinin varlığı, eğer öyleyse Gazali'nin bunlardan hangisinin gerçekten doğru olduğunu düşündüğü, bunların ikisinin de doğru olduğunu düşünüyorsa onun çifte hakikat anlayışını benimseyip benimsemediği gibi sorularla bitirir.⁵⁷

Gairdner'den sonra Gazali problemine getirilen başka bir çözüm de onun felsefe ile ilgili eserlerinin inkârına dayanır. Bu anlayışa göre Gazali'nin genel bir pozisyonu vardır ve bu pozisyonla çelişen ifadeler ona nispet edi-

51 Gairdner, "al-Ghazâlî's Mishkât al-Anwâr", 129-130.

52 Gairdner, "al-Ghazâlî's Mishkât al-Anwâr", 131-132

53 Gairdner, "al-Ghazâlî's Mishkât al-Anwâr", 153.

54 Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, 75.

55 Gairdner, "al-Ghazâlî's Mishkât al-Anwâr", 147.

56 İmam-ı Gazzâlî, *Amellerde İlahi Terazi: Mizânü'l-Amel*, çev. Abdullah Aydın (İstanbul: Aydın Yayınevi, 1971), 358-364.

57 Gairdner, "al-Ghazâlî's Mishkât al-Anwâr," 153.

len uydurmalarıdır. Bu anlayışı benimseyen William M. Watt'a göre, *Miškât*'ın üçüncü kısmının yarattığı çelişki, Gazali'nin genel pozisyonuyla uyuşturulamayacak kadar aşırı olduğu için bu bölümün *Miškât*'a başkaları tarafından yapılmış bir ekleme olduğu söylenmelidir.⁵⁸ Eğer bu bölümün gerçekten Gazali'ye ait olduğu kabul edilirse, onun herkesçe bilinen eserlerinin ortaya koyduğu üzere hayatı boyunca muhalefet ettiği Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflara sempati duyduğunu kabul etmek gerekir.⁵⁹ Watt, bu problemin çözümüne yönelik olarak bazı prensipler ortaya koyar. Buna göre, Gazali'nin düşüncesi ortaya konurken uygulanması gereken üç prensip vardır. Bunlardan birincisi onun düşüncesi ortaya konurken ona aidiyetinde şüphe bulunmayan eserlere başvurmak, ikincisi bu eserler düzenli ve mantıklı bir şekilde yazıldıklarından dolayı bu şekilde yazılmamış eserlerin ona aidiyetinden şüphe etmek, üçüncüsü de bu eserlerde Ehl-i Sünnet inancına bağlılık ön planda olduğu için buna aykırı görüşler bulunan eserlerden kuşku duymaktır.⁶⁰ Bu konuda Hava Lazarus-Yafeh'in de Watt'ın çizgisine benzer bir çizgiyi benimsediği söylenebilir. Ona göre de Gazali'nin felsefeyi tanıtmak veya reddetmek amacıyla yazdığı eserler dışında kalan eserlerinde felsefeye ait terimler bulunmaz. Dolayısıyla felsefeye ait terimler bulunan ve Gazali'ye atfedilen eserlerin ona ait olmadığı kabul edilmelidir.⁶¹

Görüldüğü üzere, burada ne Watt ne de Lazarus-Yafeh Strauss'un yaptığı gibi felsefe ve toplum veya felsefe ve din arasındaki çekişmeden açıkça bahsetmez. Buna rağmen onların Gazali'nin felsefe ile ilişkisi hakkında söylediklerinden böyle bir çekişmenin var olduğunu kabul ettikleri çıkarımını yapmak mümkündür. Söylenenlerden çıkarılabileceği üzere Gazali, bu çekişmede Eş'arîlik veya toplumun çoğunluğu tarafından kabul edilen dini anlayış tarafında konumlanmakta ve felsefenin yer aldığı karşı tarafın düşmanı olarak görülmektedir. Hatta bu düşmanlık hakkındaki hüküm o kadar kesindir ki onun karşı tarafın söylemini andıran düşünceleri benimseme ihtimali ya çözülmesi zor problemler doğurmakta ya da onun eserleri ayrıntılı bir şekilde incelenmeden belirlenen temellendirilmemiş prensipler çerçevesinde reddedilmektedir.

Bu yazının giriş bölümünde bahsi geçen ve Gazali araştırmalarının en son evresi olan revizyonist dalgayla birlikte ise Gazali'nin felsefeye düşman olduğu düşüncesi terkedilerek eserlerindeki felsefî unsurların ona aidiye-

58 William M. Watt, "A Forgery in al-Ghazālī's *Miškāt*?" *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1 (April, 1949), 5.

59 Watt, "A Forgery," 14.

60 William M. Watt, "The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazālī," *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1/2 (April, 1952), 26-29.

61 Hava Lazarus-Yafeh, *Studies in Al-Ghazzali* (Jerusalem: The Magnes Press of the Hebrew University, 1975), 249-259.

tinden duyulan bu şüpheden vazgeçilmektedir. Fakat bu dalgayla birlikte önceki literatürde var olan felsefe ve din veya toplum arasındaki düşmanlık düşüncesinden vazgeçildiği düşünülmemelidir. Çünkü bu yeni literatürle birlikte düşmanlık Gazali özelinde terkedilmekte, felsefe ile genelde din özelde Eş'arîlik arasında bir çekişmenin var olduğu düşüncesi hala kendini hissettirmektedir. Bu dalgada Gazali, tıpkı Strauss'un liberal görüşe meyleden tarihçisi gibi, birbiriyle çekişen bu iki taraf arasındaki etkileşimi sağlayarak dini temsil eden tarafın felsefeyi benimsemesine vesile olan bilinçli bir araç işlevi görmektedir.

Bu yeni literatürde Gazali'nin felsefeyle ilişkisinde gerçekleşen bu bakış açısı değişimi, Richard M. Frank'ın Gazali'nin Eş'arîlikle ilişkisi hakkında yazdıklarıyla hız kazanmıştır. Frank'a göre, Gazali kendisinden önce gelen Eş'arîlerin uğraştıkları meseleler üzerinde yoğunlaşmak yerine, dini inancı ve peygamberlik kurumunu daha sağlam temeller üzerine inşa edebileceği bir evren tasavvuru aramaya girişir. Gazali için evrenin ve Tanrı'nın bu evrenle ilişkisinin ne olduğu hususunda tamamen zihnî ve teorik bir tasavvura ulaşmak için harcanan çaba, inancın prensiplerinin belirlenmesi ve bu prensiplerin dışarıya karşı korunması için harcanan çabadan yani kelimadan çok daha değerlidir. Gazali'nin bu arayışı, onun İbn Sînâ'nın eserlerini ve sistemini ciddi olarak incelemesine ve ondan etkilenmesine neden olmuştur. İbn Sînâ felsefesinin onun düşüncesindeki bu etkisi de onun düşüncesi ile klasik Eş'arî kelamı arasında esaslı bir çelişki doğurmuştur.⁶²

Frank'a göre, geleneksel Eş'arî kelamında hiçbir fiil veya varlık başka bir şeyin nedeni olamaz. Eş'arîlerin vesileci evren tasavvurunda her fiil veya varlık Tanrı'nın doğrudan yaratmasıyla var olur. Eş'arîlerin aksine Gazali, İbn Sînâ felsefesinde önemli bir yer tutan ikincil sebeplerin fail olabileceği doktrinini kabul eder.⁶³ Fakat Gazali bu konudan bahsederken kendisinden önce gelen Eş'arîlerin kullandığı dili kullanır ve bu doktrini kabul ettiğini hiçbir zaman açık bir şekilde söylemez. Buna rağmen Frank, kendi döneminde Eş'arî kelamını gerçekten bilen kişilerin, onun amacının Eş'arîlerin kullandığı dili ve ifadeleri alarak bunları kendi benimsediği yarı İbn Sînâcı evren görüşüne uydurmak olduğunu anlayabileceklerini iddia eder.⁶⁴ Frank'ın resmettiği Gazali, sanki Strauss'un yazım tekniğini kullanan bir filozoftur. Frank'a göre

62 Richard M. Frank, *Creation and the Cosmic System: al-Ghazālī and Avicenna* (Heidelberg: Carl Winter, 1992), 10-11. Bu bağlamda şunu da söylemek yerinde olabilir. Revizyonist yaklaşıma göre Gazali, *Makâsîdül-Felâsife'yi Dalâletten Kurtuluş*'ta iddia ettiğinin aksine felsefeye yönelteceği eleştirilere hazırlık olsun diye yazmamış, eseri çok daha erken bir dönemde İbn Sînâ'nın bir eserine dayanarak kaleme almıştır. Bkz. Garden, *First Islamic Reviver*, 6.

63 Frank, *Creation*, 37.

64 Frank, *Creation*, 37.

Gazali, aslında Eş'arîlikten daha yüksek olduğunu düşündüğü bir görüşü benimsemekle birlikte, temel ve genel bilgilere sahip kimselerle ilişkisinde, yani eğitim ve öğretim faaliyetlerinde Eş'arîliği benimsemiş gibi görünmektedir. Frank'ın satır aralarını okuyarak resmettiği Gazali'nin Eş'arîliğe bağlı olduğunu gösteren hiçbir delil yoktur.⁶⁵

Gazali'nin felsefeye yönelttiği eleştirilerin doğası hakkında yakın dönemde söylenenler de Strauss'un yaklaşımını akla getirmektedir. Mesela Gazali hakkında ciddi çalışmalara imza atan Frank Griffel'e göre, Gazali'nin felsefeye düşman olduğunu düşünmek yanlıştır ve bu yanlışlık onun filozoflara yönelttiği eleştirilerin abartılmasından kaynaklanır. Gazali'nin bu eleştirilerle maksadı filozofların öğretilerinin yanlış olduğunu göstermek değil, bu öğretilerin filozofların kendi epistemolojilerinde kullandıklarını iddia ettikleri burhan prensibiyle desteklenmediğini göstermektir. Bu maksatla eleştiri yönelten kişi onların doğru olduğuna hala inanabilir. Gazali'nin durumu da işte bu kişi gibidir. Çünkü o, *Filozofların Tutarsızlığı*'nda muhalefet ediyormuş gibi gözüktüğü felsefe öğretilerini başka eserlerinde rahatça kullanmıştır. Aslında *Filozofların Tutarsızlığı* dikkatlice incelendiğinde onun itirazlarının filozofların metotları üzerinde yoğunlaştığı, sonuçları hakkında ise kesin yargılarda bulunmadığı kolayca ortaya çıkacaktır.⁶⁶

Griffel'in *Filozofların Tutarsızlığı* hakkındaki bu genel ifadelerinin bir örnekleme onun kitabın on yedinci meselesi hakkında yaptığı değerlendirmeler özelinde görülebilir. Griffel'e göre, on yedinci meseleden hareketle Gazali'nin nedenselliği reddettiğini düşünmek yanlıştır. Bu mesele boyunca yaptığı tartışmalarda Gazali nedensel ilişkilerin varlığını reddetmez ve evrendeki değişimleri açıklamak için kullanılan fâil nedeni tartışmaya dahil etmez. İlk bakışta görünenin aksine, onun burada yapmaya çalıştığı şeylerden biri de nedenselliğin tabiat ilimlerinde epistemolojik bir ilke olarak kabul edilerek evrenin işleyişinin açıklanmasında kullanılmasını sağlamaktır. On yedinci meselede tartışma konusu yapılan şey nedensellik değil, İbn Sînâ felsefesinde katı bir şekilde var olan gerekirciliktir.⁶⁷

Griffel, Gazali'nin tabiattaki süreçleri açıklamada kullanılacak teorinin kabul edilebilir olması için bazı şartlar ortaya koyduğunu söyler. Bunlar "1) neden ve eser arasındaki ilişkinin zorunlu olmaması, 2) eserin nedensiz mev-

65 Richard M. Frank, *al-Ghazālī and the Ash'arite School* (Durham and London: Duke University Press, 1994), 101. Frank'ın iddialarının bir eleştirisi için bkz. Ahmad Dallal, "al-Ghazālī and the Perils of Interpretation", *Journal of the American Oriental Society*, 122/4, (October-December, 2003), 773-787.

66 Frank Griffel, *Gazālī'nin Felsefî Kelâmı*, çev. İbrahim Halil Üçer, Muhammed Fatih Kılıç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 166-170.

67 Griffel, *Gazālī'nin Felsefî Kelâmı*, 241-242.

cut olabilmesi, 3) Tanrı'nın iki şeyi birbiri ardınca yaratabilmesi ve 4) Tanrı'nın yaratmasının ezeli takdiri takip etmesi" şeklindeki dört şarttır. Griffel'in ifadelerinden anlaşıldığı üzere, metni dikkatsiz bir gözle okuyan kimseler bu şartları sadece vesileci bir açıklama tarzının yerine getirebileceğini düşünecektir. Fakat Gazali, meselenin girişinde zikrettiği başka bir şartı burada zikretmeyerek vesileci açıklama tarzından başka açıklama tarzlarının da kendisi için kabul edilebilir olduğunu dikkatli okuyucularına hissettirmektedir.⁶⁸ Bu şart, bir fizik teorisinin Müslümanlar tarafından kabul edilebilmesi için onun alışılmışın dışına çıkan olağan dışı şeyleri yaratmaya izin verebilmesidir.⁶⁹ Griffel'e göre bu şartın sonradan atlanması önemli bir işarettir. Çünkü bu şart listeden çıkartıldığında kalan diğer şartları sağladığı halde vesileci olmayan başka çözüm yolları bulunabilir. Aslına bakılırsa Gazali metin içinde bu yollardan bahsetmekte, Aristotelesçi doğa anlayışı için gerekli şartları karşılayabilecek alternatif açıklamalar getirmektedir. Gazali'nin bütün bunları yaparken kullandığı dil ise vesileci teorilerle ilişkilendirilmeye müsait bir dil olduğu için okuyucularından pek çoğunu yanıltmış ve onları Gazali'nin buradaki pozisyonunun vesilecilik olduğunu düşünmeye sevk etmiştir. Halbuki o, en azından iki yerde vesileci açıklamanın, doğuracağı tehlikeler nedeniyle kabul edilmemesi gerektiğini okuyucularına ima yoluyla bildirmektedir.⁷⁰ Griffel'in Gazali düşüncesi hakkındaki genel hükmünün, yani onun İbn Sînâ felsefesinin daha titiz ve belirli bir türü olduğu şeklindeki iddiasının,⁷¹ şekillenmesinde on yedinci meseleye yaklaşımının önemli bir yer tuttuğu söylenebilir. Fakat Griffel, bu hükme tıpkı Strauss'un tarif ettiği dikkatli okuyucunun yaptığı gibi, Gazali'nin metinde yaptığı hazifler, önemsizmiş gibi görünen tekrarlar ve metindeki ifadelerde var olduğunu düşündüğü imalar üzerinden ulaşır. Eğer onun ulaştığı bu sonuç doğru ise Gazali'nin, Strauss'un var olduğunu iddia ettiği yazım tekniğinin bir benzerini kullandığı söylemek gayet mümkündür.

Gazali'nin entelektüel eğilimlerinin, felsefeye karşı tavrının, metodolojisinin ve dini hedeflerinin tekrar gözden geçirilmesi ve bu nedenle Gazali dosyasının yeniden açılması gerektiğini düşünen araştırmacılardan biri de Alexander Treiger'dir.⁷² Dimitri Gutas'ın Strauss'ın yaklaşımına yönelttiği eleştiriler göz önünde bulundurulduğunda, onun bizzat öğrencisi olması nedeniyle Treiger'in Gazali hakkındaki iddiaları özellikle dikkate alınıp incelen-

68 Strauss'un var olduğunu iddia ettiği yazım tekniğinde ulaşılması hedeflenen asıl okuyucular bu dikkatli okuyuculardır. Bu şekilde yazılmış bir metin geriye kalan kimselere kendi duymak istedikleri şeyi söyleyecektir. Bkz. Strauss, *Persecution*, 24-25.

69 Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 244.

70 Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 245.

71 Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 33.

72 Alexander Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought: al-Ghazâlî's Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation* (New York: Routledge, 2012), 4.

melidir. Treiger, yakın dönemde yapılan araştırmaların Gazali'nin felsefeyle ilişkisi hakkında kendi söylediklerinin doğru olmadığını ortaya çıkardığını ifade eder. Yani Gazali felsefe ile ilişkisi hakkında doğruyu söylememektedir. Bu araştırmaların sonuçlarını birkaç cümleyle özetlemek gerekirse şunlar söylenebilir. Gazali, *Dalaletten Kurtuluş'u* Nişabur ekişmesi diye bilinen bir dizi olay bağlamında kendisine yöneltilen iddialara cevap vermek için yazmıştır ve bu yüzden bir savunma şeklinde değerlendirilmesi gereken bu eserde onun felsefe hakkında söylediklerini ihtiyatla karşılamak gerekir. Bu bağlamda vurgulanması gereken diğer bir nokta da Gazali'nin, *Makâsıd'*ı kendi iddia ettiğinin aksine *Filozofların Tutarsızlığı'*na hazırlık olsun diye değil, daha erken bir dönemde yazdığıdır. Zaten *Filozofların Tutarsızlığı'*ndaki karmaşıklık ve kapsamlılık, onun felsefeyi öğrenmek için harcadığı vaktin *Dalaletten Kurtuluş'ta* iddia ettiğinden daha fazla olduğuna işaret eder.⁷³

Gazali'nin felsefe dışmanı olduğu ve onun eleştirileri nedeniyle felsefenin İslam dınyasında varlığını yitirdiği iddialarını yüzeysel bulan Treiger, bu iddiaların gerçekle alakasının olmadığını söyler. Onun iddiasına göre Gazali tam aksine, İbn Sınâ felsefesini İslam dışuncesinin merkezine yerleştirerek kendisinden sonra, kelam ve tasavvuf başta olmak üzere, İslam dışuncesinin tamamının derin bir felsefi değişimden geçmesine neden olmuştur. Treiger'in iddiası pek çok kişiye, felsefenin İslam dınyasındaki konumu ve Gazali'yle alakalı önyargının yanlış olduğunu göstermesi bakımından kabul edilebilir bir iddia olarak görünebilir. Fakat Treiger'in Gazali hakkındaki iddiasını desteklerken kullandığı yöntem, toplum ve toplumun kanaatlerini şekillendiren dinle felsefe arasındaki gerginliğe vurgu yapan Strauss'un, Fârâbî hakkındaki iddiasını desteklerken kullandığı yöntemi hatırlatmaktadır. Treiger'in Gazali'si bu gergin ortamda felsefeyle karışmış dışüncelerini, "İslâm diniyle uyumlu bir şekilde ortaya koymaya mecbur" olmakta ve "kendi gerçek felsefi dışüncelerini gizli olarak ifade etmek zorunda" kalmaktadır.⁷⁴

Treiger'e göre Gazali, görünürde eleştirdiği felsefi öğretilerden pek çoğunu aslında kabul eder. *Filozofların Tutarsızlığı'*nda eleştirdiği meseleleri başka eserlerinde kabul eden Gazali'nin bu durumu, Treiger'e onun felsefeye yönelttiği eleştirilerin sahne savaşı olduğunu dışündürtmektedir. Bu sahne savaşı gerçek bir savaşmış gibi gözükmele birlikte, bu savaşta rakibe zarar vermek gibi bir niyet yoktur. Zaten Gazali filozofları eleştirirken çabasını onların öğretilerinin yanlış olduğunu göstermek için değil, kanıtlanmamış olduğunu göstermek için harcamıştır.⁷⁵ Böyle bir Gazali bize, Strauss'un liberal görüşü benimsediğini gizlemek için ona hiddetle saldırıyormuş gibi gözükten

73 Treiger, *Inspired Knowledge*, 3-4.

74 Yazının başında da zikredildiği üzere bu ifadeler Gutas'ın Strauss'u eleştirirken kullandığı ifadelerdir, bkz. *İbn Sınâ'nın Mirası*, 174.

75 Treiger, *Inspired Knowledge*, 84.

tarihçisini hatırlatmaktadır.

Frank Griffel'in on yedinci mesele üzerine yaptığı değerlendirmelere benzer şekilde, Treiger de iddiasını desteklemek için *Filozofların Tutarsızlığı*'nın bazı meselelerini örnek olarak kullanır. Bu meselelerden biri kitabın yirminci meselesidir. Treiger, bu meselede filozofların ahiret hayatıyla ilgili düşüncelerini uzun uzadıya açıklayan Gazali'nin, meselenin sonunda onların söylediklerinin dinle çatışmadığını kabul ettiğini iddia eder. Hatta Treiger'e göre Gazali, bu kabulün ötesine de geçerek, burada filozofların görüşleri olarak tanıttığı pek çok düşünceyi başka eserlerinde desteklemiş ve onların yapılması için uğraşmıştır.⁷⁶

Yirminci meseleyi genellikle haşrin cismaniliği meselesine ayıran Gazali'nin burada filozoflara yönelttiği eleştiri, onların bedenini öldükten sonra tekrar dirilişini inkâr etmeleri ve dini metinlerde yer alan ceza ve mükâfatın bedenle bir alakasının olmadığı iddiaları üzerinde yoğunlaşır. Gazali'ye göre, ceza ve mükâfatın sadece aklî olacağını iddia eden filozoflar, bu iddialarını destekleyecek kesin bir delile sahip değillerdir. Bu konuda kesin bir delil olmadığından, Kur'an'da anlatıldığı şekliyle ceza ve mükâfatın bedeni de kapsayacağı kabul edilmelidir. Bunun kabul edilmemesi Kur'an'da anlatılan şeylerin ve peygamberin konu hakkında söylediklerinin doğru olmadığı anlamına gelecektir ki bu küfürdür. Treiger'e göre, *Filozofların Tutarsızlığı*'nda bunları söyleyen bir Gazali'nin filozofların iddialarını tereddütsüz reddettiği zannedilebilir, ama başka eserlerinden anlaşıldığı üzere durum böyle değildir.⁷⁷ Mesela Gazali, *Mîzânü'l-Amel*'de insanları ahirete imanları bakımından dört gruba ayırır. Bunlar; 1- nasların metinlerinde ifade edilenlere harfi harfine iman edenler, 2- ahiretteki ceza ve mükâfatın hayali olacağına inananlar, 3- ahiret ve ceza ve mükâfatla ilgili ifadelerin sembolik olduğuna inananlar ve 4- ahirete inanmayanlar şeklindedir. Treiger, *Mîzân*'da ve *Kitâbü'l-Erba'in*'de bu grupları daha ayrıntılı bir şekilde ele alan Gazali'nin, ikinci ve üçüncü grupla ilgili söylediklerini özellikle tekrar ederek bunları "hayalci görüş" ve "sembolist görüş" olarak isimlendirir. Treiger'e göre, Gazali'nin ahiret hayatını Kur'an'da ve hadislerde ifade edildiği şekliyle benimsemeyen bu görüşleri bu iki kitapta ayrıntılı olarak anlatması çok dikkat çekicidir. Tabii ki Gazali burada bu görüşleri benimsediğini veya desteklediğini gösteren açık bir ifade kullanmaz, ama onun bunları hiç eleştirmeden zikretmesi gayet manidardır. Ona göre, *Tehâfüt*'te bu görüşleri tekfir eden Gazali, bu eserlerde aynı suçlamayı tekrar etmekten kasıtlı bir şekilde sakınmakta ve onlar hakkında hüküm vermeyi geri bırakmaktadır.⁷⁸

76 Treiger, *Inspired Knowledge*, 84-85.

77 Treiger, *Inspired Knowledge*, 86.

78 Treiger, *Inspired Knowledge*, 88.

Treiger'in vermeye devam ettiği örneklerden anlaşıldığı üzere Gazali, *İhyâ'nın* bazı bölümlerinde sembolist görüşü eleştirmeden aktarır ve başka bazı bölümlerinde bu görüşün dinle uyuşabilir olduğunu ifade eder.⁷⁹ *Cevâ-hirü'l-Kur'an'* da da aynı çizgiyi devam ettiren Gazali, ahiret hayatı ile ilgili ifadelerin lafızlarının avam için gıda yerine geçtiğini belirtirken, bunların havas için çeşitli gizemler barındırdığını söyler. Treiger'e göre ise kendisini havastan kabul eden Gazali'nin bu ifadelerin lafzi manalarını kabul etmeyi hoş karşılamayacağı gayet açıktır. *El-Maksadü'l-Esnâ'* da geçen bazı ifadeleri ise, Gazali'nin filozoflar tarafından ortaya konan sembolist görüşü kabul ettiğini şüpheye yer bırakmayacak şekilde kanıtlamaktadır. Sembolist görüşün tekfir edilecek bir tarafı olmadığını kabul etmenin de ötesinde Gazali, bu görüşün hem peygamberin mesajının doğasına hem de gerçeğin doğasına daha uygun olduğuna inanarak onu "Ortodoks" görüşten daha üstün kabul etmektedir. Gazali'nin sembolist görüşe yönelttiği eleştiriler ise, Treiger'e göre onun gerçek niyetini gizlemek için kullandığı bir maskeden ibarettir.⁸⁰

Treiger, Gazali'nin kullandığı tekniklerden hareketle onun sadece sembolist görüşü değil, hayalci görüşü de benimsemeye meyilli olduğunu iddia eder. Ona göre, hayalci görüşten haberdar olmasına rağmen bu görüşten *Filozofların Tutarsızlığı'*nda hiç bahsetmeyen Gazali'nin yaptığı şey tesadüfi olamaz. Eğer o haberdar olduğu bu görüşe katılmasaydı ondan beklenen şey bu görüşten *Filozofların Tutarsızlığı'*nda bahsetmesi olurdu. Treiger Gazali'nin hayalci görüşten bahsetmemesinin nedenini şu şekilde açıklamaktadır. Ona göre, Gazali'nin bu görüşten bahsetmesi hem *Filozofların Tutarsızlığı'*nda yaptığı tartışmayı daha çetrefilli hale getirecek hem de onun filozoflara yönelttiği ithamın gücünü zayıflatacaktır. Çünkü bu görüş filozoflara atfedildiğinde onların ahiret inancını tam olarak reddetmedikleri, sadece konuyla ilgili nasların anlaşılmasında farklı bir yorumu tercih ettikleri ortaya konmuş olacak ve böylelikle onların külliyen tekfir edilmeleri mümkün olmayacaktır. Ayrıca sembolist yaklaşımla hayalci yaklaşım arasında temelden bir fark olmadığından Gazali'nin sembolist yaklaşımla birlikte hayalci yaklaşıma da sempati duyduğu söylenebilir. Gazali'nin ruhların bu dünyada sahip oldukları bedenlere ahirette tekrar dönüp dönmeyecekleri üzerine söyledikleri, İbn Sînâ felsefesinde var olan kurtuluş ve mutluluk arasındaki farkı benimsemesi ve Eş'arîlerin aksine rü'yetullahın kalp ile gerçekleşebileceğini ifade etmesi onun pozisyonunu göstermesi açısından Treiger'in kullandığı örneklerdir.⁸¹ Fakat Treiger'in kendi ifadelerinden de anlaşıldığı üzere o, burada kullandığı delilleri Strauss'un dikkatli okuyucusunu andırırçasına Gazali'nin verdiği bâtinî ipuçlarında bulur.⁸²

79 Treiger, *Inspired Knowledge*, 88-89.

80 Treiger, *Inspired Knowledge*, 89-91.

81 Treiger, *Inspired Knowledge*, 92-93.

82 Treiger, *Inspired Knowledge*, 93.

Treiger iddialarını desteklemek için *Filozofların Tutarsızlığı* üzerinde de uzunca durmaktadır. Ona göre Gazali, sahte bir reddiye olan bu eserde felsefeyi eleştirir gibi görünerek aslında felsefenin öğretilerinin Müslümanlar tarafından benimsenmesi için zemin hazırlamaktadır. Bu eseri avamdan kabul ettiği kelamcılar için yazan Gazali'nin asıl inancı, avamın inancından daha yüksek bir yerde duran bâtinî bir inançtır ve bu inanç çoğu zaman avamın inandığı şeylerle çatışır. Ayrıca bu eser ileride Gazali'ye, onun felsefe ile arasına mesafe koyarak felsefi öğretileri reddettiğinin ve düşüncesi üzerinde felsefi bir etkinin bulunmadığının şahidi olarak hizmet edecektir.⁸³ Zaten hayatının sonlarında patlak veren Nişabur çekişmesinde⁸⁴ karşılaştığı ithamlar Gazali'nin *Filozofların Tutarsızlığı* gibi bir eseri yazmakla aldığı önlemin ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

Treiger'in Gazali'yi incelerken kullandığı metodun Strauss'un yaklaşımını ne kadar çok andırdığı onun metodolojik yaklaşımından da anlaşılabilir. Treiger'e göre Gazali'nin düşüncesini doğru anlamak için öncelikle onun bütün eserleri birlikte ve aynı bakış açısıyla ele alınmalıdır. Bu yapılmadığında, Gazali'nin kaypak üslubu, istikrarsız terminolojisi ve bâtinî söyleminin yarattığı kısıtlamalar onun önemli konular hakkındaki pozisyonunun ne olduğunun anlaşılmasına engel olacaktır. Bunun yanında Gazali'nin terminolojisi ve sunum şekli tutarsızmış gibi gözükse bile onun düşüncesinde bir tutarlılığın olduğu kabul edilmelidir. Yüzeysel bakıldığında onun düşüncesinde var olan bu tutarlılığın gözüküyor olmasının nedeni onun pedagojik kaygılarla kasıtlı olarak yarattığı tutarsızlık görüntüsüdür. Zaten onun üslubunun bilimsel değil pedagojik olduğu gayet açık bir şekilde ortadadır. İnsanları avam ve havas şeklinde ikiye ayıran Gazali, kullandığı yazım tekniği ve üslupla bazı okuyucularını tehlikeden uzak tutmayı hedeflemiştir. Onun düşüncesindeki tutarlılık ise dinleyiciye ve bağlama göre değişen "yüzeysel yapıda" değil, dikkatli bir okuyuş sonucunda ortaya çıkan "derin yapıda" kendini göstermektedir.⁸⁵ Yüzeysel yapıda bir felsefe eleştirmeni olarak kendini gizleyen Gazali, aslında felsefeden başka bir şey olmayan derin yapıyı İslam'ın içerisine sokmuş ve bunu yaparken adeta bir truva atı gibi hareket etmiştir.⁸⁶ Strauss'un tarif ettiği ve İslam-Yahudi felsefesinde kullanılan yazım tarzının böyle bir yazım tarzı olduğunu söylemek ise hiç de abartı olmayacaktır.

83 Treiger, *Inspired Knowledge*, 93-96.

84 Treiger, *Inspired Knowledge*, 96-101; bu çekişme ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Kenneth Garden, "Zirveden İniş: Gazali'nin Otobiyografik Eserleri ve Yazıldıkları Bağlam Üzerine Bir Değerlendirme", çev. Abdullah Özkan, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 35 (2015/1) 187-207.

85 Treiger, *Inspired Knowledge*, 5-8.

86 Treiger, *Inspired Knowledge*, 104.

Sonuç

Dimitri Gutas'ın Strauss'un yaklaşımına yönelttiği eleştirilerden biri de bu yaklaşımın İslam felsefesi metinlerinin okunmasında hermenötik bir serbestiyet ya da keyfilik yarattığıdır. Gutas, eğer filozoflar gerçek düşüncelerini gizliyorlarsa bu düşünceleri ortaya çıkaracak yöntemin nasıl bulunacağı sorusunu sorar. Ona göre, Straussçuların her zaman doğru yönetime sahip olduklarını ve satır aralarını okuyabildiklerini iddia etmeleri onların yaptıkları yorumların keyfilikliğini ortadan kaldırmaz. Çünkü kuralların olmadığı bir yorum metodunda farklı kimselerin felsefi bir metin hakkındaki yorumları aynı derecede geçerli olacaktır.⁸⁷

Gutas'ın Leo Strauss'a ve onun haklı olduğunu düşünerek araştırmalarına devam eden ilim adamlarına yönelttiği keyfilik eleştirisinde haklılık payı olduğu kabul edilebilir. Fakat yapılan bu eleştiri meselenin özülle alakalı olmaktan ziyade, Strauss'un yaklaşımının değersiz olduğunu göstermek için kullanılan bir retorik gibi durmaktadır. Çünkü Strauss'un yaklaşımının temelinde toplumun çoğunluğunun kanaatlerini şekillendiren dini anlayışla belli bir azınlık tarafından icra edilen felsefi etkinlik arasındaki gerginlik veya uyuşmazlık yer almakta, bu gerginlik veya uyuşmazlık bir öncül olarak alındıktan sonra felsefi etkinliği icra eden azınlığın, hem çoğunluğun kendilerine vereceği muhtemel zararın önüne geçmek hem de içinde yaşadıkları toplumun değerlerine açıkça saygısızlık yapmaktan kaçınmak için bazı yazım teknikleri kullandığı varsayılmaktadır. Yazının başlangıcında özetlenen eleştirilerinden de anlaşılabilceği üzere Gutas, İslam dünyası özelinde böyle bir gerginliğin veya uyuşmazlığın varlığını ve dolayısıyla da felsefe ile ilgilenen kimselerin kendilerine has bir yazım tekniği kullandıklarını kategorik bir şekilde reddeder.

Gazali literatürünün en yeni evresinin temel varsayımları dikkatli bir şekilde takip edildiğinde ortaya çıkan durum ise bu literatüre katkı yapan araştırmacıların Strauss'un temel varsayımlarına benzer varsayımlarla Gazali'ye yaklaştıkları ve onun düşüncesinin anlaşılmasında metinlerin ilk bakışta söylediklerinin ötesine geçmenin önemi üzerinde durduklarıdır. Eğer bu literatürün varsayımlarının doğruluğu ve bu varsayımları doğrulamak için kullanılan metodun İslam felsefesi araştırmalarında kullanılmasının meşru olduğu kabul edilirse Strauss'un yaklaşımına karşı yapılan kategorik reddin yeniden gözden geçirilmesi gerektiği ortadadır. Çünkü bu yeni literatürde Gazali, çoğunluğun Eş'arilik tarafından şekillendirilen kanaat dünyası içinde hayatını devam ettirirken felsefe tarafından temsil edilen daha yüksek bir dünya görüşünü benimsemiş bir düşünür olarak resmedilmekte ve benimsediği bu görüşü açıkça itiraf etmeksizin bazı yazım teknikleriyle onu kabul etme-

87 Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 176.

ye hazır seçkin kimselere ulaştırmaya çalışmaktadır. Eğer Gazali gerçekten böyle biriyse ya Leo Strauss'un varsayımlarının en azından Gazali özelinde vakıyayla uygunluk halinde olup olmadığı yeniden tartışmaya açılmalı ya da Gazali literatürünün bu en yeni evresinin vakıyayı yansıtmaktan ziyade tıpkı Strauss'un yaklaşımına yöneltile eleştirilerde olduğu gibi bazı keyfi yorumlardan kaynakladığı kabul edilmelidir.

Kaynakça

- Beşer, Ali Sertan. "Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri". Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2015.
- Copleston, Frederick, *A History of Philosophy: Greece and Rome*. New York: Image Books, 1962.
- Dallal, Ahmad. "al-Ghazālī and the Perils of Interpretation". *Journal of the American Oriental Society*, v. 122, no. 4, (October-December, 2003), 773-787.
- Frank, Richard M. *al-Ghazālī and the Ash'arite School*. Durham and London: Duke University Press, 1994.
- Frank, Richard M. *Creation and the Cosmic System: al-Ghazālī and Avicenna*. Heidelberg: Carl Winter, 1992.
- Gairdner, W. H. T. "al-Ghazālī's Mishkāt al-Anwār and the Ghazālī Problem". *Der Islam*, 5 (1914), 121-153.
- Garden, Kenneth. "Zirveden İniş: Gazali'nin Otobiyografik Eserleri ve Yazıldıkları Bağlam Üzerine Bir Değerlendirme". çev. Abdullah Özkan, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 35 (2015/1), 187-207.
- Garden, Kenneth. *The First Islamic Reviver: Abū Ḥāmid al-Ghazālī and His Revival of the Religious Sciences*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Gazzâlî. *Amellerde İlahi Terazi: Mîzânü'l-Amel*. çev. Abdullah Aydın. İstanbul: Aydın Yayınevi, 1971.
- Gazzâlî. *Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Gazzâlî. *Hakikat Arayışı: el-Münkız Mine'd-Dalâl*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Gazzâlî. *Varlık, Bilgi, Hakikat: Mişkâtü'l-Envâr*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Griffel, Frank. "The Western Reception of al-Ghazālī's Cosmology from the Middle Ages to the 21st Century". *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 30 (2011/1), 33-62.

- Griffel, Frank. *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*. çev. İbrahim Halil Üçer, Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gutas, Dimitri Gutas. *İbn Sînâ'nın Mirası*. drl. ve çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- Lazarus-Yafeh, Hava. *Studies in Al-Ghazzali*. Jerusalem: The Magnes Press of the Hebrew University, 1975.
- Strauss, Leo. "Farabi's Plato", Louis Ginzberg: Jubilee Volume, *American Academy for Jewish Research*, New York, 1945: 357-393.
- Strauss, Leo. "How Fārābī Read Plato's *Laws*". *What is Political Philosophy? And Other Studies* Chicago and London: The University of Chicago Press, 1959: 134-154.
- Strauss, Leo. "How to Study Medieval Philosophy". *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 23/3 (1996), 321-338.
- Strauss, Leo. "On a Forgotten Kind of Writing". *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1959: 221-232.
- Strauss, Leo. "Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi". *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 18/2 (1990), 3-30.
- Strauss, Leo. "What is Political Philosophy?" *What is Political Philosophy? And Other Studies* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1959), 9-55.
- Strauss, Leo. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988.
- Strauss, Leo. *The City and Man*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1964
- Tatar, Burhanettin. *Siyasî Hermenötik: Siyaset Felsefesinin Temel Sorunları*. Samsun: Etüt Yayınları, 2000.
- Treiger, Alexander. *Inspired Knowledge in Islamic Thought: al-Ghazālī's Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation*. New York: Routledge, 2012.
- Watt, William M. "A Forgery in al-Ghazālī's *Mishkāt*?" *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1 (April, 1949), 5-22.
- Watt, William M. "The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazālī". *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1/2 (April, 1952), 24-45.

ATEBE: Dinî Araştırmaları Dergisi – ATEBE: Journal for Religious Studies

e-ISSN: 2757-5616

Aralık / December 2020, 4: 31-56

**Fârâbî ve İbn Rüşd'ün Siyaset Nazariyeleri
(Mukayeseli Bir Çalışma)**

*Political Theories of Fârâbî and Ibn Rushd
(A Comparative Study)*

Mehmet Murat Karakaya

Doç. Dr. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi
Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Islamic Philosophy

Ankara, Turkey

mehmetmurat.karakaya@asbu.edu.tr

orcid.org/ 0000-0003-2196-6456

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 26 Ekim/October 2020

Kabul Tarihi /Date Accepted: 13 Kasım/November 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Aralık/December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Cite as: Karakaya, Mehmet Murat. "Fârâbî ve İbn Rüşd'ün Siyaset Nazariyeleri (Mukayeseli Bir Çalışma) = Political Theories of Fârâbî and Ibn Rushd (A Comparative Study)". *ATEBE* 4 (Aralık /December 2020/2): 31-56.

İntihal / Plagiarism: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

Copyright © 2020. Published by Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, 06050 Turkey. All rights reserved.

CC BY-NC-ND 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-Non-Commercial NoDerivatives International License.

Fârâbî ve İbn Rüşd'ün Siyaset Nazariyeleri

(Mukayeseli Bir Çalışma)¹

Öz

İslam felsefesi alanında siyasete dair kuram üreten ve paradigma ortaya koyan filozofların başında Fârâbî gelmektedir. O, mantık, ontoloji, epistemoloji ve aksiyoloji gibi teorik alanların dışında siyaset ve devlet yönetimiyle ilgili öne sürdüğü nazariyeler ile geçmişten günümüze İslam siyaset düşüncesine ve bu düşünce ekseninde gerçekleşen devlet yapılarına ışık tutmuş, “*el-medînetü'l-fâdıla/faziletli şehir*” kavramıyla erdemli devleti siyaset felsefesinin merkezine yerleştirmiştir. Fârâbî, bu hususta her ne kadar Platon’dan esinlenmiş olsa da kendi özgün görüşlerini bağlı olduğu dinin temel ilke ve kavramlarından yola çıkarak açıklama cihetine gitmiştir. İbn Rüşd ise, kendisine ait felsefi-düşünsel özgün eserleri olan bir filozof olmasına rağmen felsefe dünyasında genel olarak Aristoteles şârihi olarak bilinmiş ve bu yönüyle meşhur olmuştur. Ancak metafizik alanında Aristoteles’in eserlerini şerh eden bir filozof olarak tanınan İbn Rüşd’ün siyaset felsefesi alanında şerh ettiği eser ise Platon’a aittir ve onu farklı kılan hususiyetlerden biri de budur. O, Platon’un *Devlet* adlı eserini *ed-Darûri fi’s-Siyâse* adıyla şerh etmek suretiyle metafiziğin dışında siyaset felsefesiyle de ilgilendiğini ve bu alana uzak kalmadığını ortaya koymuştur. Bu makale, iki büyük filozofun görüşlerini İslam siyaset felsefesi açısından mukayeseli bir şekilde ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, İbn Rüşd, Platon, Erdemli Devlet, Siyaset, Politika, Devlet Yönetimi.

Political Theories of Fârâbî and Ibn Rushd

(A Comparative Study)

Abstract

Fârâbî is one of the leading philosophers who produced theories on politics and introduced paradigms in the field of Islamic philosophy. Except for theoretical fields such as logic, ontology, epistemology and axiology, he has shed light on the Islamic political thought from past to present and the state structures built in the axis of this thought, through the theories he put forward on politics and state administration and placed the virtuous city at the center of his political philosophy with the concept of “*al-medînetü'l-fâdıla/virtuous city*”. Although he was inspired by Plato on this issue, he explained his original views based on the basic principles and concepts of the religion in which he believed. Although Ibn Rushd was a philosopher with his own philosophical and intellectual works, he was generally known as Aristotle’s commentator in the world of philosophy and became famous with this aspect. However, Ibn Rushd, who is known as a philosopher who expounded the works of Aristotle in the field of metaphysics, the work he expounded in the field of political philosophy belongs to Plato, and this is one of the features that make him different. He

1 Bu çalışma, “Usbik 2019 Nevşehir Sosyal Bilimler Kongresi”nde sözlü olarak sunulan “Erdemli Devlet: Fârâbî ile İbn Rüşd Arasında Bir Mukayese” adlı tebliğin genişletilerek üretilmiş hâlidir.

demonstrated that Plato was also interested in political philosophy besides metaphysics and did not stay away from this field by expounding his work *Republic* under the name of *ed-Darûri fi's-Siyâse*. This article deals with the views of two great philosophers in the terms of Islamic political philosophy in a comparative manner from different angles.

Keywords: al-Farabi, Ibn Rushd, Plato, Virtuous City, Politics, Policy, Statecraft.

Extended Abstract

Since human is a civilized being, they must live in a society. The dignity of people living in a society requires an institutional structure and administration; realization of the institutional structure and administration on the basis of justice also requires a philosophical paradigm because philosophy is a superdiscipline that determines the universal rules. Philosophy has two aspects: theoretical and practical. Theoretical philosophy deals with the issues regarding knowledge and areas of existence that are beyond human will and power. Metaphysics, mathematics and natural sciences are included in this field. Practical philosophy, on the other hand, includes activities towards knowledge and practice in which the human will and power are effective. Issues of governance and politics, especially moral philosophy, fall into the scope of practical philosophy. As a matter of fact, some philosophers have been interested in theoretical subjects such as metaphysics and physics as well as practical subjects such as moral philosophy and public administration and have written works as such. Plato's *Republic* and Aristotle's *Politics* can be given as examples. These works show that politics and policy are not outside of philosophy, but correspond to its practical aspect. The dealing with philosophy in two parts, theoretical and practical, has been accepted in the Islamic world, and many philosophers in the field of Islamic philosophy have written works on politics and public administration, as well as scientific fields such as metaphysics, physics and nature, as in Ancient Greek philosophers. The most notable philosophers of these are al-Farabi and Ibn Rushd. While al-Farabi contributed deeply to the field of political philosophy with his works named *al-Madinah al-fadilah* (*On the Ideal State*) and *al-Siyasah al-madaniyyah* (*On the Politics of the State*), Ibn Rushd made a significant contribution to this field with his work titled *al-Daruri fi al-siyasah* (*On the Basics of the Politics*) which is a commentary on Plato's *Republic*.

Al-Farabi can be described as the first system philosopher in the field of Islamic philosophy. As seen in Plato and Aristotle, he developed important theories in his works that shed light on his successors in many areas from metaphysics to morality, and from happiness to public administration. The theory of emanation (*sudur*), which explains the emergence of beings; the concept of *al-madinah al-fadilah*, which emphasizes the ideal society under the influence of the Platonist philosophy and the government styles developed through this concept can be given as examples to these theories. Ibn Rushd, on the other hand, expounded many works of Aristotle, especially Metaphysics, with different methods. Ibn Rushd, an Andalusian philosopher, is known as an Aristotle's commentator in the Western world, deeply influenced this world with his philosophical approach and evaluations, and reintroduced Aristotle to the Western world. Another aspect of Aristotle's commentator Ibn Rushd is that he also wrote a commentary on Plato's work. Since he could not reach Aristotle's *Politics* in the field of political philosophy, he wrote a commentary to Plato's *Republic*. On the one hand, with this commentary he wrote, Ibn Rushd presented a philosophical paradigm to the political world of Andalusia through Plato and on the other hand, he conveyed important information about the characteristics and practices of Andalusian politics that were in effect at that time to today's world. Therefore, beyond being a commentary, the work contains a wide range of evaluations of Ibn Rushd on Andalusia poli-

tics. It is seen that there are no concrete political examples and evaluations in al-Farabi's works belonging to his period.

Although al-Farabi and Ibn Rushd produced works in the axis of the Platonian political philosophy, when evaluated in a comparative manner, it is observed that there are some distinct differences between the two philosophers in terms of their works. For example, the political philosophy of al-Farabi has a structure intertwined with metaphysics. While the first chapters of *al-Madinah al-fadilah*, and *al-Siyasah al-madaniyyah*, deal with the principles, levels and existence forms of beings, and the last sections include public administration issues in the context of the Ideal State. This shows that political philosophy in al-Farabi is not independent from metaphysics but a necessity of it. In the philosophy of Ibn Rushd, it does not seem possible to say that the relationship between metaphysics-politics and the interdependence of both expressed as sharply as al-Farabi's. As will be discussed in detail in the article, Ibn Rushd expounded Plato's work called *The Republic* on demand rather than a philosophical requirement. Moreover, the main factor that led Ibn Rushd to expound the work, rather than creating a philosophical paradigm for the theoretical framework of the political power, is to evaluate the political events that took place during his period through Plato's political theory. In this respect, it is not possible to say that politics in Ibn Rushd's philosophy is directly related to metaphysics as in al-Farabi's. In fact, researches show that Ibn Rushd's point of view on politics is fiqh (islamic jurisprudence) rather than philosophical. From this point of view, it is possible to say that both philosophers have different purposes and aims in dealing with political issues.

One of the important differences between al-Farabi and Ibn Rushd is the perspective they put forward regarding the public administrator. In the philosophy of al-Farabi, the first ruler is the prophet-philosopher at the top in the ideal public administration, while in the philosophy of Ibn Rushd, it is sufficient for the public administration to be a philosopher who has learned the knowledge of theoretical and practical sciences as in Plato. Al-Farabi, unlike Plato and Ibn Rushd, brought an ontologically and epistemologically different perspective to the subject, and stipulated that the philosopher should be joined to Active Intellect beyond his theoretical knowledge. According to him, the first ruler who is in power in the ideal state must obtain the necessary theoretical knowledge about science and skill from the Active Intellect. Ibn Rushd, on the other hand, while enumerating the criteria of the philosophers who should be at the top of the administration, did not mention the issue of joining to Active Intellect, as the first condition; he considered it sufficient for the ruler to be a person skilled in acquiring theoretical knowledge through his mental faculties. This study addresses the different approaches between al-Farabi and Ibn Rushd in detail in the context of the above-mentioned works and political philosophy.

GİRİŞ

Pratik felsefe kapsamında siyaset felsefesine dair derinliğine yapılan çalışmaların antik Yunan'a kadar giden uzun bir mazisi vardır. Antik Yunan filozoflarından Platon ve Aristoteles, siyaset felsefesi alanında önemli eserler ortaya koymuşlardır. Platon, *Devlet ve Yasalar*'ı Aristoteles ise *Politika* adlı eseri kaleme almıştır. Konuları itibariyle değerlendirildiğinde, her iki eserin toplum ve yönetim biçimlerini erdemli ve erdemli olmayan devletler zaviyesinden karşılaştırmalı olarak ele aldığı görülmektedir. Bu eserlerin yanında Platon'un *Devlet Adamı* ve Aristoteles'in *Atinalıların Devleti* adlı yapıtları

da toplum ve siyaset felsefesiyle alakalı konuları ayrıntılı değerlendirmeye tabi tutmaktadır. İslam felsefesi tarafında ise Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâdıla* ve *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* isimli yapıtlarıyla, İbn Rüşd ise *ed-Darûri fi's-Siyâse/Cevâmi'u's-Siyâset-i Eflâtûn*² olarak bilinen yapıtıyla şöhret kazanmıştır.

Bu yapıtlar, felsefenin ontoloji, epistemoloji ve aksiyolojinin yanı sıra toplumsal yapılar ve siyasal sistemlere dair alanlarda da fikir beyan ettiğini göstermektedir. Bu kapsamda, toplum ve siyasetle ilgili konuların sosyoloji ve kamu yönetimi gibi disiplinlerin olduğu kadar felsefenin de meselesi olduğunu söylemek mümkündür. Ancak felsefenin bu ilimlerden farkı, onun diğer disiplinlerin üstünde bir disiplin olarak toplum ve siyasetle ilgili mevzuları tümel boyutuyla ele alıp kozmik çerçevede değerlendirmeler yapması ve bu alanlarla ilgili genel argümanları belirlemesidir. Bu yönüyle felsefenin kuramsal çerçevedeki değerlendirmeleri ehemmiyet arz etmektedir ve ortaya konan argümanlar sosyoloji, siyaset bilimi ve kamu yönetimi gibi konuyla ilişkisi olan diğer disiplinlere de ışık tutacak niteliktedir. Nitekim bu gaye ile antik Yunan'dan günümüze filozoflar, erdemli ve mutlu insana ulaşma yolunda kurumsal işlevi olan yönetsel aygıtların tesisinde siyaset felsefesi ekseninde nazariyeler geliştirmişlerdir. Bu manada felsefi etkinliklerin kuram ve eylemler açısından biri olmadan diğerinin eksik kalacağı ve bütünü tamamlanmasının imkânsız hâle geleceği bir duruma tekabül ettiğini söylemek mümkündür. Pratik alan erdemlilik ve uygulanabilirlik açısından ne kadar ileri düzeyde olursa teorik alan o kadar üretken; teorik alan ne kadar nizami olursa pratik alan da o kadar muntazam olur. Başka bir ifadeyle nazari erdemler pratik erdemleri pratik erdemler de nazari erdemleri beraberinde getirir. Dolayısıyla tek tek şahıslara ve topluma istikamet veren ve bu yönüyle pratik ilimler çerçevesinde değerlendirilen siyaset ilminin varlığı ve konumu felsefi açıdan önemlidir. Platon, Aristoteles, Fârâbî ve İbn Rüşd gibi birçok filozof bu kapsamda çalışmalar yapmış, ontoloji ve epistemolojinin yanı sıra bireysel ve toplumsal alanı konu edinen siyaset ve politikayla ilgili önemli eserler kaleme almışlardır.

Bu çalışma, toplum ve siyaset açısından aynı kaynaktan beslenen Fârâbî ile İbn Rüşd'ün şehir yahut devlet nazariyelerini karşılaştırmalı olarak değerlendirmeye tabi tutup her iki filozof arasındaki farklı yaklaşımları ayrıntılı olarak ortaya koymaktadır. Literatür açısından her iki filozofun siyaset felsefesini karşılaştırmalı ele alan müstakil bir çalışma bulunmasa da Şenol Korkut'a ait *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi* adlı eser³ ile Cevher Şulul'un kaleme aldığı *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi* adlı makale ve yine aynı başlık altında ya-

2 Veya bu eser, *Telhîsü's-Siyâse li Eflâtûn* şeklinde de isimlendirilmektedir. Makalede *ed-Darûri fi's-Siyâse* olarak ifade edilecektir.

3 Çalışmada, Şenol Korkut'a ait "Farabî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri" adlı doktora tezinden yararlanılmıştır.

yınlanmış kitapta söz konusu filozofların görüşlerine yer verilmiştir. Ayrıca Mustafa Yıldız'ın kaleme aldığı "İbn Rüşd'ün Seçkinciliği Bağlamında Felsefenin Siyasal İşlevi" adlı makalede her iki filozofun felsefe-siyaset ilişkisine dair görüşlerine yer verilmekte ve aralarındaki temel paradigmatik farklılıklara vurgu yapılmaktadır. Çalışma, giriş ve sonuç kısımları dışında bir bölümden oluşmaktadır.

1. Erdemli ve Erdemli Olmayan Devletler Konusunda Fârâbî ve İbn Rüşd Arasında Mukayese

Fârâbî ve İbn Rüşd, İslam filozofları içerisinde şehir yönetimine dair eser yazan filozofların başında gelmektedir. Her iki filozof, -yukarıda belirtildiği gibi- erdemli ve erdemli olmayan devletler üzerine Platonik gelenek üzerinden eser kaleme almışlardır. Ancak benzer kaynaklardan yararlanmış olsalar da filozoflar arasında belirgin bazı düşünsel farklılıkların olduğu görülmektedir. Bunları maddeler hâlinde şu şekilde ele alabiliriz.

a) Bir Aristoteles şârihi olan İbn Rüşd, Aristoteles'e ait esere yaptığı şerhlerde üç farklı yöntem kullanmıştır. Şerhler, küçük (câmi), orta (telhis) ve büyük şerhler (tefsir) olarak kategorize edilmektedir. Küçük olanlarda, metinler doğrudan şerh edilmeyip özetleme yapılmaktadır. Orta şerhlerde, küçük şerhlerde olduğu gibi şerh edilen metinler literal açıdan dikkate alınmamakta, anlam ve içerik olarak ortaya konmaktadır. Küçük ve orta şerhlerde Aristoteles metinlerinin orijinal hâlini görme imkânı yoktur. Büyük şerhler ise, Aristoteles metinlerinin literal yorumlarını içermektedir. Bu şerh anlayışında, önce metnin orijinal hâli sunulmakta, sonrasında ise ilgili metin cümle ve paragraflar hâlinde ayrıntılı açıklanmaktadır.⁴ İbn Rüşd'ün şerh etme yöntemlerinden hareketle Platon'un *Devlet* şerhi değerlendirmeye tabi tutulursa, onun *ed-Darûri fi's-Siyâse*'yi Aristoteles'in küçük ve orta şerhlerine benzeyen bir metotla şerh ettiği görülmektedir. Bu şerh biçiminde en büyük zorluk, metinde yer alan ifadelerin aidiyeti noktasındadır. Zira her iki yöntemde, şerh edilen metne ait ifadeler literal boyutuyla eserde yer almadığından, metnin sahibine doğrudan referansta bulunulduğu durumlar hariç ortaya konan görüşlerin şârihe mi yoksa eserin yazarına mı ait olduğu hususu belirgin değildir.⁵ Dolayısıyla bu durum okuyucu açısından metni anlama ve anlamlandırmaya yönelik bir takım zorlukların yaşanmasına sebep olmak-

4 Muhittin Macit, "Önsöz", *İbn Rüşd, Metafizik Şerhi* içinde, çev. Muhittin Macit, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), II; Mehmet Murat Karakaya, "İbn Rüşd Felsefesinde Toplum ve Siyaset", *USBS 2018 Sempozyum Bildiri Kitabı*. Yayına Haz. Oğuz Mustafa Köprülü, (Ürgüp/Nevşehir, 2018): 72.

5 Muharrem Hilmi Özev, *İbn Rüşd, Siyasete Dair Temel Bilgiler Kurtubalı İbn Rüşd'ün Platon'un Devlet'ine Düştüğü Şerh* içinde, çev. Muharrem Hilmi Özev, (İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2011), 18.

tadır. Zorlukların giderilmesi ise, ancak şerhe konu olan eser ile şerh edilen eserin karşılıklı okunmasıyla mümkün olacaktır. Esasında şârihe ana metinden bağımsız olarak özgün düşüncelerini ortaya koyma konusunda alan açan ve kendini ifade etmesine imkân veren bu yöntemde, İbn Rüşd, kendi dönemiyle ilgili siyaset eleştirilerinin yanı sıra diğer İslam toplumlarıyla ilgili teorik ve pratiğe yönelik uygulamalara da yer vermiş, geniş ölçüde kendini ifade etme imkânı bulmuştur. Fârâbî'ye gelince, o, antik Yunan filozoflarının eserlerine siyaset alanında özel bir şerh yazmamış, ortaya koyduğu özgün eserlerde antik Yunan'dan kendi dönemine kadar gelen siyaset felsefesine dair felsefi mirası İslam düşüncesiyle mecz etme cihetine gitmiştir. Ayrıca aşağıda değinileceği üzere Fârâbî'nin eserlerinde kendi dönemine yönelik siyasete dair eleştirileri görme imkânı yoktur.

b) Fârâbî, siyaset felsefesine dair ortaya koyduğu nazariyeleri yaptığı felsefenin bir gereği ve metafiziğinin bir uzanımı olarak ontolojiden sosyolojiye ve oradan siyaset felsefesine uzanan sistematik bir yapı içerisinde ortaya koymuştur. O, *el-Medinetü'l-Fâdila*, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, *Fusûlü'l-Medenî* ve *Kitabü'l-Mille* gibi eserlerinde sudûr nazariyesi ekseninde erdemli şehrin özelliklerine vurgu yaparken tıpkı *İlk Mevcut*'tan son varlığa, varlıklar arasındaki ontolojik mertebelerde olduğu gibi, erdemli şehri, reisten toplumun son katmanında bulunan insana kadar yakından uzağa belirli bir silsile içerisinde ele almıştır. Bu yaklaşım, siyasete ait sosyolojik yapının metafiziğe ait ontolojik yapı üzerinden temellendiğini gösterdiği kadar siyaset ve varlık felsefesi gibi birbirinden farklı iki disiplinin bir arada değerlendirmeye tabi tutulması açısından da önemlidir.⁶

İbn Rüşd'e gelince, onun görünürde böyle bir gayesinin olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim o, *ed-Darûri fi's-Siyâse*'yi Aristoteles'e ait *Nikomakhos'a Etik* adlı esere yönelik yaptığı şerhin devamı niteliğinde siyaset alanına yönelik olarak yazmış, kendi ifadesine göre bu eseri dönemin emirinin talebi üzerine kaleme almıştır.⁷ İbn Rüşd'ün Platon'un eserini şerh etmesinin sebebi ise, Aristoteles'in *Politika* adlı eserine ulaşamamasıdır.⁸ Anlaşılan o ki, İbn Rüşd, etik çerçevede ve toplumsal düzen temelinde siyaset konusunun felsefi açıdan ele alınması gerektiğine yönelik bir ihtiyaç olduğunu hissetmiş ve bu ihtiyacı Aristoteles'in eserine ulaşamadığı için Platon'un eserini şerh etmek suretiyle karşılama cihetine gitmiştir. Ancak Fârâbî ile mukayese edildiğinde, İbn Rüşd'ün siyaset felsefesine yaklaşımının konuyu ele alma gayesi ve biçimi açısından farklı ve siyasete yüklediği anlam itibariyle de felsefi açıdan

6 Mehmet Murat Karakaya, "Fârâbî'de Erdemli Toplumun Erdemsizleri/Nevâbit", *Felsefe Dünyası* 68 (2018a): 136.

7 İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler Kurtubalı İbn Rüşd'ün Platon'un Devlet'ine Düştüğü Şerh*, çev. Muharrem Hilmi Özev, (İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2011), 235.

8 İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 31.

tartışmalı olduğu söylenebilir. Nitekim çoğu araştırmacı açısından İbn Rüşd'ü eseri şerh etmeye yönelten temel etken, siyasi erkin teorik çerçevesini çizmeye yönelik felsefi bir paradigma oluşturmaktan ziyade kendi dönemi itibarıyla gerçekleşen siyasi vakaları Platon'un siyaset nazariyesi ve argümanları üzerinden değerlendirmeye tabi tutmaktır. İbn Rüşd'ün âlemdeki düzen ve uyum ile şehir/devlet düzeni arasında bağ kuran bazı değerlendirmeleri olsa da onun siyaset felsefesi, metafiziksel kurgusunun bir uzanımı ve gereği değildir. Başka bir ifadeyle, onun politik kuramı metafizikten bağımsızdır.⁹ İbn Rüşd düşüncesinde siyasetin felsefi işlevi konusunda makale kaleme alan Mustafa Yıldız'a göre, İbn Rüşd'ün siyasete ilişkin bakış açısı felsefi olmaktan ziyade fikhîdir.¹⁰ Ona göre, İbn Rüşd, felsefeye politik işlev açısından fikhin genel kapsamı içerisinde yer vermiş; bunu da ontolojik bir gereklilikten ziyade kelimcilerin toplumsal birliği bozucu etkileri karşısında felsefenin desteğini almak için gerçekleştirmiştir. Bu çerçevede İbn Rüşd'de filozoflara siyasal hayatta yüklenen görev, kelam ve felsefe arasındaki gerilimde şeriatla nispetlidir ve şeriatın fikhî boyutuyla egemenlik sağlanmasıyla ilişkilidir.¹¹ Çünkü o dönemde, özellikle de Endülüs'te, kelam disiplini ile ilgili genel yaklaşım olumsuzdur¹² ve İbn Rüşd, cedelî yöntemin temsilcisi olan kelamın bu olumsuz etkisini felsefenin burhan metodu üzerinden izale etmeye çalışmıştır.¹³ Bu manada kelam karşısında İbn Rüşd tarafından felsefeye biçilen rol önemlidir.

Bahsi geçtiği şekliyle, Fârâbî, siyaset felsefesiyle ilgili konuları bütün bir varlık alanını kapsayan metafiziksel yapının bir gereği ve uzanımı olarak felsefi bir kaygıyla ele almış; *fikhî-siyasi* hükümlerinin ötesinde *burhanî fel-*

9 Cevher Şulul, "İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi", *Harran Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2008): 66; Cevher Şulul, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 26; Adem Çaylak, Yunus Şahbaz, "Eleştirel Aklın Kadim Bilgesi: İbn Rüşd ve Siyaset Felsefesi", *Muhafazakar Düşünce* 44/11 (2015): 91; İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 127.

10 Mustafa Yıldız, "İbn Rüşd'ün Seçkinciliği Bağlamında Felsefenin Siyasal İşlevi", *İslami Araştırmalar Dergisi* 29 (2013): 43.

11 Yıldız, "İbn Rüşd'ün Seçkinciliği Bağlamında Felsefenin Siyasal İşlevi", 41, 42, 64; bu bağlamda siyaset felsefesi, şeriatı ameli yönün zamanın koşullarına göre yeniden yorumlanması açısından alan açmaktadır. Yıldız, "İbn Rüşd'ün Seçkinciliği Bağlamında Felsefenin Siyasal İşlevi", 45.

12 Kelama karşı bu olumsuzluk iki yönlüdür. Birincisi, Endülüslü ulema ve cumhur genelinde Maliki mezhebine bağlıdır. Bu mezhebin hem kurucu imamı İmam Malik'in hem mezhebin tutucu ve selevî yaklaşımlarından dolayı Eş'ari, Mutezile ve Şia gibi kelami mezheplere karşı durulmuştur. İkincisi ise kelamın cedelin yanında olmasıdır. Bu tavır İbn Rüşd'ün tavrıdır. Bk. Ahmet Erkol, "Felsefeden Kelama Yöntem ve İçerik Eleştirisinde İbn Rüşd'ün Kelam Karşıtlığı", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 1 (2009): 26-30.

13 Erkol, "Felsefeden Kelama Yöntem ve İçerik Eleştirisinde İbn Rüşd'ün Kelam Karşıtlığı", 26; Yıldız, "İbn Rüşd'ün Seçkinciliği Bağlamında Felsefenin Siyasal İşlevi", 49.

sefe-mille ekseninde¹⁴ erdemli bir toplum ve yönetim şekli inşa etmeye çalışmıştır. Buradan hareketle, Fârâbî düşüncesinde, felsefenin şehir ve devletin varoluş ilkesi ve vaz geçilmez bir unsuru olduğu ve felsefe olmadan şehri ve devleti inşa etmenin mümkün olmadığı söylenebilir.¹⁵ Bu manada Fârâbî'de siyaset, ontolojinin bir parçası ve sonucu olarak özellikle metafizik, ahlak ve psikoloji ile çok yakından ilişkili iken¹⁶ İbn Rüşd'de ahlakın, yani içkin alanın ve şeriatın bir gereğidir. Burada felsefeye yüklenen misyon ve anlam her iki filozof arasındaki temel farkı ortaya koymaktadır. Fârâbî'de felsefe bütün alanlarda olduğu gibi dinî bilgiye de yön veren üst bir konuma sahipken İbn Rüşd'de din felsefeye zıt olmayıp aynı hakikati ifade etse de ondan ayrı ve eşit bir konumda bulunmaktadır.¹⁷ Bu ontolojik bakış, her iki filozofun felsefe-siyaset ilişkisinde ve filozofun toplumsal işlevinde farklı yorumlar ortaya koymasına ve farklı paradigmlar belirlemesine imkân tanımıştır.

c) Fârâbî ve İbn Rüşd siyaset felsefesine dair konuları ele alırken Platon'dan etkilenmişlerdir. Burada tartışmaya açık bir husus yoktur. Ancak bu etkilenmelerin yansımaları ise her iki filozofta farklı düzeylerde olmuştur. Örneğin Fârâbî, Platon'un ortaya koyduğu toplum ve devlet nazariyesini kendi düşünsel yapısı ve yöntemi içerisinde harmonize ederek İslam felsefesi alanında *özgün bir siyaset manifestosu* ortaya koymuştur.¹⁸ Bu çerçevede Fârâbî'nin filozof-kralının Platon'un *Devlet*'te bu krala yönelik ikame ettiği kıstaslardan hem karakter hem fonksiyon hem bilgiyi elde etme hem de yönetimdeki rolü açısından farklılık arz ettiğini söylemek mümkündür. Ishraq Ali'nin ideal devlet teorisi açısından Platon ve Fârâbî arasındaki farklılıklara yönelik yaptığı araştırmada ortaya koyduğu tespitlere göre en önemli ayrım, Platon'da filozof-kralın hikemi bilgiyi çıplak akılla elde etmesi, Fârâbî'de ise başkanın Faal Akılla ittisal hâlinde bu bilgiye ulaşmasıdır. Bu özellik, başkan-

14 Burada vurgulamak gerekir ki; Fârâbî felsefesi açısından felsefe ve mille birbirleriyle ilişkili olarak iki şekilde değerlendirilir: Kâmil felsefe ve sahih mille bir tarafta, fasid felsefe ve fasid mille diğer bir tarafta yer alır. Bu manada felsefe milleyi varlık olarak önceler. Ancak sahih kıyasa ve burhana dayanmadığı zaman, mille sahih olma özelliğini kaybeder. Ayrıntılı bk. Gürbüz Deniz, "Din, Felsefe ve Mille", *Diyanet İlmî Dergisi* 1, (2016): 69-72.

15 Yıldız, "İbn Rüşd'ün Seçkinciliği Bağlamında Felsefenin Siyasal İşlevi", 40.

16 Erwin I. J. Rosenthal, "Farâbî'nin Felsefesinde Siyasetin Yeri", çev. Bayram Ali Çetinkaya, *İslami Araştırmalar Dergisi* 18/2 (2005): 170.

17 İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-makâl el-keşf an minhâci'l-Edille*. Haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012). 121, 122; Yıldız, "İbn Rüşd'ün Seçkinciliği Bağlamında Felsefenin Siyasal İşlevi", 42, 55, 58. İbn Rüşd'ün burada hikmet (felsefe) ve şeriatı süt kardeş metaforu üzerinden değerlendirmeye tabi tutması ve her ikisinin dost olduğuna vurgu yapması bu yaklaşımı desteklemektedir.

18 Muhammet Özdemir, "Problems of Islamic Political Philosophy in Classical and Modern Texts", *Eskiyeni* 37 (2018): 10.

da olması gereken özelliklerin ilki ve en önemlisidir.¹⁹ Bu hususiyet olmadan başkanın deyim yerindeyse hakiki başkan olması mümkün değildir. Bu mada Fârâbî, kaynağını Tanrı'dan ve O'nun yarattığı âlemden alan bir devlet anlayışı ön görürken, Platon, kaynağını düzenli mükemmel bir âlemden almaktadır.²⁰ Ayrıca Fârâbî, Platon'dan farklı olarak ilk başkanın (filozof-kral) vücut sağlığının yerinde, belagat ve hüküm sahibi olmasını diğer şartlarla birlikte ön koşul olarak ortaya koymuştur. Bunların dışında, Platon'un ideal devlet teorisi Grekler ile Grek olmayanlar arasında etnik bir ayırım çerçevesinde belli bir sınırlılığı olan bir devlet nazariyesi ortaya koyarken, Fârâbî'nin ideal devleti insani açıdan dünyada yaşanabilir bütün mekânları kapsamakta, bu minvalde sınır çizmeyen ve ayırım yapmayan evrensel argümanlar içermektedir. Yine Platon'un ideal devletinde seçkinlerin ve muhafızların hem eğitim alanında hem de toplumsal katmanda önemli ayrıcalıklı konumları vardır. Buna mukabil aşağı tabakadaki kitlelerin onların seviyesine çıkması mümkün olmadığı gibi toplumda bir değeri de yoktur. Fârâbî, her ne kadar toplumsal katmanın en üstüne filozof-kralı yerleştirmiş ve toplumu belirli ölçütler üzerinden katmanlara ayırmış olsa da²¹ onun nazariyesinde erdemli şehrin her bir ferdinin kabiliyet ve motivasyonları ölçüsünde mükemmelliğe ulaşmasında bir engel bulunmamaktadır. Platon'un ideal devletinde kusurlu doğalara yer yokken Fârâbî, bu tür insanları seviyeleri ölçüsünde özellikle felsefenin sembolik imitasyonu olan dinî bilgi ve tutumla eğitime ve erdemli şehre intibakını sağlama noktasında argümanlar geliştirmiştir.²² Bütün bunlar, Fârâbî'nin Platon'dan farklı siyasete dair nazariyeler ürettiğini göstermektedir.

İbn Rüşd'e gelince, o, eserinde, kesin bilgiye dayalı bilimsel konuları ele aldığını, doğruluğu tartışmalı diyalektik mevzuları ise eserine dâhil etmediğini belirtmektedir.²³ Bu yöntem, İbn Rüşd'ün felsefi bir duyarlılıkla eseri serh ettiğini, Platon'un yapıtında yer alan cedelî ve hatabî unsurları ayıkladığını göstermektedir. İbn Rüşd, ayrıca, Fârâbî'de olduğu şekliyle filozof-kral-

19 Ishraq Ali, "Distinguishing the Virtuous city of Alfarabi from that of Plato in Light of his Unique Historical Context". *HTS Teologiese Studies* 75/4 (2019): 4-9.

20 Gülseren Ala, "Platon ve Fârâbî'de Adalet", (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020),102.

21 Fârâbî, toplumsal şemayı beş aşamamda şekillendirmiştir: Erdemliler (hükemâ ve müteakkılûn), dil sahipleri ve din adamları, meslek sahipleri, mücahitler (askerler/muhafızlar), sermaye ve kazanç sahipleri Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, çev. Hanefi Özcan, (İzmir: DEÜİF. Yay. 1987), 49-53.

22 Ali, "Distinguishing the Virtuous city of Alfarabi from that of Plato in Light of his Unique Historical Context 4-9; Abdulla A. Bukier, "Utopian Literature of the Ideal Society A Study in Al-Farabi's Virtuous City & More's Utopia", *Mecelletü'l-Endelüs* 5/18 (2018): 20; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydınlı, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 198, 200.

23 İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 27; Şulul, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi*, 59.

da bulunması gereken özelliklere “hatip ve fesahat sahibi olmak” gibi bazı ilavelerde bulunmuş; Platon’un, “Felsefe eğitime matematikle başlamak gerekir.” savına karşı “Mantıkla başlamak gerekir.” gibi kendi savlarını ileri süren argümanlara da yer vermiştir.²⁴ Ancak İbn Rüşd, kendisine özgü bir yöntem belirleyerek eseri şerh etme cihetine gidip buna ilaveten Platon’un bazı görüşlerine yönelik bir takım karşıt görüşler ortaya koysa da bunların yeterli seviyede olmadığı veyahut eserin şerh olmasının bunu engellediği ifade edilebilir. Ayrıca bir Aristoteles şârihi olan İbn Rüşd’ün Aristoteles’in *Politika* adlı eserini şerh etmesi durumunda farklı yaklaşımlar sergilemesi de mümkün olabilirdi. Bu hususu da göz ardı etmemek gerekir. Zira Aristoteles, eserinde Platon’un *Devlet*’ine birçok yönden eleştiri getirmektedir.²⁵ Ancak benzer eleştirilerin İbn Rüşd tarafından yapılmadığı görülmektedir.

d) İbn Rüşd, felsefi değerlendirmelerinde bir Aristoteles şârihi olması münasebetiyle öncelikle Aristoteles’ten, sonrasında ise Platon gibi büyük filozofların görüşlerinden istifade etmiştir. Ancak o, bununla yetinmemiş, antik filozofların yanı sıra özellikle metafizik ve mantık alanlarında Fârâbî ve İbn Sina gibi İslam filozoflarından da büyük ölçüde yararlanmıştır.²⁶ Hatta İbn Rüşd, bu alanlarda bahsi geçen filozoflara önemli eleştiriler de getirmiştir.²⁷ Burada konumuz açısından problematik bir husus söz konusu değildir. Ancak tartışmaya açık husus, İbn Rüşd’ün *ed-Darûri fi’s-Siyâse*’yi yazarken *el-Medînetü’l-Fâdila* veya *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*’de yer alan siyaset felsefesine dair konulara hiç değinmemesi, mezkûr yapıtlar yerine Platon’un eserini şerh etmeyi tercih etmesidir. Belirtildiği gibi, İbn Rüşd, İslam filozoflarından yararlanmıştır; fakat o, bu yararlanmayı daha çok mantık ve metafizik disiplinleri üzerinden gerçekleştirmiş, Fârâbî ve İbn Sina’nın bu alanlar üzerinde yaptıkları çalışmalar üzerinde değerlendirmelerde bulunmuştur.²⁸ Bu bağlamda İbn Rüşd’ün Fârâbî’nin siyaset felsefesinden etkilendiğine yönelik

24 İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 129, 161-166.

25 Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017), 40, 42, 49, 51, 56.

26 Mehmet Birgül, “İbn Rüşd’ün Felsefe-Din Çözümlemesinin Aristotelyen Kökenleri Üzerine”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010): 243.

27 Mehmet Birgül, “İbn Rüşd’ün Telhîsu’l-Makûlât’ta, Farâbî’nin ‘Küllî ve Şahıs Araz’ Tahliline Dair Eleştirisi ya da Ontolojik ve Epistemik Cevher Üzerine”, *Beytülhikme Dergisi* 9/3 (2019): 875, 876; Bu bağlamda ilgili kaynağın bütününe bakılabilir.

28 Haris Macic, “İbn Rüşd’ün Şerh Külliyyâtı: Bir Mukaddime Denemesi”, *Mizânü’l-Hak İslami İlimler Dergisi* 6 (2018): 28.

işaretler olsa da onu doğrudan dikkate almadığı anlaşılmaktadır.²⁹ Nitekim *ed-Darûri fi's-Siyâse* incelendiğinde, birkaç husus dışında özellikle de şehir/ devlet yönetimi konusunda iki yer dışında Fârâbî'ye bir referans veya gönderme yoktur. Referans yapılan noktalardan birinde Fârâbî felsefesinde kuramsal bilgilerin bilgi düzeyleri arasında en üst sırada yer aldığına, diğerinde ise Fârâbî'nin erdemli devletlerde savaşlarla ilgili Aristoteles'ten aktarımına vurgu yapılmaktadır.³⁰ Sonuç itibarıyla eserde, İslam felsefesi alanında en önemli erdemli şehir doktrinlerini ihtiva eden Fârâbî'nin siyasetle ilgili nazariyelerine dair bir değerlendirme yoktur. Bu manada siyaset ekseninde yazılan bir eserde *el-Medînetü'l-Fâdıla* veya *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'ye referansta bulunulmaması, bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Zira Fârâbî'nin İslam siyaset felsefesi ekseninde ortaya koyduğu nazariyat felsefi açıdan günümüzde dahi kıymetini korumaktadır. O hâlde İbn Rüşd nezdinde bu nazariyata değer atfeden bir referansta bulunulmaması konunun başka veçhelerinin olduğuna işaret etmektedir. Bu çerçevede Fârâbî'nin eserlerine vurgu yapılmamasıyla ilgili olarak birkaç sebep söylenebilir: **(i)** Fârâbî'nin eserlerine ulaşılabilmesi **(ii)** Eserlerin Pers siyasetnamesi olarak değerlendirilmesi ve **(iii)** Eserlerin özgün bulunmaması. Birinci maddeyle ilgili olarak; eserlere ulaşıldığına dair kanıtları hem İbn Rüşd'ün hem de İbn Rüşd'ten bir kuşak önce yaşayan ve Endülüslü bir filozof olan İbn Bâcce'nin eserlerinde görmek mümkündür. Bu konuda tartışmaya neden olacak bir durum söz konusu değildir. İkinci maddeyle ilgili olarak; Fârâbî'nin siyaset felsefesinin İslam siyaset felsefesi dışında Pers siyaset felsefesinin izinde ortaya konmuş bir nazariyat olarak değerlendirilmesi, Fârâbî'den bu alanda yararlanmaya engel olmuş olabilir. Nitekim İbn Bâcce, erdemsiz bir toplumda erdemli bir bireyin kendi kendisini yönetmesine dair yazdığı *Tedbîru'l-Mütevahhid* adlı eserinde, o döneme kadar geçmişten gelen bütün yönetim tarzlarının bilindiğini ve Fârâbî'nin de *"İlk Dönem Pers Yönetim Tarzları"* başlığı altında bunlara yer

29 Şenol Korkut, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri", (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 211; Cevher Şulul ise, İbn Rüşd'ün bu konuda Fârâbî'den etkilendiğini hatta ondan farklı ve onu aşan bir siyaset kuramı ortaya koyduğunu söylemektedir. Şulul, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi*, 16, 136, 190, 197, 202, 249, 257. Bizim tespitlerimize göre, etkilenmenin boyutlarını eser çerçevesinde doğrudan söylemek ve İbn Rüşd'ün Fârâbî'nin düşüncelerini birebir takip ettiğini ifade etmek imkân dâhilinde değildir. İbn Rüşd'ün Fârâbî'yi aştığını söylemek ise, bir iddia olmanın ötesine geçemez. Şulul, eserinde İbn Rüşd ile Fârâbî'yi adeta yarıştıracasına bir takım değerlendirmelerde bulunmuş, hepsinde de İbn Rüşd'ü Fârâbî'ye kıyasla başarılı bulmuştur. Bk. Şulul, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi*, 24, 26, 29. Şulul, ayrıca konuyla ilgili yazdığı makalede İbn Rüşd'ün Yunan siyaset felsefesine yönelik bilgisinin Fârâbî dâhil kimsede bulunmadığını belirtmiştir. Şulul, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi*, 64, 65 Bu konu tartışılabilir hususları içermektedir.

30 İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 43, 51.

verdiğini belirtmektedir.³¹ Bu değerlendirme, ikinci maddede yer alan yaklaşımı destekler mahiyettedir.³² Nitekim bu durum İbn Rüşd tarafından da aynı şekilde anlaşılmış ise³³ o da Fârâbî'nin siyaset ile ilgili eserlerini geçmiş milletlerin özellikle de siyaset alanında meşhur Perslerin yönetim anlayışının izdüşümü olarak değerlendirip bu eserlere felsefi açıdan itibar etmemiş olabilir. Nitekim *ed-Darûri fi's-Siyâse*'de, Platon'un *Devlet* adlı eserinde olmadığı hâlde az miktarda da olsa Perslerin yönetim biçimine vurgu yapılmış; ancak İbn Rüşd, bu bilgileri nereden edindiğine dair bir referans bilgisi sunmamıştır.³⁴ Üçüncü madde ile ilgili olarak; yukarıda belirtildiği gibi, Aristoteles'in "erdemli şehirlerde savaşlar"la ilgili görüşlerini Fârâbî'ye dayanarak aktaran İbn Rüşd'ün, Fârâbî'nin eserlerinden haberdar olduğu ve bu eserlere ulaştığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün, Fârâbî'nin eserlerinden haberdar olduğu hâlde siyaset alanında bu eserlerden yararlanmaması, eserleri, Platon'un görüşlerinin bir yansıması olarak düşünmesinden ve bu sebeple özgün olarak değerlendirmemesinden kaynaklanmış olabilir. Özetle, Fârâbî'ye ait eserlerin o dönemde ya İbn Bâcce'de görüldüğü gibi Perslerin yönetim biçiminin bir izdüşümü ya da Platon'dan dolayı antik Yunan siyaset felsefesinin bir uzanımı olarak değerlendirildiği ve bu nedenlerden dolayı göz ardı edildiği söylenebilir. Bunlar birer varsayımdır. Ancak sonuç ne olursa olsun, İbn Rüşd'ün şerh ettiği *ed-Darûri fi's-Siyâse* adlı eser açısından ele alındığında, onun Fârâbî'nin siyasetle ilgili görüşlerine ağırlıklı olarak yer vermesi gerektiği hususu ağırlık kazanmaktadır. Zira Fârâbî, eserlerinde birçok yerde Platon'dan farklı, dinî referansları da esas alan daha özgün mütalaalarda bulunmuştur. Bu manada, *ed-Darûri fi's-Siyâse*'de Fârâbî'ye iki yerde yapılan vurgu³⁵ bir eksiklik olarak değerlendirilebilir.

31 İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, çev. ve telif: Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 30, 31.

32 Belirtmek gerekir ki genel olarak Abbasilerin, yönetim ve aygıtlarını oluşturma konusunda Pers yönetim biçimlerinden yararlandığına ve etkilendiğine dair bir takım malumat bulunsa da Ali, "Distinguishing the Virtuous city of Alfarabi from that of Plato in Light of his Unique Historical Context, 3 Abbasiler döneminde çevrilen siyasetle ilgili eserlerin muhtevasının ve siyasî düşüncenin seyrinin Pers siyaset anlayışından Yunan tarzı siyaset eserlerine doğru evirildiği görülmektedir. Ayrıca, Fârâbî döneminde siyaset alanında Perslerin mi yoksa Yunanlıların mı üstün olduğuna dair tartışmaların yapıldığı bilinmektedir. Korkut, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri", 61, 69. Ancak kişisel olarak Fârâbî'nin siyasetle ilgili eserlerini ortaya koyarken buna yönelik etkilene durumundan bahsetme imkânı yoktur.

33 İbn Bâcce ile İbn Rüşd arasında zamansal olarak büyük bir fark yoktur. İbn Bâcce, MS 1085-1138 yılları arasında yaşarken İbn Rüşd, MS 1126-1198 yılları arasında yaşamıştır. İbn Bâcce vefat ettiğinde İbn Rüşd yaklaşık on iki yaşındadır.

34 İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 185, 186; Korkut, İbn Rüşd'ün, bu değerlendirmeleri Fârâbî'den aldığını söylemektedir. Korkut, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri", 159.

35 Bu vurgunun da doğrudan siyaset felsefesiyle ilişkili olmadığını belirtmek gerekir.

e) İbn Rüşd, *ed-Darûri fi's-Siyâse* adlı eserinde erdemli şehir doktrinleriyle ilgili olarak doğrudan Fârâbî'ye veya başka bir kaynağa referansta bulunmasa da Platon'un devletler ayırımına iki devlet daha ilave etmekte ve bu ilavenin esin kaynağının da Fârâbî olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki; İbn Rüşd, Platon felsefesinde şerefi önceleyen timokrazi, az sayıda kişilerin yönetiminden oluşan oligarşi, halkın genelinin yönetimi olan demokrasi ve zorbalık niteliğine sahip tek kişinin riyasetindeki tiranlıktan oluşan ve sayısı dört olan erdemli olmayan devletleri Fârâbî'nin yaptığı şekliyle altıya çıkarmış, bu mada kendi ifadesiyle "şehevî (*sâhibü'ş-şehve*)" ve "zorunlu (*ez-zarûre*)" devletleri de erdemli olmayan yönetim biçimlerine eklemiştir. Fârâbî felsefesinde de Platon'un erdemsiz devletleri haricinde "bayağılık ve bedbahtlık (*hisve ve şivke*)" adı altında yeme içme ve cinselliğe odaklı devlet ile sadece zorunlu gereksinimleri karşılayan zaruri devlet yapılarına vurgu yapılmıştır.³⁶ Buna göre, İbn Rüşd'ün erdemli olmayan devletlere Platon'dan farklı olarak şehevî ve zarurî devletler şeklinde ziyade devlet ilavesinde bulunması ve bu devletlerin aynı zamanda Fârâbî'nin de eserlerinde yer alması, tesadüfün ötesinde bir referans olarak değerlendirilebilir. Ancak İbn Rüşd, Fârâbî'nin şehevî devlet ve zorunluluk devleti dışında eklemlemede bulunduğu bozuk (*el-medînetü'l-fâsika*), değişmiş (*el-medînetü'l-mubeddele*) ve yoldan sapmış (*el-medînetü'd-dâlle*) devlet yapılarına ise hiç değinmemiştir. Erwin I. J. Rosenthal'a göre, İbn Rüşd bu devletlere Platon'un devletler nazariyesi ile doğrudan ilişkilendirme yapmadığı için bir vurgu yapmamıştır.³⁷

f) Genel olarak değerlendirildiğinde, *el-Medînetü'l-Fâdıla ve es-Siyâsetü'l-Medeniyye* gibi eserlerin özellikle siyaset felsefesine dair bölümlerini Platon çizgisinde ortaya koyan Fârâbî'nin söz konusu eserlerinin devlet yönetimine dair pasajlarını okurken o pasajlarda bir Yunan toplumunu ve o topluma ait politik yaşantı biçimlerini görmek mümkün değildir. Bu minvalde Fârâbî, erdemli devleti, mille bağlamında dinî bir toplum ve o toplumu inşa eden doktrinler üzerinden müesses hâle getirmeye çalışmıştır. İlk Başkan'ın peygamber-filozof olması, Faal Akıl ile ittisali ve bu ittisal sonucu lideri olduğu toplumu saadete/mutluluğa ulaştırması buna örnek verilebilir.³⁸ İbn Rüşd'e gelince, onun yapıtında hayır ve şer gibi dinî ve ahlaki konulardan, Emevi, Murabitûn ve Muvahhidûn gibi İslam toplumlarından misaller verdiği görülse de³⁹ erdemli devlet ile ilgili meselelerin -eserin şerh niteliğine sahip olması sebebiyle- Yunan toplumunun özellikleri üzerinden ele alındığı müşahade edilmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün eserinde antik Yunan toplumuna ve politik felsefesine ait unsurları ve örneklemeleri doğrudan görmek müm-

36 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâdıla*, 206-208; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2012), 110.

37 Rosenthal, "Farabî'nin Felsefesinde Siyasetin Yeri", 178.

38 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâdıla*, 196-198; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 85.

39 İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 54, 55, 198, 203.

kündür. Buradan hareketle söylenebilir ki şayet İbn Rüşd, insan, toplum, şehir ve devletle ilgili konuları Yunan toplumu ve değerleri üzerinden ele alan Platon'un eseri yerine Fârâbî'nin eserleri üzerinden kaleme alsaydı veya her iki filozofa bağlı kalmadan özgün bir eser ortaya koysaydı İslam siyaset felsefesiyle ilgili nazariyata daha büyük bir katkı sağlamış olurdu. Belki de İbn Rüşd, bu manada Fârâbî'nin de ötesine geçebilir, metafizik alanda Endülüs üzerinden bütün bir Batı toplumunu etkilediği gibi siyaset alanında da bütün bir İslam toplumunu etkileyebilir ve nihayetinde ortaya konacak böyle bir yapıt, İslam siyaset felsefesi açısından büyük bir kazanım olabilirdi. Ancak siyaset felsefesiyle ilgili bu tutumun sadece İbn Rüşd ile sınırlı olmadığı, bu yaklaşım biçiminin Endülüs'ün geneline ait bir durum olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, Endülüs İslam filozoflarının genelinde siyasete dair bir üst nazariye oluşturma konusunda çekinceler olduğunu söylemek mümkündür. Bu filozoflardan İbn Bâcce ve İbn Tufeyl'in şehir/devlet yönetimini felsefe temelinde düzenleyecek genel bir siyaset teorisi ortaya koymadıkları görülmektedir. İbn Bâcce, devletten ziyade bireyin tedbiri konusuna yoğunlaşıp *Tedbîru'l-Mütevahhid* adlı eseri yazarken, İbn Tufeyl, Hay b. Yakzân üzerinden bir anlamda kitlelerin hakikati anlama kapasitesine sahip olmadığını, felsefenin, toplumsal hayatın dışında kendi adasında temayüz ettiğini ifade etmektedir. Buradan hareketle, Endülüs siyaset paradigmasında entelektüel yaşam ile sosyal-politik yaşam arasında bir karşıtlık düşüncesinin egemen olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁰ Her ne kadar İbn Rüşd, Aristoteles felsefesine bağlı bir düşünür olarak filozof yahut bilgiyi İbn Bâcce ve İbn Tufeyl'de olduğu gibi toplumdan soyutlamasa da Fârâbî'de olduğu gibi de toplumun merkezine yerleştirmemiştir. Daha önce vurgulandığı gibi İbn Rüşd, filozofa kelama alternatif olmak üzere siyasi bir yetke vermiştir.⁴¹

g) Yine bir üst pasajın devamı niteliğinde söylenebilir ki; Platon, *Devlet* adlı eserini ortaya koyarken Aristoteles'in *Politika* adlı eserinde yaptığı gibi, içinde yaşadığı toplumun sosyal, kültürel ve siyasi enstrümanları üzerinden düşüncelerini aktarmış, tarihsel ve toplumsal olaylara ve o dönemde var olan devlet ve şehir yapılarına ayrıntılı vurgu yapmıştır. Bu anlatım biçimini *Devlet*'in genelinde görmek mümkündür. Buna karşılık Fârâbî, yapıtını içinde yaşadığı siyasi ve toplumsal hadiselerle bir değininde bulunmadan ve özellikle de

40 Bu manada, "nevâbit" kavramına Fârâbî'nin *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'de yüklediği anlam ile İbn Bâcce'nin *Tedbîru'l-Mütevahhid*'de yüklediği anlamın birbirine zıt olması konunun izahında çarpıcı bir örneklik teşkil etmektedir. Fârâbî, erdemli toplumdaki erdemsizleri olumsuz tutum ve davranışlarından dolayı "nevabit" olarak nitelerken, İbn Bâcce, erdemsiz toplumdaki erdemlileri kendilerini sosyal hayattan soyutlamalarından dolayı "nevabit" olarak nitelemektedir.

41 Yıldız, "İbn Rüşd'ün Seçkinciliği Bağlamında Felsefenin Siyasal İşlevi", 41, 43, 58; Mustafa Yıldız, "Conceiving Religion: Al-Farabi and Averroes on the Concepts of 'Millah' and 'Shariah'", *Journal of Islamic Philosophy* 10 (2016): 80.

erdemli veya cahil devletlerle ilgili bir örneklem sunmadan -Platon'a nazaran- daha evrensel bir dizge içerisinde yazmış ve haleflerine siyaset felsefesi alanında külli düzeyde önemli bir müktesebat bırakmıştır. İbn Rüşd'e gelince o, tıpkı Platon gibi eserinde mahalli ve tarihî birçok unsura yer vermiş ve somut siyasi örneklemelerde bulunmuştur. Örneğin, o, Murabıtlar Devletini Yusuf b. Tafşin dönemi hariç yererken Muvahhidler Devletini dinî kurallara bağlı olmaları sebebiyle övmüştür.⁴² Bunların dışında İbn Rüşd, eserinde kendi dönemiyle alakalı tarihsel ve siyasi birçok hadiseye yorum getirmiştir.⁴³

İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi'nin yazarı Cevher Şulul ise bu durumu farklı bir boyutta değerlendirmiş; eserinde Fârâbî'yi somut örneklemelerde bulunmadığı için ilmî bilinçsizlikle itham etmiştir. Şulul şöyle söylemektedir:

İbn Rüşd, Murâbıtlar'ın (1056-1147) kurduğu devletin yıkılış nedenlerini, ilk İslam devletinin kuruluşunu, Müslümanların savaşlarda İranlılara galebe etmelerini Eflâtun'un siyaset felsefesinden hareketle yorumlamıştır. Yaptığı yorumlara bakarak İbn Rüşd'de derin bir *ilmî bilincin varlığı*⁴⁴ söylenebilir. Bu bilinci diğer filozoflarda özellikle de Fârâbî'de görmüyoruz. Zira Fârâbî, siyaset felsefesinde amelî olanı göz ardı ederek, nazarı düşünce üzerine inşa etmiştir. Oysa İbn Rüşd, ikisine de önem vermiş ve bu konuda başarılı olmuştur.⁴⁵

Bu yorum çerçevesinde Fârâbî'yi tarihsel vakalara ve dönemin siyasi uygulamalarına örnek vermediği için “amelî olanı göz ardı eden” bir filozof olarak addetmek ve İbn Rüşd'ün “başarısı” karşısında Fârâbî'nin dolaylı da olsa “ilmî bilinç”ten yoksun olduğunu iddia etmek, ilmi hassasiyet çerçevesinde değerlendirilebilecek açıklamalar değildir. Bu manada Fârâbî, salt külli nazariyeler üzerinden siyaset felsefesini oluştururken İbn Rüşd, külli nazariyelerin yanı sıra Murabıtlar ve Muvahhidler'in devlet yönetimi ve politika anlayışları üzerinden dönemin siyasi tarihsel olaylarına da yer vermiştir. Dolayısıyla her iki filozof konuyu ele almada farklı yol ve yöntemleri benimsemiştir. *Ed-Darûri fi's-Siyâse*, İbn Rüşd'ün zaviyesinden Endülüs siyasi tarihine ışık tutan ve aynı zamanda siyasi olaylar karşısında bir filozofun takındığı tavrı ortaya koyan, hatta bu konuda İbn Haldûn'un istifade ettiği tarihsel bir dokümantasyona sahip olan bir eser olsa da bu minvalde misaller vermediği ve vakanüvist bir tutum içinde olmadığı için Fârâbî'yi itham etmek bilimsel bir yaklaşım olarak kabul edilemez.⁴⁶ Zira felsefenin temel amacı külli ilkeler

42 İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 203.

43 Karakaya, “İbn Rüşd Felsefesinde Toplum ve Siyaset”, 81, 82.

44 İfade tarafımızdan italik yapılmıştır.

45 Şulul, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi*, 19.

46 Korkut'a göre, Fârâbî isteseydi konuyla ilgili birçok örnek ortaya koyabilirdi. Bk. Korkut, “Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri”, 171.

ve temel kıstaslar ortaya koymaktır. Tikel hadise ve vakalar ise o külli ilke ve kıstaslar çerçevesinde ele alınıp değerlendirmeye tabi tutulabilir. Fârâbî de yöntem olarak bunu gerçekleştirmiş, siyasi polemik ve manipülasyonlara fırsat vermeden geçmişten günümüze Müslüman toplumlarına ışık tutan “*el-medînetü'l-fâdıla'yı/erdemli şehri*” İslam siyaset düşüncesinin merkezine yerleştirmiştir. Bu nedenle konuyu ele alma biçimleri itibariyle filozofları “başarı” ve “üstünlük” gibi görelî hususlar üzerinden değerlendirmeye tabi tutmak çok sağlıklı görünmemektedir.

h) Belirtilmesi gereken bir başka konu, Platon'un eserinin dinin şeriat boyutuyla değerlendirilmesiyle ilgilidir. Platon, *Devlet* adlı yapıtını doğal olarak kendi dünya görüşü ekseninde yazmıştır. *Devlet*'te İslam şeriat kurallarına aykırı kabul edilebilecek bir takım argümanlar bulunmaktadır. İbn Rüşd ise dinin şeriat ve inanç konularına ehemmiyet gösteren ve bu konuda titizliğiyle bilinen bir filozoftur. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* adıyla fıkha dair bir eser yazması ve Eş'ariler ile akaid ve kelam meselelerinde fikri mücadele içerisinde bulunması onun dinin fikhî ve itikat boyutuna verdiği önemi göstermektedir. Ancak İbn Rüşd'ün yaptığı şerhte Platon'u yer yer kritik ettiği bazı hususlar bulunsa da özellikle İslam şeriat kurallarına aykırı olan konularda eleştirel bir yaklaşım sergilememesi dikkatlerden kaçmamaktadır. Örneğin, İbn Rüşd, Yunanlıların yabancılarla yaptığı savaşlarla ilgili hususta Platon'un Yunanlılar lehine ortaya koyduğu hukuk-dışı yaklaşımları evrensel normlara aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirirken ve bunların kabul edilemez olduğunu söylerken⁴⁷ evlilik, muhafızların evliliği ve doğan çocukların anne babaya gösterilmemesi gibi konularda Platon'un değerlendirmeleri karşısında sessiz kalmış, İslam şeriatı hükümleri çerçevesinde kabul edilebilir görüşler olmadığı hâlde bu mevzular hakkında eleştirel bir beyanatta bulunmamıştır.⁴⁸ Hâlbuki felsefe tarihinde bu konuda Platon'a dinî yönden eleştiri getiren örneklere rastlamak mümkündür. Nitekim XV. yüzyılda Roma'da kardinal olan ve felsefeye ilgi duyan Johannes Bessarion, Platon'un evliliğin sıradan insanlara uygun olmadığına yönelik yaklaşımını eleştirmiştir.⁴⁹ Buradan hareketle İbn Rüşd'ün bir şârih olması sebebiyle veya başka sebeplerle Platon'u eleştirmede çekinceli davrandığını söylemek mümkündür.

ı) Platon, erdemli olmayan devletleri timokrasi/timarşi, oligarşi, demokrasi ve tiranlık şeklinde aşamalı bir biçimde değerlendirmeye tabi tutmuştur.⁵⁰ Erdemli olan devlet ise aristokrasinin egemen olduğu devlettir. Platon'a göre, erdemli olan bir devlet aristokrasiden uzaklaştığında, zaman

47 İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 123.

48 İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 109-117.

49 Umberto Eco, *Ortaçağ*, çev. Leyla Tonguç Basmacı, (İstanbul: Alfa Basım, 2015), 4/307.

50 Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu. M. Ali Cimcoz, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 587d.

içerisinde önce timokraziye, sonra oligarşi ve demokrasiye ve en sonunda da tiranlığa dönüşmektedir. Bu kapsamda, örneğin, timokraziye dayalı devlet anlayışının demokrasiye veya zorba devlet anlayışına bir anda dönüşmesi mümkün değildir. Başka bir ifadeyle, aristokrasiden bozulma bir devlet, belirli bir zaman dilimi içerisinde önce oligarşiye, daha sonra demokrasiye, en sonunda da zorba devlet yapısına geçmektedir. Bu yaklaşım, Platon yönetim sisteminde, erdemli olmayan devletlerin birbirine geçişlerinde biri olmadan diğersinin olmadığı belirli/determin bir seyir ve süreç olduğunu göstermektedir. Buna karşılık İbn Rüşd yönetim sisteminde, bir yönetim biçimi kendisinden sonra gelen diğers bir yönetim biçimini -etkilemiş ve tetiklemiş olsa da- gerektirmemekte ve burada belirli/determin bir seyir ve süreç bulunmamaktadır. Zira İbn Rüşd'e göre, belirli bir determinasyona tabi seyir yalnızca doğal nesnelere (*el-eyyâü't-tabîa*) bulunmaktadır.⁵¹ Dolayısıyla İbn Rüşd felsefesinde her bir devlet türüne ara süreçler yaşanmaksızın geçmek mümkündür.⁵² Bu çerçevede -örneğin- timokrasiden tiranlığa geçiş her zaman imkân dâhilindedir. Fârâbî'de ise bu durum her iki filozofa göre farklılık arz etmektedir. O, erdemli olmayan devletleri her iki filozofa göre farklı bir hiyerarşide ele almakta, örneğin demokratik (*cemâ'iyye*) devleti zorba devletten sonra değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Yine, Platon'un erdemli olmayan devlet yapıları arasında "zorunluluk/darûriyye devleti" şeklinde bir ayırım yokken Fârâbî'de bu devlet, erdemli olmayan cahil devletler arasında ilk sırada yer almaktadır.⁵³ Bu düzenleme, aralarında bazı benzer yaklaşımlar olsa da Platoncu devlet değişim ve geçiş süreçlerinin Fârâbî'de farklı olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede Fârâbî, şeref düşkünü devletin (kerrâmiyye/timokratik) tiranlığa (zorba devlet) dönüşeceği konusunda Platoncu bir yaklaşım benimserken, demokratik devlet yapısının zorba devlete dönüşeceği konusunda ise Platon'dan farklı İbn Rüşd ile benzer düşünmektedir.⁵⁴ Zira Fârâbî ve İbn Rüşd'e göre -aşağıda "i" maddesinde ele alınacağı üzere- demokratik devletin aristokratik devlete dönüşme ihtimali her zaman vardır. Bu bağlamda demokratik devlet, her iki yöne yönelim ve eğilimi olan ara bir devlet yapısına tekabül etmektedir.

51 İbn Rüşd bu konuda Aristoteles ile aynı görüştedir. Aristoteles'e göre, devlet türlerinde bazen ileri bazen ters istikamette değişim ve dönüşümler olabilir. Aristoteles, *Politika*, 215, 216.

52 Karakaya, "İbn Rüşd Felsefesinde Toplum ve Siyaset", 84.

53 Fârâbî, *es-Siyâetü'l-Medeniyye*, 95; Korkut, Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri", 187.

54 Fârâbî, *es-Siyâetü'l-Medeniyye*, 101, 110; İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 207; Korkut, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri", 194.

i)⁵⁵ Fârâbî ile İbn Rüşd arasında demokratik şehirler üzerinden mukayese yapmak gerekirse, her iki filozofun, konuyu “erdemli olmayan şehirler” başlığı altında ele aldıkları ve demokratik toplumları erdemiz toplumlar sınıfında değerlendirdikleri görülmektedir. Fârâbî’ye göre, yönetiminde toplum fertlerinin egemen olduğu demokratik şehir anlayışında, halk arasında eşitlik olup hiçbir konuda bir insan diğerinden üstün değildir; ayrıca şehir halkı istediğini yapmada özgürdür.⁵⁶ İbn Rüşd de benzer şekilde bu şehirde yaşayan bireylerin tümünün her türlü yükümlülükten kurtulmuş, dilediğini yapan kimseler olduğunu söylemiştir.⁵⁷ Eşitlik ve özgürlüğün var olması, hem olumlu hem de olumsuz anlamda farklı karakterde insan yapılarının ortaya çıkmasına imkân tanımaktadır;⁵⁸ özellikle de olumsuz anlamda insan tipolojilerinin. Zira bu şehirde yaşayan insanlar, özgürlük içerisinde yaşamış olsalar dahi bu özgürlük, kişinin düşünsel ve amelî düzeyde kendi zati özelliklerini ortaya koyduğu bir özgürlük olmayıp kelimenin amiyane anlamıyla bir özgürlüktür. Nitekim İbn Rüşd’ün bu şehre getirdiği eleştirilerin başında, insanların özgür olmaları sebebiyle zayıf insanlar üzerinde tahakküm kurmaları ve onları öldürüp mallarına el koymaları veya mallarını talan etmeleri gelmektedir. Bu çerçevede İbn Rüşd, demokratik şehirde insanların birincil haklardan olan yaşamsal haklarının tehlikede olduğunu belirtmekte ve bu şehirde yaşayan insanların en azından en tabi hak olan hayat hakkının asgari düzeyde gerçekleştirilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır.⁵⁹ Fârâbî ise, bu şehirle ilgili insanların özgürlükten kaynaklı birbirlerini öldürmesine ve mallarını talan etmesine yönelik detaylı bir açıklama yapmamaktadır.⁶⁰

Fârâbî’nin demokratik şehir ile ilgili yaptığı en önemli tespit, bu şehrin en büyük iyilik ve en büyük kötülüklerin bir arada bulunduğu iki kutuplu bir yapıya olmasıdır. Bu husus, bir taraftan olumsuzluk çerçevesinde erdemli kişilerin yetişmesine ve en iyinin hükümlerine olmasına imkân tanırken diğer taraftan erdemsizliğin nihai noktasına ulaşmasına da fırsat vermektedir.⁶¹ Bu düşünceye İbn Rüşd de katılmakta ve o, bu imkân ve fırsatın demokratik şehrin erdemli veya diğer erdemsiz şehirlere dönüşmesini bünyesinde taşıdığını ifade etmektedir.⁶² Bu çerçevede Fârâbî’ye göre, bu şehir, zorunlu ihtiyaçları karşılayan şehirlerle birlikte erdemli şehre geçiş en yakın yönetim biçimini

55 Fârâbî ile İbn Rüşd arasındaki şehir anlayışlarının bütünü makale çerçevesinde ele almak mümkün olmadığından burada sadece demokratik şehir (*el-medînetü'l-cemâ'iyye*) örnek olarak verilecektir.

56 Fârâbî, *es-Siyâetü'l-Medeniyye*, 107.

57 İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 183.

58 Fârâbî, *es-Siyâetü'l-Medeniyye*, 107, 109; İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 183.

59 İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 183, 184.

60 Fârâbî, *es-Siyâetü'l-Medeniyye*, 107, 112.

61 Fârâbî, *es-Siyâetü'l-Medeniyye*, 109.

62 İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 183.

oluşturmaktadır. Yine Fârâbî'ye göre, bu şehir, diğer erdemsiz şehirler içerisinde en çok imrenilen ve içinde yaşayan insanların mutlu olduğu şehirdir.⁶³ Dolayısıyla demokratik şehirler bütün olumsuzluklara rağmen olumlu bir şehir yapısına dönüşme imkânını içerisinde barındırmaktadır.

İbn Rüşd zaviyesinden demokratik şehirlere yönelik en dikkat çekici hususlardan biri, bu şehrin aileyi temel almasıdır. Ona göre demokratik şehirlerin ilk gayesi ailedir. İbn Rüşd, bunu vurgulu bir şekilde söylemiştir. Faziletli şehirden farklı olarak bu şehrin en büyük özelliği, nesebi esas alan aileye dayalı olmasıdır.⁶⁴ Fârâbî'de ise, bu şehirle ilgili doğrudan "aile"ye yapılan bir vurgu yoktur. Ancak Fârâbî, bu şehirde başkanlık görevinde bulunan şahsiyetlerin özelliklerini sayarken yöneticilerin atadan gelen idarecilik özelliklerine vurgu yapmıştır: "*Başkan ya imrenildiği ya da onun ataları iyi yöneticiler olduklarından, halkın gözünde büyük bir mevkie sahiptir; atalarının iyi yönetiminden dolayı ona yönetme hakkı verilmiştir.*"⁶⁵ ifadesi İbn Rüşd'ten farklı olarak Fârâbî'nin aileye yaptığı vurguyu ortaya koymaktadır.

İbn Rüşd, demokratik şehirlerdeki yöneticilerin, şehirdeki işleri çekip çevirme ve yönetme kudretine sahip olmasına vurgu yaparken⁶⁶ Fârâbî, demokratik şehirlerdeki yöneticilerin, yönetilenlerin isteklerine göre yönetim faaliyetlerinde bulduklarını söylemektedir. Bu bağlamda Fârâbî'ye göre, yönetici ile yönetilen arasında derece ve mertebe açısından bir efdaliyet/üstünlük söz konusu değildir. Her iki tabaka arasında bir fark yoktur. Hatta Fârâbî, yönetilenlerin, şeref veya mal verip karşılığında bir şey beklemedikleri için yönetenlerden daha üstün bir konumda olduklarını belirtmektedir. Ayrıca, Fârâbî'ye göre, yönetici, yönetilenlerin isteklerini yerine getiren, onları özgürlüğe ulaştıran ve yeri ve zamanı geldiğinde dış düşmanlara karşı onları koruyan kimsedir. Bu manada onlar, halk tarafından şeref ve saygınlığı hak etmektedir.⁶⁷ İbn Rüşd'e göre, bir gaye etrafında toplanmayan insanlardan meydana gelen -dolayısıyla da bir araya gelmenin arazsal olduğu- bu şehirde yöneticiliğin oluşumu ise rastlantısaldır (biittifâkın).⁶⁸ İbn Rüşd'ün demokra-

63 Fârâbî, *es-Siyâetü'l-Medeniyye*, 108-110.

64 İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 184.

65 Fârâbî, *es-Siyâetü'l-Medeniyye*, 108.

66 İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 184.

67 Fârâbî, *es-Siyâetü'l-Medeniyye*, 107, 108.

68 Türkçeye "rastlantısal" olarak çevrilen "bi-ittifâkın" kelimesine Arapça metinde parantez içinde "el-buhtü ve el-hazzu (talih ve nasip)" şeklinde yapılan vurgu söz konusu yöneticiliğin rastlantısal olduğuna işaret etmektedir. İbn Rüşd, *ed-Darûrî fi's-Siyâse*, Nakleden: Ahmet Şehlan, (Beyrut: Merkez-ü Dirâseti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998), 175; İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 185. İttifak kelimesi ile tevafuk kelimesinin etimolojik olarak aynı kökten geldiği göz önünde bulundurulduğunda "rastlantısal" a "tevafuk" da denilebilir. Bu çerçevede arazsallıkla yöneticiliğin rastlantısal olarak gerçekleşmesi birbirine muvafıktır.

tik şehirlerle ilgili ortaya koyduğu hususlar genel hatlarıyla bu şekildedir. Ancak Fârâbî'nin demokratik şehirle ilgili ilave bazı farklı değerlendirmelerde bulunduğunu da belirtmek gerekir. Ona göre, bu şehirde yaşayan insanların başkanlık konusundaki en önemli özelliği, erdemli olan bir kimseyi reisliğe getirmeyi istememeleridir. Bu önemli bir vurgudur; zira erdemli olan kimseyi başkanlığa layık görmemek, bu yönetim biçiminin aynı zamanda spekülatif yaklaşımlara açık olduğunu ve erdemsizliği yeğlediğini göstermektedir. Bu minvalde Fârâbî, erdemli kişilerin demokratik şehirlerde yönetici olduklarında uzun süre yöneticilik yapamayacaklarına, yapsalar dahi kısa süre içinde ya koltuktan indirme ya da başka sebeplerle yönetimden uzaklaştırılacaklarına dikkat çekmektedir.⁶⁹ Sonuç itibariyle demokratik yönetimlere ilişkin olarak her iki filozofun perspektifinden bakıldığında, ayrıntılarda farklılıklar olsa da genel hatları itibariyle benzer değerlendirmelerin olduğu görülmektedir.

Bu açıklamalar, başka bir açıdan demokratik şehirlerin kendi içerisinde farklı türlere ayrıldığını da göstermektedir. Örneğin, Fârâbî, bir taraftan *"Başkan ya imrenildiği ya da onun ataları iyi yöneticiler olduklarından, ona yönetme hakkı verilmiştir."* ifadesiyle demokratik şehrin başkanlarının iyi yöneticiler olduğuna vurgu yaparken, diğer taraftan demokratik şehir ahalisinin erdemli olan kimseyi başkan yapmayacağını ifade etmektedir.⁷⁰ İbn Rüşd de benzer bir şekilde, bir taraftan demokratik şehirlerdeki yöneticilerin yönetim kudretine sahip olmalarına vurgu yaparken, diğer taraftan bu şehirde yöneticiliğin oluşumunun talih ve nasibe bağlı olarak rastlantısal olduğuna vurgu yapmaktadır.⁷¹ Bu örnekler ve yukarıda demokratik şehirlerle ilgili yapılan izahat, tek bir demokratik şehir yapısının olmadığı kanaatini oluşturmaktadır. Fârâbî'nin, *"Bu şehir, birbirlerinden ayrı olmakla birlikte, birbirine bağlı, bölümleri farklı birçok şehir oluşturur."*⁷² ifadesi bu kanaati destekler mahiyettedir.

j) Fârâbî felsefesinde, ilk başkan, erdemli devlet yönetiminde en üstte peygamber-filozof olarak yer alırken, İbn Rüşd felsefesinde, devlet yönetiminin Platon'da olduğu gibi teorik ve pratik bilimlerin bilgisini tahsil etmiş filozoflarda olması yeterlidir. Filozofun devlet yönetiminin başında olması konusunda her üç filozof müşterek görüşlere sahiptir. Bedenin sağlığı açısından aklın beden üzerinde egemen olması nasıl gerekli ise, toplumda da aklı temsil eden filozofun egemen olması elzemdir. Bu kapsamda, başkan veya yöneticinin hem kuramsal hem de pratik bilgilere sahip bir filozof olması gereklidir. Ancak Fârâbî, diğer filozoflardan farklı olarak konuya ontolojik ve epistemolojik açıdan farklı bir perspektif getirmiş, filozofa kuramsal bilgilere sahip

69 Fârâbî, *es-Siyâetü'l-Medeniyye*, 109, 110.

70 Fârâbî, *es-Siyâetü'l-Medeniyye*, 108, 110.

71 İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 184, 185.

72 Fârâbî, *es-Siyâetü'l-Medeniyye*, 108.

olmasının ötesinde Faal Akıl ile ittisali şart koşmuştur. Buna göre, erdemli şehirde yönetimi elinde bulunduran ilk başkanın ilim ve marifete yönelik gerekli nazari bilgileri Faal Akıl'dan edinmesi gerekmektedir.⁷³ İbn Rüşd ise yönetimin başında olması gereken filozofların kriterlerini sayarken Faal Akıl ile ittisal konusuna değinmemiş, ilk şart olarak yöneticinin akli melekeleri itibariyle nazari bilgileri edinmeye yatkın bir kişilik olmasını yeterli görmüştür.⁷⁴ Bu bağlamda, İbn Rüşd felsefesinde bu konuyla ilgili olarak Faal Akıl ile ittisale ve dinsel argümanlara yönelik bir vurgu yoktur.

Filozofun peygamber olması açısından değerlendirildiğinde ise, İbn Rüşd'ün bu konuda Fârâbî'den farklı düşündüğü, liderliği kendi koşulları içerisinde dünyevi sınırlar çerçevesinde konumlandığı görülmektedir. O, liderlikle alakalı olarak “filozof”, “melik” ve “şeriat koyucu” gibi niteleyici isimler ile “imam” kelimesinin terimsel anlamda eş anlamlı kullanılabileceğini belirtmiş; liderin peygamber olup olmayacağı konusunun ise açıklaması zor bir mesele olduğunu söylemiştir. Bu konuda ayrıntılı bir bilgi de vermemiştir.⁷⁵ Bu çerçevede Sabeen Ahmed, İbn Rüşd nezdinde peygamberliğin yöneticilik için bir ön koşul olmadığını, İbn Rüşd'ün yöneticiler için kullandığı “melik” ve “şeriat koyucu” gibi kavramların, hatta “imam” kelimesinin dahi “eylemleri takip edilen” anlamında dinsel çağrışımlardan ziyade dünyevi çağrışımlar içerdiğini belirtmiştir.⁷⁶ Buradan hareketle, İbn Rüşd felsefesinde nazari bilginin zirvesinde yer alan ve yönetmeyi hak eden filozofun Fârâbî'de olduğu gibi ayrıca ontolojik konumsal önceliği ve özelliğinin olmadığı söylenebilir. Bu yaklaşım, başka bir açıdan, devlet yönetimiyle ilgili Fârâbî'nin ütopyik olarak değerlendirilebilecek ilk başkan ve erdemli şehir paradigmasının aksine İbn Rüşd'ün, toplumsal hayatta pratik karşılığı olan daha gerçekleştirilebilir öneriler sunduğunu ve paradigmasını bu çerçevede belirlediğini göstermektedir.⁷⁷ Bu değerlendirmeler, başka bir yönden, konunun “b” maddesinde ele alındığı şekliyle İbn Rüşd'ün meseleyi fikhî temelde ele aldığını teyit etmektedir. Bahsi geçtiği şekliyle, her iki filozofun politik felsefeye yüklediği anlam ve bakış, siyasetin içeriğine ve yöneticinin vasıflarına farklı açılardan yansımıştır. Fârâbî'de felsefenin fonksiyonu dinî olanı öncelediğinden filozo-

73 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 196-198; Fârâbî, *es-Siyâetü'l-Mediniyye*, 85.

74 İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 127, 128.

75 İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, 127; İbn Rüşd, aynı pasajda bu meseleyi başka bir eserinde değerlendireceğini ifade etmiştir.

76 Sabeen Ahmed, “The Genesis of Secular Politics in Medieval Philosophy: The King of Averroes and the Emperor of Dante”, *Labyrinth* 18/2 (2016): 220. Bu kapsamda İbn Rüşd'ün yöneticiye yüklediği anlamın Mâverdî'nin yüklediği anlam çerçevesinde olduğu söylenebilir. Nitekim Mâverdî, siyasete dair yazdığı eserlerde, devlet düşüncesi üzerinde nazari bir çalışma yapma yerine var olan siyasi anlayışı ıslah etme amacı gütmüştür. Abdullah Çolak, “Mâverdî ve el-Ahkâmu's-Sultaniyyesi”, *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (2016): 188.

77 Karakaya, “İbn Rüşd Felsefesinde Toplum ve Siyaset”, 85, 86.

fa yüklenen misyon dinsel alanı da kapsayacak şekilde en üst konumdur ve bu konum, Faal Akıl ile ittisal hâlinde olan peygamber-filozof rolü üzerinden verilmiştir. İbn Rüşd'de ise yukarıda belirtildiği gibi peygamber-filozof kavramsallaştırmasına yönelik bir açıklama bulunmamaktadır.

SONUÇ

İslam felsefesi, dinsel kaynağı ve üzerine bina edildiği metafizik ve ontolojik yapı itibarıyla sadece varlık felsefesiyle sınırlı kalmamış, onun -diğer felsefelerde olduğu gibi- amelî/pratik felsefeyi önemseyen ve önceleyen hikemî bir külliyyatı da olmuştur. Felsefenin ahlaki yönden amacı, insanı fazilet sahibi kılmak ve nihayetinde kemâle erdirmektir. Bu fazileti yüklenmeye ve kemâle erişmeye yatkın olan nâtik varlığı inşa etmede toplumsal bir yapı ve bu yapıyı belirli ilke ve kurallarla işlevsel hâle getirecek aygıtlar gereklidir. Bu toplumsal yapıyı oluşturan önemli aygıtlardan biri de devlettir.⁷⁸ Bu manada devletin oluşumunda ve işlevinde filozofların ortaya koyduğu geniş külliyyattan yararlanmak elzem görünmektedir.

Hem Fârâbî hem İbn Rüşd, erdemli ve erdemsiz şehirler/devletler ile ilgili Platon'un etkisinde eserler kaleme almışlardır. Ancak makale muhteviyatında da görüldüğü gibi Fârâbî ile İbn Rüşd arasında siyasete dair konularda belirgin bazı farkların olduğu görülmektedir. Özellikle Platoncu siyaseti yorumlama konusunda her iki filozofun muhtelif görüş ortaya koydukları anlaşılmaktadır. Genel olarak söylenirse, Fârâbî, bu etkiyi İslam felsefesi alanı içerisinde eritip dinî ve felsefi argümanları da esas alarak İslam yönetim sistemleri içerisinde en ideali ortaya koyacak şekilde şehir ve devlete yönelik bir yönetim biçimi tesis ederken, İbn Rüşd, erdemli ve erdemli olmayan şehir ve devletlerle ilgili görüşlerini ve kendi dönemine ait eleştirilerini Platon'un eserinden hareketle ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bağlamda, Fârâbî'de siyaset, metafizikten ayrılması imkânsız ontolojik bir alana tekabül ederken ve bu istikamette tesis edilirken, İbn Rüşd'te bu durum Fârâbî'de olduğu kadar açık ve keskin bir husus değildir ve siyaset felsefesinin bu manada ontolojik bir konumu yoktur. Ancak metafizik alanda ün yapmış her iki filozofun siyasete dair eser ortaya koyması İslam siyaset felsefesi külliyyatı açısından önemlidir ve konuya bigâne kalınmayacağı başka bir açıdan göstermektedir. Bu bağlamda, siyaset, aynı zamanda felsefi bir etkinliktir ve bütünü bir parçasıdır.

Son olarak; bu makale bağlamında günümüz İslam siyaset felsefesine bir projeksiyon tutmak gerekirse, ele alınması ve tartışılması gereken en önemli husus, günümüz İslam siyaset felsefesine dair değerlendirmelerin İbn Rüşd'ün "fikhî-felsefi siyasi hükümlerlik" paradigmasıyla mı yoksa

78 Muhammet İrgat, "Tarihin Yeniden İnşası: İbn Haldun'un Tarihe Eleştirel, Bilimsel ve Felsefi Yaklaşımı", *The Journal of Academic Social Science Studies* 42 (2016): 488.

Fârâbî'nin ortaya koyduğu ve kozmik düzenin bir yansıması olan “burhanî felsefe-mille ekseninde erdemli şehir” siyasi paradigmasıyla mı şekilleneceği hususudur. Bu minvalde, İbn Rüşd'ün modeli daha pragmatik bir çözüm önerisi ortaya koyarken, Fârâbî'nin ortaya koyduğu model, ilk etapta ütöpik görünse de daha evrensel ve daha kalıcı bir çözüm önerisi sunmaktadır. Kanaatimiz odur ki; İslam siyaset felsefesi tartışmaları özellikle postmodern zamanlarda bu iki siyasi paradigma çerçevesinde şekillenecektir.

KAYNAKÇA

- Ahmed, Sabeen. “The Genesis of Secular Politics in Medieval Philosophy: The King of Averroes and the Emperor of Dante”. *Labyrinth* 18/2 (2016), 209-231.
- Ala, Gülseren. “Platon ve Fârâbî’de Adalet”. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Ali, Ishraq. “Distinguishing the Virtuous city of Alfarabi from that of Plato in Light of his Unique Historical Context”. *HTS Theologiese Studies* 75/4 (2019), 1-9.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017.
- Birgül, Mehmet. “İbn Rüşd’ün Felsefe-Din Çözümlemesinin Aristotelyen Kökenleri Üzerine”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010), 243-253.
- Birgül, Mehmet. “İbn Rüşd’ün Telhîsu’l-Makûlât’ta, Farabi’nin ‘Küllî ve Şahıs Araz’ Tahliline Dair Eleştirisi ya da Ontolojik ve Epistemik Cevher Üzerine”. *Beytülhikme Dergisi* 9/3 (2019), 843-879.
- Bukier, Abdulla A. “Utopian Literature of the Ideal Society A Study in Al-Farabi’s Virtuous City & More’s Utopia”. *Mecelletü’l-Endelüs* 5/18 (2018), 5-40.
- Çaylak Adem, Şahbaz Yunus. “Eleştirel Aklın Kadim Bilgesi: İbn Rüşd ve Siyaset Felsefesi”. *Muhafazakar Düşünce* 44/11 (2015), 85-97.
- Çolak, Abdullah. “Mâverdî ve el-Ahkâmu’s-Sultaniyyesi”. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (2016), 173- 214.
- Deniz, Gürbüz. “Din, Felsefe ve Mille”. *Diyanet İlmî Dergi* 1 (2016), 65-80.
- Erkol, Ahmet. “Felsefeden Kelama Yöntem ve İçerik Eleştirisinde İbn Rüşd’ün Kelam Karşıtlığı”. *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 1 (2009), 24-44.
- Eco, Umberto. *Ortaçağ*. çev. Leyla Tonguç Basmacı İstanbul: Alfa Basım, 2015.
- Fârâbî. *el-Medînetü’l-Fâzıla*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.

- Fârâbî. *es-Siyâetü'l-Medeniyye*. çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2012.
- Fârâbî. *Fusûlü'l-Medeni*. çev. Hanefi Özcan, İzmir: DEÜİF. Yay., 1987.
- İbn Bâcce. *Tedbîru'l-Mütevahhid*. çev. ve telif Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol. Ankara: Elis Yayınları, 2017.
- İbn Rüşd. *ed-Darûrî fi's-Siyâse*. akt. Ahmet Şehlan. Beyrut: Merkez-ü Dirâseti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998.
- İbn Rüşd. *Siyasete Dair Temel Bilgiler Kurtubalı İbn Rüşd'ün Platon'un Devlet'ine Düştüğü Şerh*. çev. Muharrem Hilmi Özev. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2011.
- İbn Rüşd. *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-makâl el-keşf an minhâci'l-Edille*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- İbn Rüşd. *Metafizik Şerhi*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İrğat, Muhammet. "Tarihin Yeniden İnşası: İbn Haldun'un Tarihe Eleştirel, Bilimsel ve Felsefî Yaklaşımı". *The Journal of Academic Social Science Studies* 42 (2016), 481-491.
- Karakaya, Mehmet Murat. "Fârâbî'de Erdemli Toplumun Erdemsizleri/ Nevâbit". *Felsefe Dünyası* 68 (2018), 136-157.
- Karakaya, Mehmet Murat. "İbn Rüşd Felsefesinde Toplum ve Siyaset". *USBS 2018 Sempozyum Bildiri Kitabı*. Yayına Haz. Oğuz Mustafa Köprülü, Ürgüp/Nevşehir, 2018.
- Korkut, Şenol. "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri". Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi, 2005.
- Macit, Muhittin. "Önsöz". İbn Rüşd. *Metafizik Şerhi* içinde. çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Macic, Haris. "İbn Rüşd'ün Şerh Külliyyâtı: Bir Mukaddime Denemesi". *Mizânü'l-Hak İslami İlimler Dergisi* 6 (2018), 11-42.
- Özdemir, Muhammet. "Problems of Islamic Political Philosophy in Classical and Modern Texts". *Eskiye* 37 (2018), 7-24.
- Özev, Muharrem Hilmi. İbn Rüşd. *Siyasete Dair Temel Bilgiler Kurtubalı İbn Rüşd'ün Platon'un Devlet'ine Düştüğü Şerh* içinde. çev. Muharrem Hilmi Özev. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2011.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu. M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.

- Rosenthal, Erwin I. J. "Farabî'nin Felsefesinde Siyasetin Yeri". çev. Bayram Ali Çetinkaya. *İslami Araştırmalar Dergisi* 18/2 (2005), 169-181.
- Şulul, Cevher. "İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi". *Harran Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2008) 57-69.
- Şulul, Cevher. *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Yıldız, Mustafa. "İbn Rüşd'ün Seçkinciliği Bağlamında Felsefenin Siyasal İşlevi". *İslami Araştırmalar Dergisi* 29 (2013), 35-64.
- Yıldız, Mustafa. "Conceiving Religion: Al-Farabi and Averroes on the Concepts of 'Millah' and 'Shariah'". *Journal of Islamic Philosophy* 10 (2016), 62-103.

İrade-i Cüz'iyye ve İnsan Fiilleri Hakkında Bir Risale ve Haşiyesi: Mûsâ b. Abdullah el-Pehlevânî et-Tokâdî'nin “el-İhtimâlâtü'l-Vâki'a Fî Ef'âli'l-'ibâd” Adlı Risalesi ve Ali b. Muhammed b. Hasan er-Rizevî'nin “Hâşiyeye ‘alâ Risâleti'l-İhtimâlâti'l-Vâki'a Fî Ef'âli'l-'ibâd” Adlı Haşiyesi

One Risâlah And One Hâshiyah On The Free Will (Al-İrâda Al-Juz'iyya) And Human Actions: Mûsâ İbn Abdullah Al-Pahlavânî Al-Tökâdî's (D. 1133/1721) “Al-İhtimâlât Al-Wâqi'a Fî Af'âl Al-'ibâd” And Ali İbn Muḥammad İbn Óasan Al-Rizawiyy's “Hâshiyah ‘alâ İhtimâlât Al-Wâqi'a Fî Af'â Al-'ibâd”

Mustafa Borsbuğa

Arş. Gör. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı

Research Assistant, Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Department of Kalâm

Ankara, Turkey

mustafa.borsbuga@asbu.edu.tr

orcid.org/0000-0001-8556-0661

Coşkun Borsbuğa

Arş. Gör. Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
Research Assistant, Harran University, Faculty of Theology, Department of History of Islamic Sects

Şanlıurfa, Turkey

coskunborsbuga@harran.edu.tr

orcid.org/0000-0001-6258-306X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 22 Ekim/October 2020

Kabul Tarihi /Date Accepted: 12 Kasım/November 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Aralık/December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Cite as: Borsbuğa, Mustafa – Borsbuğa, Coşkun. “İrade-i Cüz'iyye ve İnsan Fiilleri Hakkında Bir Risale ve Haşiyesi: Mûsâ b. Abdullah el-Pehlevânî et-Tokâdî'nin “el-İhtimâlâtü'l-Vâki'a Fî Ef'âli'l-'ibâd” Adlı Risalesi ve Ali b. Muhammed b. Hasan er-Rizevî'nin “Hâşiyeye ‘alâ Risâleti'l-İhtimâlâti'l-Vâki'a Fî Ef'âli'l-'ibâd” Adlı Haşiyesi = *One Risâlah And*

One Hāshiyah On The Free Will (Al-İrāda Al-Juz'ıyya) And Human Actions: Mūsā İbn Abdullah Al-Pahlavānī Al-Tōkādī's (D. 1133/1721) "Al-İhtimālāt Al-Wāqı'a Fī Af'āl Al-İbād" And Ali İbn Muḥammad İbn Óasan Al-Rizawıyy's "Hāshiyah 'alā İhtimālāt Al-Wāqı'a Fī Af'ā Al-İbād". ATEBE 4 (Aralık /December 2020/2), 57-100.

İntihal / Plagiarism: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

Copyright © 2020. Published by Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, 06050 Turkey. All rights reserved.

CC BY-NC-ND 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-Non-Commercial NoDerivatives International License.

İRADE-İ CÜZ'İYYE VE İNSAN FİİLLERİ HAKKINDA BİR RİSALE VE HAŞİYESİ: MÛSÂ B. ABDULLAH EL-PEHLEVÂNÎ ET-TOKÂDÎ'NİN "EL-İHTİMÂLÂTÜ'L-VÂKÎ'A FÎ EF'ÂLİ'L-İBÂD" ADLI RİSALESİ VE ALİ B. MUHAMMED B. HASAN ER-RİZEVÎ'NİN "HÂŞİYE 'ALÂ RİSÂLETİ'L-İHTİMÂLÂTİ'L-VÂKÎ'A FÎ EF'ÂLİ'L-İBÂD" ADLI HAŞİYESİ

Öz

Çalışma insan fiilleri bağlamında incelenen irade-i cüz'ıyye konusuna ilişkin iki risalenin inceleme ve tahkikini ele almaktadır. Ayrıca çalışma, bu iki risalenin tercümesini de yapmak suretiyle literatüre kazandıracaktır. İlk risale, Mûsâ b. Abdullah el-Pehlevânî et-Tokâdî'ye (ö. 1133/1721) ait olan *Risâletü'l-İhtimâlâtî'l-vâkî'a fî ef'âli'l-İbâd* adlı muhtasar nitelikteki risaledir. Diğeri ise Ali b. Muhammed b. Hasan er-Rizevî'nin (ö. ?/?)"hocam" ve "üstadım" dediği hocası Pehlevânî'nin söz konusu muhtasar risalesine yazmış olduğu *Hâşıye 'alâ risâleti'l-İhtimâlâtî'l-vâkî'a fî ef'âli'l-İbâd* adındaki haşiyedir. Osmanlı düşünce geleneğinde, insan fiilleri genelinde, *kaza-kader*, *ef'âl-i 'ibâd*, *halk-ı 'amâl*, *irade-i cüz'ıyye*, *kesb* ve bunlar üzerinde yazılan *şerh*, *haşıye*, *ihtisâr*, *ta'likât* ve *zeyil* yazım literatürünün zenginliği malumdur. İnceleme konusu olan bu iki risale bu kabilden eserlerin birer örneğidir. İlk risale, Allah'ın her şeyi yaratmasıyla insanın özgürlüğü arasındaki temel problemi, insana ait irade ve kudretin varlığı üzerinden çözmeye çalışmaktadır. Bu muhtasar risale, genel olarak, insan fiilleri ve irade-i cüz'ıyye hakkında var olan yaklaşımları (*İhtimâlât-ı 'akliyye*) ortaya koyduktan sonra, kullara ait irade ve eylemleri, Allah'ın kudretinin bunlara tesiri üzerinden irdelemekte ve mezheplerin buna dair yaklaşımlarını serdetmektedir. Risalede ihtiyâr, kesb gibi meselelere ilişkin farklı perspektifler zikredilmesinin yanı sıra insan iradesinin Allah'ın yaratmasına taalluk etmemesi sebebiyle insanın fiillerinde özgür olduğu tezi ispat edilir. Bu muhtasar risaleye yapılan haşiyede ise Rizevî, Pehlevânî'nin muhtasar risalesinde insan fiilleri hakkında zikrettiği mezhepleri detaylandırarak, müellifin bazı tespit, yorum ve önermelerini tasvip edip incelerken diğeri bir kısmını da eleştirerek revize etmeye çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Özgür irade, insan fiilleri, Eş'arilik, Mâturîdilik, Mutezile, Mûsâ el-Pehlevânî, Ali B. Muhammed er-Rizevî, ef'âl-i 'ibâd.

ONE RISĀLAH AND ONE HĀSHIYAH ON THE FREE WILL (AL-İRĀDA AL-JUZ'İYYA) AND HUMAN ACTIONS: MŪSĀ IBN ABDULLAH AL-PAHLAVĀNĪ AL-TŌKĀDĪ'S (D. 1133/1721) "AL-İHTİMĀLĀT AL-WĀQİ'A FĪ AF'ĀL AL-'IBĀD" AND ALĪ IBN MUĤAMMAD IBN ḤASAN AL-RIZAWIYY'S "HĀSHIYAH 'ALĀ İHTİMĀLĀT AL-WĀQİ'A FĪ AF'ĀL AL-'IBĀD"

Abstract

The study handles the critical edition and investigation of two risālah on the subject of the free will (al-İrāda al-Juz'iyya). In addition, these two treatises will be translated to be brought to the literature. The first is a semi-summary work entitled "*al-İhtimālāt al-wāqī'a fī af'āl al-'ibād*" written by Mūsā ibn Abdullah al-Pahlavānī al-Tökādī. The second one is the hāshiyah written by Hasan ibn Muhammad al-Rizawiyy on "*al-İhtimālāt al-wāqī'a fī af'āl al-'ibād*" and named "*Hāshiyah 'alā İhtimālāt al-wāqī'a fī af'āl al-'ibād*." In the Ottoman intellectual tradition, in the context of human actions the richness of the literature of the writings of *qazā*, *qadar*, *ef'āl al-'ibād*, *khalq al-'amāl*, free will (al-İrāda al-Juz'iyya) *kasb*, and *hāshiyah*, *ihtisār*, *sharḥ*, *ta'līqāt*, *zayl* which are written on these are known. These two works, which are the subject of examination, are examples of works from this category. The first work attempts to solve the fundamental problem between God's creation of everything and human freedom through the existence of human will and power. In this brief work, generally, after presenting the existing approaches about human acts and free will is revealed; the wills and deeds of the servants are examined through the effect of Allah's power on them and the approaches of the sects about this are put forward. In the risālah, different perspectives and supporters are mentioned about issues such as *İhtiyār* and *kasb*. In addition, the book ends with the thesis that the human will is free in human actions because it is not related to God's creation.

As for the hāshiyah wrote on this risālah, al-Rizawiyy, detailing the sects that al-Pahlavānī mentioned about human acts, accepted some determinations, comments and suggestions, but on the other hand, criticized some of them and tried to revise them.

Keywords: Free will, Human actions, Ash'arism, Māturīdism, Mu'tazila. Mūsā al-Pahlavānī, Alī ibn Muḥammad ibn Óasan al-Rizawiyy, af'āl al-'ibād.

Extended Abstract

The study handles the critical edition and investigation of two risālah on the subject of the free will (al-İrāda al-Juz'iyya). In addition, these two treatises will be translated to be brought to the literature. The first is a like summary work titled "*al-İhtimālāt al-wāqī'a fī af'āl al-'ibād*" written by Mūsā ibn Abdullah al-Pahlavānī al-Tökādī. The second one is the hāshiyah written by Hasan ibn Muhammad al-Rizawiyy on "*al-İhtimālāt al-wāqī'a fī af'āl al-'ibād*" and named "*Hāshiyah 'alā İhtimālāt al-wāqī'a fī af'āl al-'ibād*".

In the Ottoman intellectual tradition, in the context of human actions the richness of the literature of the writings of *qazā*, *qadar*, *ef'āl al-'ibād*, *khalq al-'amāl*, free will (al-İrāda al-Juz'iyya) *kasb*, and *hāshiyah*, *ihtisār*, *sharḥ*, *ta'līqāt*, *zayl* which are written on these are known. These two works, which are the subject of examination, are examples of works from this category. The two works attempt to solve the fundamental problem between God's creation of everything and human freedom through the existence of human will and power.

The first treatise summarizes six common approaches to human acts (eʿāl al-ʿibād). These are Jabriyyah, Muʿtazilah, al-Ashʿarī, Islamic philosophers -this approach is also attributed to Imām al-Haramayn al-Juwaynī-, Abū Ishāq al-Isfarāyīnī and Abū Bakr al-Bāqilānī. In the second stage, the author focuses on the question of where he will position the Māturīdīs, namely the Hanafī sect as he called it, which he does not mention within these sects. The general acceptance is that the Māturīdīs are close to the al-Isfarāyīnī, but the author does not accept this. However, the author says that they agree with the Ashʿarīs that power belonging to the servant is not effective, and that they agree with Abū Ishāq al-Isfarāyīnī in the case of kesb and the choice. From this point of view, it can be said that the author tries to bring these three sects closer to each other, taking into account the common point of these approaches. The difference between them and the Ashʿarīs is about the kesb and the elder. As for the difference between Māturīdīs and al-Isfarāyīnī, according to Māturīdīs, the power of the servant does not affect the presence of the act, but according to al-Isfarāyīnī, the power of the servant is effective in the act. The author says that at the last stage of this short treatise, the Māturīdīs admitted that the will was not created because it did not exist in the outside world. On the other hand, it states that the Ashʿarīs, on the contrary, accept the creation of the will and therefore fall into force and compulsion. Māturīdīs didn't fall into it. In the risālah, different perspectives and supporters are mentioned about issues such as İhtiyār and kasb. In addition, the book ends with the thesis that the human will is free in human actions because it is not related to God's creation.

When we come to the second risālah, al-Rizawiyy generally details the sects that al-Pahlavānī mentioned about human acts. al-Rizawiyy first points out that there may be more sects mentioned by the al-Pahlavānī regarding human acts. According to him, Pahlavānī's choice of six sects is only for the purpose of restriction. As a matter of fact, he adds three more to these sects and elaborates the information about these sects. In addition, the author also gives information about superstitious sects such as Jabriyyah, Qadariyyah Rawafiʿ, Óawarij Muatṭilah Mushabbihah. al-Rizawiyy argues that it is not right for al-Pahlavānī to mention the view of Hanafīs instead of Māturīdīs about human acts. As a matter of fact, while Hanafism is the counterpart of Shafiism in fiqh, the equivalent of Ashʿarism in creed is the Māturīdīs. It is seen that author al-Rizawiyy elaborates on the issue by emphasizing al-Pahlavānī's view on the uncreated will and choice. al-Rizawiyy, detailing the sects that al-Pahlavānī mentioned about human acts, accepted some determinations, comments and suggestions but, on the other hand, he criticized some of them and tried to revise them. It can be said that the most distinctive feature of the works is that the authors try to bring the sects closer to each other in terms of human actions without making sect fanaticism. In addition, the view that "the will is uncreated", which is put forward to provide the metaphysical basis of freedom in human actions, draws attention.

Giriş

İslam düşünce geleneğinde özellikle kelim ilminde İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren insan fiillerine yönelik tartışmaların gündeme geldiği ve buna ilişkin belli tasavvurların teşekkül ettiği bilinmektedir. Hz. Peygamberin irthalinden bilahare Müslümanlar arasında vuku bulan Cemel ve Sıffın savaşlarıyla birlikte kaza-kader, kulun sorumluluğu, Allah'ın adaleti ve insan hürriyeti gibi meseleler gündeme gelmiş ve yoğun tartışmaların merkezin-

de kalmıştır.¹ Bunun yanı sıra nasların dili ve tabiatının da bu gibi meselelerin tartışılmasına sebebiyet verdiği bilinmektedir. Yine Emevî döneminde kaza ve kader tartışmaları üzerinden siyasî bir boyut kazanarak devam eden konu, bu alandaki ilk yazılı metinlerin ortaya çıkmasında da etken olmuştur.² Hicri ikinci asırdan sonra ilimlerin tedviniyle birlikte kelim kitaplarında incelenen *ef'âlu'l-'ibâd* konusu Mu'tezilî kelamcılar tarafından Allah'ın adaleti ve tevhidle alakalı olarak ele alınmış bilahare Sünni kelamcılar bunu "*halku ef'âli'l-'ibâd*" şeklinde zihni arka planı ifade edecek şekilde dönüştürerek kullanmışlardır.³ Bu konu hakkında üç baskın yaklaşım müşahhas hale gelmiştir. İlki, "Her şey Allah tarafından yaratılmıştır." "İnsan fiilleri de şeydir." "O halde insan fiilleri de Allah tarafından yaratılmıştır." öncüllerinden hareket eden Cebriyye, diğeri ise tam karşıt minvalde adalet ve tevhid ilkesinden hareketle insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığını öngören Mu'tezile ve son olarak "Ne cebir ne de tefviz vardır." diyerek bu iki yaklaşım arasında orta bir yolu benimseyen Sünni kelamcılar.⁴ Ancak 18. Yüzyıldan itibaren Osmanlı düşünce muhitinde insan fiilleri etrafında cereyan eden tartışmaların risaleler üzerinden tekrar gündeme geldiği görülmektedir. İnsan fiilleri genelinde tartışılan bu konuların Osmanlı âlimleri tarafından siyasî ve ideolojik etkenlerden hareketle mi yoksa teorik bir tartışma konusu olarak mı ele alındığı

- 1 İrade, fiil ve kader meselelerinin ilk olarak, Müslümanlar arasında vuku bulan Cemel ve Siffin savaşlarına müteakiben tartışmaların merkezine girişiyle alakalı bir değerlendirme için bk. M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 54, 67.; Cemalettin Erdemci, "İlk Dönem (Hicri 1. Asır) Kader Tartışmaları", *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim* 9/44 (2006), 202-207; Resul Öztürk, *Cebri Düşüncenin Yaygınlaşmasında Siyasi İktidarın Etkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 112.
- 2 Hasan el-Basri'nin halife Abdülmelik b. Mervan'a gönderdiği risale için bk. Muhammed Ammâra, *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* (Beyrût: Dâru's-şurûk, 1408/1988), 109-117; Gaylan ed-Dımaşkı'nın Ömer b. Abdülaziz'e gönderdiği risalenin metni için bk. Ahmed b. Yahyâ İbn Murtażâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrût: Franz Stein, 1380/1961), 25-26; Ömer b. Abdülaziz'e nispet edilen bu risale için bk. Ahmed b. Abdullah Ebû Nuaym İsfehânî, *Hilyetu'l-evliyâ* (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-Arabî, 1405/1984), 5/346-357; Söz konusu bu ilk döneme ait risalelerin genel bir değerlendirmesi için bk. Özcan Taşçı, *İlk Kelâm Risâlelerine Göre Kader ve İnsanın Sorumluluğu* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009).
- 3 Veysi Ünverdi, "İslâm Kelâmında Kesb Doktrini", *IV. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi*, ed. Bülent Cercis Tanrıtanır - Amenah Manafidzaji (Mardin: İksad Yayınları, 2018), 505-517; Hamdi Gündoğdu, "Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 205-218.
- 4 Hatice K. Arpağuş, "Mâtürîdilik ve İrade-i Cüz'iyeye Meselesi", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtürîdilik*, ed. Cengiz Çuhadar-Mustafa Aykaç-Yusuf Koçak (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 1/41-48.

sorunu hala güncelliğini korumaktadır.⁵ İşte burada inceleme konusu olan bu muhtasar risale ve haşiyesi de Osmanlı düşüncesinde ayrı bir öneme sahip bu silsileden birer örnek niteliğindedir. Burada ilk olarak Pehlevânî'ye ait risale incelenecek sonra buna yazılan haşiye ele alınacaktır.

Pehlevânî, risalenin girişinde ilk olarak, tıpkı Celâleddin ed-Devvânî (ö. 908/1502) gibi,⁶ insan fiilleri hakkındaki muhtemel görüşleri özetle serimler. Diğer bir ifadeyle insan eylemlerinin, kaç *aklî ihtimal* çerçevesinde meydana gelebileceğini göstermeye çalışır.⁷ Burada muhtemel aklî yaklaşımların, bir anlamda, teorik bir çerçeveden hareketle var olan mezhepleri tanımlamaya matuf olduğu söylenebilir. Nitekim bunun mukabilinde yer alan diğer yaklaşımsa, vakiadaki mevcut mezheplerden yola çıkarak mezhepleri

5 İrade konusu ve etrafındaki kavramların modernleşme boyunca seyrini takip eden bir çalışma için bk. Rıdvan Özdiç, *Aklî İrade Hürriyet: Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2013).

6 Pehlevânî'nin kendisinden çok daha önce *Halku'l-'amâl* risalesinde Devvânî, insan fiilleri konusunda aklî ihtimale (*el-ihimâlü'l-'aklî*) göre üç yaklaşımın olduğunu söyler. Bunların ilki, fiilin meydana gelişi, kulun hiçbir dahli olmaksızın Allah'ın kudret ve iradesiyle olur. İkincisi, fiillerin husûlü, Allah'ın bir dahli olmaksızın kulun kudret ve iradesiyle olur. Üçüncüsü, fiilin meydana gelişi, [a] iki kudretin toplamının tesiriyle yani Allah'ın kudreti, kulun kudretinin vasıtasıyla müessir olur [b] ya da tam tersi şekilde olur [c] veyahut burada fiildeki müessir, bu iki kudretin toplamıyla olur ve ayrıca bu ikisinden biri müessir, diğeri ise alet/*vasıta* olması söz konusu değildir. Devvânî, bu üç ihtimalden üçüncüsünün ikinci ihtimali hariç her bir mezhebin bu görüşleri benimsediğini söyler. Devvânî, ilkini Eş'arî, ikincisini Mu'tezile, üçüncüsünün ilk ihtimalini Cüveynî ve Filozoflar, üçüncüsünün ikinci ihtimalini hiç kimsenin kabul etmediğini ve üçüncüsünün üçüncü ihtimalini ise Ebû İshâk el-İsferâyînî tarafında kabul edildiğini ifade eder. Celâluddin Devvânî, "Halku'l-'amâl", *er-Resâilu'l-Muhtâra*, thk. Seyyid Ahmed Toyserkânî (İsfahân: Kütüphanesi-i Umûmî-yi İmâm Emîru'l-Mu'minîn Alî, 1405/1984), 68-69.

7 Kanaatimizce insan fiillerini bu "aklî ihtimaller" çerçevesinde sınırlama temayülünün Devvânî'yle başladığıdır. Nitekim insan fiilleri hususunda Devvânî'den önce benzer tasnifler yapılsa da bir kavram olarak bu kullanıma kendisinden daha önce rastlanmaktadır. Ancak kendisinden sonra ele alma birçok risalede görülmektedir. Bk. Ebû Nu'aym Ahmed el-Hâdimî, *Risâle fî ef'ali'l-'ibâd* (Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk), 26^a-26^b; Ahmed b. Ahmed Hayâtî Elbistânî, *Risâletu'l-İrâdeti'l-Cüz'îyye* (Ankara: Ankara Milli Kütüphane, Samsun Vezirköprü İlçe Halk Kütüphanesi, 665/1), 1^b-2^a.

kategorize etmektedir.⁸ Öyle görülüyor ki, insan fiilleri konusunda var olan mezheplerden hareketle bu mezheplerin net olarak belirlenmesinin tam anlamıyla mümkün olmamasından böyle bir yaklaşımın neşet ettiği iddia edilebilir. Pehlevânî'ye göre insan eylemlerine ilişkin aklî ihtimaller altı tanedir.

Bunların ilki, insan fiilleri kulun kudreti olmaksızın sadece Allah'ın kudretiyle meydana geldiğini benimseyen Cebriyye mezhebinin yaklaşımıdır.⁹ İkincisi, Eş'arî'nin görüşüdür. Ona göre kulun fiili, kulun kudretinin bir tesiri olmaksızın meydana gelir.¹⁰ Üçüncüsü, insan fiilleri bir zorunluluk ve gerektirmek olmaksızın yalnızca insanın kendi kudretiyle meydana geldiği-

- 8 Sami Turan Erel, "Tahkîku "el-Kevkebü's-Sârî fî Hakîkatî'l-Cüz'î'l-İhtiyârî" li-Abdülğânî İsmâîl en-Nâblusî", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 35 (2015), 135-174; Mehmet Fatih Soysal, "Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi'nin el-Mebâhisü'd-Defniyye fî Hakki'l-İrâdetü'l-Cüz'iyeye Adlı Eserinin Neşri", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 31-68; Mehmet Fatih Soysal, "Abdürrahim Fedâî Efendi'nin İrâde-i Cüz'iyeye Risâlesi: Tahlîl, Tercüme ve Tahkîk", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2017), 133-163; Dâvûd b. Muhammed Karsî, *Risâle fî'l-ihytiyârâtü'l-cüz'iyeye ve'l-idrâkâtü'l-kalbiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 387); Dâvûd-i Karsî'ye ait bu risâlenin tahkîk, inceleme ve tercümesi tarafımızdan hazırlanmış ve en yakın zamanda yayımlanacaktır. Karsî, *Risâle fî'l-ihytiyârâtü'l-cüz'iyeye ve'l-idrâkâtü'l-kalbiyye* (Çelebi Abdullah, 387).
- 9 Cebriyye'ye göre varlıkta Allah'tan başka bir müessir olmadığından kulun bir kudreti, iradesi ve tesiri söz konusu değildir. Varlıkların bütünüyle Allah'ın mülkü olduğu ve Allah'ın burada dilediği şeyi yapabildiğinden buna yönelik hiçbir itirazın olamayacağını savunurlar. Ayrıca insandaki faillik ve eylemlerin de hakikî değil mecaz olduğu ve dolayısıyla Allah'ı ta'zim etmek ve tenzih etme gayesiyle bu görüşü savundukları ifade edilmiştir. Cebriyye'ye göre insanın iradî fiilleri de soluma, kalp atışı ve titreme şeklinde olan zorunlu (ızdırarî) fiiller gibidir. Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kılânî (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1404/1983), 1/84; Sadruddin Molla Sadra, "Halku'l-'amâl", *Mecmûatu'r-Resâil el-Felsefiyye* (Beyrût: Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabî, 1422/2001), 314; Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebşîratu'l-edille fî Usûlu'd-dîn* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/173.
- 10 Muhammed b. el-Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü'l-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih (Kâhire: Mektebetu's-sekâfeti'd-diniyye, 1425/2005), 93; Nesefî, *Tebşîratu'l-edille*, 2/175; Hâfızuddin Abdullah b. Ahmed Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Şerhu'l-Umde*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâîl (Kâhire: el-Mektetu'l-Ezheriyye li't-türâs, 2012/1432), 286.

ni söyleyen Mu'tezile'nin çoğunluğunun görüşüdür.¹¹ Dördüncüsü, insan fiillerinin, zorunluluk ve fiilin gerçekleşmesinin geri kalmasının imkânsızlığı şeklinde meydana geldiğini savunan filozofların görüşüdür. Pehlevânî bu görüşün İmamu'l-Harameyn el-Cüveynî'ye de (ö. 478/1085) nispet edildiğini ifade etmektedir.¹² Beşinci görüş Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin (ö. 418/1027) görüşüdür. İsferâyînî'ye göre kula ait fiil, tesirin fiilin aslında sabit olması şeklinde iki kudretin toplamının etkisiyle olur.¹³ Altıncı görüş, Ebû Bekir el-Bâkullânî'nin (ö. 403/1013) yaklaşımıdır. Ona göre Allah'ın kudreti fiilin aslında müessir iken kulun kudreti ise fiilin tâat ve ma'siyet olması hususunda fiilin vasfında müessirdir.¹⁴ Pehlevânî'nin risaledeki esas gayesi, insan fiilleri hakkında muhtasar ve hatırlatıcı bir metin oluşturmak olduğundan bu mezhepleri detaylandırmadan farklılık ve ihtilaflara değinmeden takdim etmeye çalışmıştır. Onun burada nazarı dikkate aldığı nokta, bu mezheplerin insan fiillerine ilişkin en temel önermeleri ve bunları diğerlerinden mümeyyiz kılan özellikleridir. Osmanlı ilim dünyasında özellikle irade-i cüz'iyeye, halk-ı 'amâl ve ef'âl-ı 'ibâd hususunda bu tür muhtasar eserler çokça yaygın görülmektedir. Bu tür çalışmaların eğitimi kolaylaştırma yahut üzerine şerhlerin yazımı

11 Cebriyye'nin tam ters istikametinde olan ve adalet ve tevhit ilkesinden hareketle insanın eylemlerinde özgür olduğunu söyleyen Mu'tezile'ye göre Allah, insanı yaratmış, onları bazı fiilleri yapmaya muktedir kılmış ve kullarına müstakil olarak tercih (ihtiyar) vermiştir. Dolayısıyla kullar kendi irade ve kudretlerine uygun olarak fiillerini yaratırlar. Bu sebeple Allah, insanlardan iman ve tâati istemiş ve kendilerinden meydana gelen küfür ve günahları ise kötü görmüştür. İşte tam da bundan dolayı emir ve nehiyle teklif ve va'd ile va'din ve de sevap ve cezayı hak etmenin gerçek faydası ortaya çıkar. Mu'tezile'ye göre aksi durumda şayet Allah bunları yaratsaydı kötülük, günah, zülüm ve küfür fiilleri O'na nispet edilirdi. Bu ise Allah hakkında söz konusu değildir. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/44; Molla Sadra, "Halku'l-'amâl", 313-314; Neseî, *Tebşîratu'l-edille*, 2/173.

12 Bu iddiayı destekler nitelikteki bir açıklama için bakınız: Devvânî, "Halku'l-'amâl", 69.

13 Dâvûd-i Karsî ise İsferâyînî'ye ait görüşü biraz farklı şekilde ifade etmektedir: "İsferâyînî ve ona tabi olanlara göre, ihtiyârî fiillerimizdeki müessirin, iki tercihle (ihtiyâr) beraber iki kudretin toplamıdır. Onlara göre Allah'ın ve bizim kudretimizin her ikisi de fiilin aslın/özünde müessirdir." Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâtî'l-cüz'iyeye ve'l-idrâkâtî'l-kalbiyye* (Çelebi Abdullah, 387), 3^a. Karsî İsferâyînî'ye ait bu görüşün zahiren birçok sorun barındırdığını söylemektedir: "[1] Fiile tesir konusunda Allah'la birlikte kulun da ortaklığı söz konusu olduğu gibi [2] şahsî, muayyen tek bir malûl üzerinde iki illetin birlikteliği de doğar. Ancak bu [ikinci sonuç], tek malulde iki illetin birlikteliği sadece "Söz konusu bu iki illet nakıs illetlerdir." Denildiğinde geçerli olur. Yine İsferâyînî'nin görüşü delil olmaksızın cumhurun görüşüne muhalefettir." Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâtî'l-cüz'iyeye ve'l-idrâkâtî'l-kalbiyye* (Çelebi Abdullah, 387), 3^a.

14 Ebû Bekir Bâkullânî, *Temhîdu'l-evâil ve telhîsu'd-delâil* (Beyrût: Müessesetu'l-kutubi's-sekâfe, 1407/1987), 341-352.

için bir kaynak olma fonksiyonuna sahip olduğu söylenebilir.¹⁵

Müellif Pehlevânî, özet şekilde fiiller konusunda mezhepleri zikrettikten sonra ikinci aşamada söz konusu bu mezhepler içinde zikretmediği Hanefilere¹⁶ ait görüşü bu mezhepler arasında bir yere konumlandırmaya çalışır. Ona göre bu ihtimaller içinde bir tereddüdün varlığı söz konusudur. O da insan fiilleri konusunda Hanefilere ait görüşün, Eş'arî'yle mi yoksa Ebû İshâk el-İsferâyînî'yle mi örtüştüğüne ilişkin tereddüttür. Pehlevânî, Hayâlî'den bir alıntı yaparak Hayâlî'nin bu mesele hakkında Hanefileri, Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye yakın gördüğünü söylemektedir. Fakat müellif, Hayâlî'nin bu görüşünün kendisini desteklese de aslında kendisinin bundan başka bir görüşünün olduğuna ifade eder. Müellif burada Hanefilerin, bir yönüyle Eş'arîlerle başka bir yönüyle de İsferâyînî'yle örtüştüğünü iddia eder. [1] Pehlevânî, Hanefilerin bir yönüyle kulun kudretinin, kulun kendi fiilinde müessir olmadığı aksine müessirin yalnızca Allah'ın kudreti olduğu hususunda Eş'arîlerle örtüştüğünü söylemektedir. Hanefilerle Eş'arîler arasındaki fark ise, kesb ve tercih/*ihdiyâr* konusundadır. Şu sebeple ki Eş'arî'ye göre kesbin anlamı, kulun fiilinin; kulun fiile mahal olması dışında kuldan herhangi bir tesir ve müdahale olmaksızın, kendi kudret ve iradesiyle birlikte/*beraber* olmasıdır.¹⁷ Hanefilere göre kesb ise kulun, kudreti fiile müteallık kılması anlamında kudretini sarf etmesidir. Kesb, Allah'ın fiile müteallık bir sıfat yaratmasına sebep

15 Örneğin Sâdık Kayseri (ö. ?) tarafından yazılan muhtasar ef'âl-i 'ibâd risalesine öğrencisi Divrikli İzzet Ahmed Tarafından şerh yazılmıştır: Sâdık Kayseri, *Risâle fî ef'âli'l-'ibâd* (Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Elmalı Halk, 2824); İzzet Ahmed b. Hüseyin Divriği, *Şerhu risleti'l-irâdeti'l-cüz'iyeye* (İBB Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 1287) Sâdık Kayseri ait risale ve Divrikli İzzet Ahmed'e ait olan ve buna yapılan şerhin tahkik ve tercümesi tarafımızdan hazırlanmıştır. Ayrıca inceleme bölümü de eklenmek suretiyle yayımlanacaktır. Ayrıca Dâvûd-i Karsî tarafından önce özeti sonra şerhi yazılan risale için bk. Karsî, *Risâle fî'l-ihdiyârâtü'l-cüz'iyeye ve'l-idrâkâtü'l-kalbiyye* (Çelebi Abdullah, 387). Yine hali hazırda üzerinde çalıştığımız bu muhtasar metne Ali b. Muhammed b. Hasan er-Rizevî tahkik, inceleme ve tercümesini sunduğumuz bir haşiye yazmıştır. Muhammed b. Hasan Rizevî, *Hâşiye 'alâ risâleti'l-İhtimâlâtü'l-Vâkı'a fî Ef'âli'l-'ibâd*. (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 710), 172^a.

16 Pehlevânî, risalede "Mâtürîdîler" demek yerine "Hanefiler" demeyi tercih etmiş fakat bu yaklaşım Pehlevânî'nin risalesine haşiye yazan öğrencisi Ali b. Muhammed b. Hasan er-Rizevî tarafından eleştirilmiştir. Ayrıca şunu da ifade etmek gerekir ki genel olarak müellifin bu kullanım konusunda mütesâhil davrandığı söylenebilir. Şöyle ki risalenin sonlarına doğru Eş'arîlerle karşılaştırma yaparken Hanefileri değil Mâtürîdîleri zikretmektedir. Bu ise aslında Pehlevânî'nin bu iki kullanıma ilişkin bir fark gözetmediği izlenimi vermektedir. Mûsâ Efendi et-Tokâdî Pehlevânî, *el-İhtimâlâtü'l-vâkı'a fî ef'âli'l-'ibâd*. (Ankara Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 1141/28), 1171^a.

17 Neseî, *Tebziratu'l-edille*, 2/173-174; Veysi Ünverdi, "Eş'arî'nin Kesb Teorisinin Eleştirisi: Kâdî Abdülcebâr Örneği", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri*, ed. Cemalettin Erdemci - Fadıl Ayğan (İstanbul: Beyan Yayınlar, 2015), 2/122-127; Arpaguş, "Mâtürîdîlik ve İrade-i Cüz'iyeye Meselesi", 1/43-46.

oluşu anlamında iradeye taalluk eder. İradenin sarf edilmesi ise iradenin fiile müteallik kılınması anlamındadır. [2] Müellife göre Hanefîlerin, Ebû İshâk el-İsferâyînî'yle örtüşükleri nokta ise kesb ve tercihin anlamı hususundadır.¹⁸ Ayrıca Pehlevânî, Hanefîlerle Ebû İshâk el-İsferâyînî arasındaki farka da dikkat çekmektedir. O fark da şudur: Hanefîlere göre kulun kudreti, fiilin varlığında müessir iken İsferâyînî'ye göre ise kulun kudreti fiilin varlığında müessir değildir. Eş'arî'nin ifade edilen yaklaşımı dikkate alındığında fiilde insana ait bir tesir olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak Eş'arî'nin bu görüşünü cebirden farklılığını ayırt etmek zor olsa da kulun kesbini yani kudretini tam anlamıyla reddetmez. Kendisinin vurgulamaya çalıştığı şey yaratmanın yalnızca Allah'a ait olduğudur.¹⁹ Pehlevânî'nin, söz konusu bu "Hanefîler, kulun kudretinin, kulun kendi fiilinde müessir olmadığı aksine fiilde müessirin yalnızca Allah'ın kudreti olduğu hususunda Eş'arîlerle örtüşmektedir." ifadesi kısmen kaynaklardaki tespitlerle uyuşmamaktadır. Nitekim bu görüş aslında Hanefîlerin de Eş'arîler gibi cebr-i mütevassıt anlayışını kabul ettikleri izlenimini vermektedir. Müellifin Hanefîler diyerek kastettiği Mâtürîdîler, asıl itibarıyla, fiilin var kılınması (îcâd) yönünden Allah'a, kesb etme yönünden ise kula ait olduğunu savunmaktadırlar.²⁰ Pehlevânî'nin burada bu üç mezhebin büyük oranda birbiriyle örtüştüğü ve bunların zikredilen noktalarda benzerlik gösterdiğinden hareketle bu mezhepleri yahut görüşleri yakınlaştırmaya çalıştığı görülmektedir.

Pehlevânî bu konudaki tartışmayı bitirdikten sonra üçüncü aşamada insan fiilleri konusunda Hanefîlerle Eş'arîler arasındaki bu farkların ne gibi sonuçlar meydana getirdiği üzerinde durmaktadır.

18 Karsî, İsferâyînî'ye ait görüşün "Ebû İshâk el-İsferâyînî ve ona tabi olanların "İhtiyârî fiillerimizdeki müessirin, iki tercih yoluyla gerçekleşen iki kudretin toplamı olmasından" kasıtlarının şöyle olduğu söylenmek suretiyle Mâtürîdiyye mezhebine dahil edilmesi mümkündür: "Allah'ın kudreti, hariçte mevcut masdarla meydana gelen eser/etki olan fiilde müessirdir. Yani Allah'ın kudreti o fiili var kılandır. Kulun kudreti ise masdar manası olan fiilde müessirdir. Yani kulun kudreti mevcûd ve madûm arasında bir vasıta. Böylelikle kulun kudreti, âdetin akışına göre, bu fiili gerektirici olur." demek suretiyle Mâtürîdiyye mezhebine dahil edilmesinin mümkün olduğunu ön görür. Karsî, *Risâle fi'l-ihyârî'l-cüz'iyeye ve'l-idrâkâtî'l-kalbiyye* (Çelebi Abdullah, 387), 3^a.

19 Bu yaklaşım detaylandırıldığı bir yazma nüsha için bk. Velî ed-Dulhayrî Maksûd b. Şâh, *Risâletü'l İhtiyârî'l-Cuz'ıyy* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizade, 672).

20 Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2/229; Ebu'l-Berekât en-Neseî, *Şerhu'l-Umde*, 295; Ayrıca bk. "Gerçek şudur ki kulun irade ve kudretini fiile sarf etmesi kesbdir. Bunun ardından fiilin ortaya çıkışı yaratmadır (halk). Burada güç yetirilen tek bir şey (makdûr), iki kudret altındadır. Ancak bunlar iki farklı yöndedirler. Fiil, var kılma (îcâd) yönünden Allah'ın makdûru iken; kesb yönünden ise kulun makdûrudur. Bundan daha fazlasına güç yetiremesek de anlamdan çıkarılan bu ölçü zorunludur." Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1308/1987), 58-59.

Müellif, "Kulun tercihinin (ihtiyâr) Allah tarafından yaratılmışlığı" söylemindeki çıkmazlar, Eş'arî'ye *cebr-i mütevasıt* görüşü üzerinden sorun teşkil ederken bu durumun Mâtürîdî mezhebine problem oluşturmadığını kaydeder. Zira Mâtürîdî kelimacılar, fiile ait anlamlar üzerinden hareketle fiilin iki anlamının olduğunu tespit etmiş ve bu iki anlamın varlık modu üzerinde bir eylem teorisi tesis etmişlerdir. Bunlara göre fiilin master şeklindeki anlamı, fiilin "şey olmayan yönü", masterla meydana gelen manasıysa fiilin "şey olan yönü"nü ifade eder. Mâtürîdî kelimacılar buradan hareketle Allah'ın her şeyi yaratmasıyla insanın özgürlüğü arasındaki sorunu çözmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla "Her şey Tanrı tarafından yaratılmıştır." "İnsan fiilleri de şeydir" "O halde insan fiilleri de Tanrı tarafından yaratılmıştır." şeklindeki kıyasın neticesi olarak insan fiillerinin de Allah tarafından yaratılmasının meydana getirdiği cebir sorunu, fiilin "şey olmayan" anlamı yani "ne mevcut ne de ma'cûd olmayan" yönüyle aşılmaya çalışılmıştır. Çünkü bu fiilin "şey olmayan" yönü dış dünyada olmadığından dolayı mevcut değildir ve dolayısıyla Allah'ın yaratması buna taalluk edemez. Aynı şekilde Mâtürîdî kelimacılara göre ihtiyâr, kasıt ve irade gibi kalbî fiiller de bu şekilde bir yaklaşımla değerlendirilmektedir. Söz konusu bu fiiller yani irade, kasıt ve ihtiyâr; güç yetirilen şeyi yapma yahut terk etme şeklinde fiilin iki yönünden birini tahakkuk etmeye yönelik tayin edici sığata denk geldikleri gibi bu sıfatın varlığa (ile'l-vücûd) getirilmesine de karşılık gelir. İlk anlamıyla bunlar mevcut, ikinci anlamıyla ise yokluk ile ilgili bir durumdur.²¹ Bu ikinci anlam, insana ait fiilleri oluşturduğundan tercihe denk gelmektedir. Böylece Mâtürîdî kelimacılar hem Allah'ın her şeyin yaratıcısı oluşuna sorun teşkil etmeksizin hem de insanın özgür olduğunu ispat etmenin tutarlı yönteminin ihtiyâr, kasıt ve iradenin varlık, yokluk yahut şey ve mahlûk olmadığını ortaya koymak olduğunu savunmuşlardır.²²

Müellif, Birgivî'ye ait *et-Tarîkatu'l-Muhammeddiyye*'deki şu ifadelerdeki "Fakat kulların, birbirine ters olan tâat ve ma'şiyet şeklindeki her bir şeye isti'dâd/*kabiliyeti* olan cüz'î tercihleri ve kalbî iradeleri vardır. Söz konusu bu cüz'î tercihler ve kalbî iradelerin dışta bir varlıkları olmadığından yaratmaya

21 Ubeydullah b. Mes'ûd Sadrüşşerî'a es-Sânî, *Şerhu ta'dîli'l-'ulûm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Muradmolla, 1333), 122b-123b; Ubeydullah b. Mes'ûd Sadrüşşerî'a es-Sânî, *et-Tavzîh Şerhu't-Tenkîh*, thk. M. Adnân Derviş (Beyrût: Şeriketü Dâri'l-Erkam, 1419/1998), 1/376-381; Soysal, "el-Mebâhisu'd-Defniyye fî Hakkî'l-İrâdetü'l-Cüz'iyeye", 36; Karsî, *Risâle fî'l-İhtiyârâtî'l-cüz'iyeye ve'l-idrâkâtî'l-kalbîyye* (Çelebi Abdullah, 387), 10^a-11^b; Muhammed b. Ahmed Gümülçinevî, *Risâle fî'l-İrâdeti'l-Cüz'iyeye ve ef'âli'l-'ibâd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3570), 22^b; Genel bir değerlendirme ve tespitler bk. Hayrettin Nebi Güdekli, "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İrâdenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyeye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 85-86.

22 Güdekli, "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İrâdenin Ontolojisi Sorunu", 85.

(halk) ihtiyaç duymazlar.” temel tartışmaya da değinerek iki zıttan her birinin taallukuna kabil olan cüz’î tercihlerin (ihtiyârât-ı cüz’iyye), mutlak tercihler olduğunu ifade eder. Bu mutlak tercihlerin dış dünyada varlıkları sabit olduklarını ancak dış dünyada varlığı olmayan şeyin asıl itibariyle iki zıttan birine müteallık olan tercihler olduğuna dikkat çeker. Sadece bu tercihler, iki zıttan her birinin taallukuna kabil değildir. Müellif bu temel tartışmanın gerçeğe uygun düşünceyle giderilmesinin mümkün olduğu kanaatinde. Ayrıca müellif, bu noktanın ayakların doğru yoldan çıkmasına sebebiyet verdiğini ve üzerinde iyice düşünülmesi gerektiğini vurgulayarak risalesini bitirir.

ALİ B. MUHAMMED B. HASAN er-RİZEVÎ’NİN HÂŞİYE ‘ALA’L-İHTİMÂLATI’L-VÂKÎ’A Fİ EF’ALİ’L-İBÂD ADLI RİSALESİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

İslam ilim geleneğinde bir telif tarzı olarak haşiyelerin bir metnin anlaşılmasında ve metnin kapalı noktalarının tavzih edilmesinde çokça başvurulan bir yöntem olduğu bilinmektedir.²³ İşte Rizevî’ye ait bu eser de, bu türden bir çalışma niteliğinde olup, Rizevî’nin “üstâzım” dediği hocası Pehlevânî’ye ait “İhtimâlatu’l-vâkî’a fî ef’ali’l-‘ibâd” adlı bu muhtasar risaleye haşiye olarak yazmıştır.

Rizevî, Pehlevânî’nin insan fiillerinin meydana gelme ihtimallerini altı taneyle ifade etmesinin bir zorunluluk ifade etmediğini çünkü bu konuda daha fazla akli ihtimalin mümkün olduğunu zikreder. Ona göre Pehlevânî’nin bunu altı ihtimalle ifade etmesi sadece sınırlandırma gayesine matuftur. Dolayısıyla fiillerin meydana gelme ihtimallerini herhangi bir sayıyla sınırlı tutmak bir zorunluluk değil bir tercih ve akli bir çıkarımdır denilebilir. Nitekim kendisi de bu ihtimallere bazı filozoflardan nakledilen insan fiillerinin melek yahut onuncu aklın tesiriyle meydana geldiğine ilişkin iki ihtimal daha eklemektedir.²⁴

Rizevî, müellife ait bu ibareyi “İnsan fiili kuldân bir kudret olmaksızın olur.” detaylandırarak Cebriyye’nin kula ait kudretin ne kesb edici ne de müessir olmadığı ve insanın kendisinden sadır olan fiiller hususunda cansız varlıklar mesabesinde olduğunu kabul ettiklerini ifade eder.²⁵ Rizevî, iki tür

23 Bu şerh ve haşiye meselelerine ilişkin önemli tespitler için bk. İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Hâşiye Meselelerine Dair Birkaç Not* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2013).

24 Bu ihtimallerin on üçe kadar çıkarıldığı da görülmektedir. Bk. Ahmed el-Hâdimî, *Risale fî ef’ali’l-‘ibâd* (Burdur İl Halk); Ayrıca Abdülğânî en-Nablusî, insan fiilleri konusundaki mezheplere Zâhiriyye mezhebini de dahil etmektedir. Bk. Erel, Tahkîku “el-Kevkebü’s-Sârî fî Hakîkati’l-Cüz’i’l-İhtiyârî” li-Abdülğânî İsmâil en-Nâblusî, 164-165.

25 Rizevî, *Hâşiye ‘alâ risâleti’l-İhtimâlati’l-Vâkî’a fî Ef’ali’l-‘ibâd*. (Mehmed Asım Bey, 710), 171^b.

Cebriyye görüşünün var olduğunu söyler. Biri, Eş'arî'nin benimsediği mütevasvit cebriyyedir. Bu görüş, pür cebir görüşünü tamamıyla kabul etmeyip cebir ve kader görüşü arasındadır. Söz konusu bu cebrî anlayış Eş'arî'de olduğu gibi, fiil konusunda kula ait bir kesbi ispat/*kabul* etmektedir. Diğeri ise insan ait fiilde bir kesbin varlığını kabul etmeyen Cehm b. Savfân (ö. 128/745-46) ve takipçilerine nispet edilen katışıksız/*pür* Cebriyye görüşüdür.²⁶ Rizevî, bunların ehl-i hevâ olduğunu ve Ehl-i sünnet çerçevesinde kabul edilemeyeceğini söyleyerek diğer ehl-i hevâ mezheplerinin Cebriyye, Kaderiyye, Râfizîler, Hâricîler, Muattıla ve Müşebbihe olduğunu zikreder. O, bunların kendilerine tabi olan diğer fırkalarla beraber yetmiş iki fırka olduğunu ve fırka-yı nâciye olan Ehl-i sünnet'in bunların dışında olduğunu kaydederek bu mezhepleri kısaca tanıtmaya çalışır. Burada dikkat çeken husus, bazı fırkalar hakkında yapılan tanımlamaların *milel-nihal* ve *fırak* kitaplarındaki tanımlarla pek uyuşmadığıdır. Örneğin, Mürcie mezhebine ait olan "İyiliklerimizin kabul edilmiş, kötülüklerimiz ise bağışlanmış olduğunu ve ayrıca küfürle birlikte herhangi bir tâatin fayda vermediği gibi imanla beraber herhangi bir günahın da zarar vermeyeceği" görüşünü, Allah'ın sıfatları konusundaki görüşleriyle bilinen Muattıla²⁷ mezhebine nispet etmektedir.²⁸ Rizevî, "ehl-i hevâ" dediği bu mezheplerin "Ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacak ve biri hariç hepsi ateşe girecektir." hadisinden hareketle kurtuluşa eremeyeceğini, kurtuluşa eren fırkanın (fırka-yı nâciye) sadece Ehl-i Sünnet mezhebi olduğunu söyler. Rizevî, söz konusu bu fırkaların Adudüddin el-İcî (ö. 756/1355) tarafından sekiz tane olarak kaydedildiğini söyleyerek bunun aslında yediye raci olabileceğini söyler. Müellif Rizevî, kendi tasnifinin ise akılda daha kalıcı ve zapt altına alınışının daha kolay olmasından dolayı sadece yedi fırkayı zikrettiğini izah eder.²⁹

Rizevî, mezhepler ve fırkalar hakkındaki bu açıklama ve tespitlerinden sonra Pehlevânî'ye ait metne ait ifadeleri dikkate alarak incelemekte ve yorumlarda bulunmaktadır.

Rizevî, Pehlevânî'nin "Kulun fiili ya Eş'arî'nin kabul ettiği gibi, kulun kudretinin tesiri olmaksızın olur." şeklindeki ifadesi üzerinde durup, şöyle yorumlamaktadır: "Kullara ait ihtiyârî fiiller yalnızca Allah'ın kudretiyledir.

26 Rizevî, *Hâşiye 'alâ risâleti'l-İhtimâlâtü'l-Vâkı'a fî Ef'âli'l-'ibâd*. (Mehmed Asım Bey, 710), 171^b; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/84.

27 Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâîl Eş'arî, *Makâlatu'l-İslâmiyyin ve İhtilâfi'l-Musallin*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Franz Stein, 1400/1980), 87.

28 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*'de Mürcie mezhebinin "Küfürle birlikte bir tâatin ve imânla beraber ise bir günahın zarar vermeyeceğini" kabul ettiklerini nakleder. Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/38.

29 Rizevî, *Hâşiye 'alâ risâleti'l-İhtimâlâtü'l-Vâkı'a fî Ef'âli'l-'ibâd*. (Mehmed Asım Bey, 710), 172^a.

Kullara ait kudretin fiillerde bir tesiri yoktur. Bilakis Allah, eğer ortada bir engel yoksa kulda kudret ve tercih yaratması hususunda sünnetini/*âdetini* sürdürmüş olur yahut kulun fiili, kendi kudretine yakın şekilde var olur ve böylece kulun fiili, var kılma (ibdâ') ve ortaya çıkarma (ihdas) şeklinde Allah'ın yaratması ve kulun kesb etmesi olur." Şu sebeple ki Eş'arî'ye göre insana ait ihtiyârî fiiller de tıpkı diğer şeyler gibi yokluktan (adem) varlığa gelmektedir. Yokluktan varlığa çıkarma özel bir eylem olup haddi zatında yalnızca Allah'a mahsus bir şeydir. Dolayısıyla bunda bir iştirak mümkün değildir.³⁰ Bu kabulün bir sonucu olarak, Eş'arî'ye göre fiil için gerekli olan kudret ve tercih de (ihtiyâr/irade) yokluktan var kılındıklarından Allah'ın yaratmasına bağlıdır. İşte tam olarak fiili özel kılan bu irade ve kudretin de Allah tarafından yaratılması Eş'arîliğin fiiller konusunda çıkmazlarından olagelmıştır.³¹ Ancak Eş'arîler bu çıkmazı aşma gayesiyle her ne kadar fiilin kendisi ve fiile tesir eden iradenin yakın şekilde yaratıldığını benimsemiş olsalar da ihtiyârî fiilin Allah tarafından yaratılan iradeye bağlı şekilde gerçekleştiğini kabul etmişlerdir. Böylelikle insan Allah'ın kendisinde yarattığı irade ile kendi kısaca tanıtmaya fiilini özgürce dileyebilmektedir. İşte tam olarak Eş'arîler buna kesb demektedirler.³² Bu ise aslında "Fiili yapma anında kendisinde yaratılmış bir dileme gücü ile insan, kendi fiilinin yaratılmasını irade eder."³³ anlamına gelmektedir.

Rizevî'ye göre, Pehlevânî'nin "Mu'tezile'nin tamamı" demeyip, "Mu'tezile'nin çoğunluğunun benimsediği üzere" demesinin nedeni, Mu'tezile'den bazı kimselerin, aynen filozoflar gibi kullara ait fiillerin, zorunluluk ve fiilin meydana gelişinin geri kalmanın imkânsızlığı yoluyla meydana geldiğini söylemeleridir. Ancak Mu'tezilî kelamcılardan bu görüşü kimin savunduğuna dair bir kaynak ve bilgi henüz bulunmamaktadır. Rizevî, Pehlevânî'ye ait "Kulların fiilleri, filozofların ileri sürdüğü gibi zorunluluk ve fiilin geri kalmasının imkânsızlığı yoluyla olur." ibaresinin zahirinden anlaşılan şey, "Filozoflara göre kulların fiillerinin, Allah'ın bir dahli olmaksızın zorunluluk ve fiilin geri kalmasının imkânsızlığı yoluyla yalnızca kulun kudretinin tesiriyle" gerçekleştiğidir. Rizevî, bunun doğru olmadığını çünkü filozoflara göre kulların

30 Hasan Mahmûd eş-Şâfiî, *Kelâm'a Giriş*, çev. Süleyman Akkuş (İstanbul: Değişim Yayınları, 2009), 144.

31 Buna ilişkin bir genel değerlendirme için bk. Hatice K. Arpağuş, "Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları", ed. Fuat Aydın - Metin Aydın - Muhammed Yetim (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 243-262; Hatice K. Arpağuş, "Mâtürîdilik ve İrade-i Cüz'îyye Meselesi", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik*, ed. Cengiz Çuhadar-Mustafa Aykaç-Yusuf Koçak (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 41-48.

32 Çağfer Karadaş, "İnsan Fiilleri", *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 407; Şerafeddin Gölcük, *Bâkullânî ve İnsan Fiilleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 142.

33 Karadaş, "İnsan Fiilleri", 407.

fiilleri, Allah'ın kulda yarattığı kudretle zorunluluk ve fiilin geri kalmasının imkânsızlığı yoluyla gerçekleştiğini kabul ettiklerini söylemektedir. Söz konusu fiillerin meydana gelmesi, şartların meydana gelişi ve engellerin ortadan kaldırılmasıyla eş zamanlı tahakkuk eder. Rizevî, en doğru ibarenin "Kulların fiilleri, Allah'ın kulda yarattığı kudretle zorunluluk ve fiilin geri kalmasının imkânsızlığı yoluyla olur." şeklinde olması gerektiğini düşünür.³⁴ Müellif Rizevî, Üstâz Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin "Kulun fiili iki kudretin toplamı sonucu olur. Biri Allah'ın kudreti diğeri ise kulun kudretidir." şeklindeki ifadesinin bir sorun teşkil etmediğini ve Allah'ın kudretinin kendinde müstağnî ve yetkin olmasıyla da çelişmediğini söylemektedir.³⁵ Dâvûd-i Karsî ise İsferâyînî'ye ait bu görüşün zahirine birçok itirazın yöneltildiğini söylemektedir: Bunlardan biri, fiile tesir konusunda Allah'la birlikte kulun da ortaklığı söz konusu olmasıdır. İkincisi, muayyen tek bir malûl üzerinde iki illetin birlikte etkili olmasıdır. Ancak Karsî, tek malûlde iki illetin birlikteliği "Söz konusu bu iki illet nakıs illetlerdir." denildiğinde geçerli olabileceğini kaydeder.³⁶ Rizevî, Pehlevânî'nin bu "Hanefî topluluğu, kulun kudretinin kulun kendi fiilinde müessir olmağı aksine müessirin yalnızca Allah'ın kudreti olduğu hususunda Eş'arî'yle uyuşmaktadır." ifadesindeki "Hanefîler" kavramının burada kullanımının doğru olmadığı kanaatindedir. Çünkü ona göre doğru olan kullanım, müellifin, "Mâtürîdîler" demesiydi. Çünkü Hanefîlik, Şâfîliğin mukabiliyken Mâtürîdîlik ise Eş'arîliğin mukabilidir. Metinde zikredilense Eş'arîlerdi. Bundan dolayı Eş'arîliğin karşılığının Mâtürîdîlik olması gerektiğini savunur.

Rizevî burada Pehlevânî'nin şu "Hayâlî'nin sözünden anlaşılın ikinci ihtimaldir" sözünü destekler nitelikte bir alıntı yaparak, Devvânî'nin *Şerhu'l-'Akâ'idü'l-'Adudiyye* ta'lîkâtlarda bazı haşiye yazarlarına ait yorumların da bu ikinci ihtimale işaret ettiklerini söyler. Bu yorumda Üstâz Ebû İshâk el-İsferâyînî ile Mâtürîdî mezhebi arasındaki fark bilinmekle beraber ancak şayet bu iki müessirden biriyle "zorunluluk" -Yaratıcıda olduğu gibi- diğeriyle de -kulda olduğu gibi- "kesb" kastetmiş olması durumunda bu yönüyle söz konusu iki görüş arasında bir fark olması mümkün değildir. Her ne kadar başka bir açıdan bakıldığında bu ikisinin arasında bir fark görülmesi mümkün olsa dahi böyledir.

Rizevî, Pehlevânî'ye ait "Zorunluluğu ve gerekliliği Eş'arîlere lazım gelip Mâtürîdîlere zorunluluğu gerekmeyen şeyin sırrı açığa çıktı." şeklindeki

34 Hasan el-Emîr Dağîstânî, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyeye* (Ankara: Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 5664), 4^a.

35 Murat Karacan, "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Âlimi Hâdimî'nin İnsan Fiillerine Dair Bir Risalesi: Tercüme ve Tahlil", *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*, ed. Osman Demir, Veysel Kaya, Kadir Gömbeyaz, U. Murat Kılavuz (İstanbul: İSAR Yayınları, 2016), 250.

36 Karsî, *Risâle fi'l-ihyârâti'l-cüz'iyeye ve'l-idrâkâti'l-kalbiyye* (Çelebi Abdullah, 387), 3^a.

bu ifadeyi irade-i cüz'iyenin yaratılmamışlığını kabul etmelerinden dolayı Mâtürîdîlerin cebre düşmediklerini ancak Eş'arîye'nin irade-i cüz'iyenin yaratılmışlığını kabul etmelerinden dolayı kendileri hakkında cebr-i mütevasıt gerektiği şeklinde yorumlamaktadır. Müellif buradan hareketle insan fiilleri konusunda bu iki mezhep arasında fark olduğunu göstermeye girişir.

Rizevî, Eş'arî'ye göre kulun fiili, Allah'ın kudretiyle meydana gelir ve yine Eş'arî'ye göre tercihin (ihtiyâr) ise sadece bir şevk/istek konumunda olduğunu zikreder. Zaten bundan dolayıdır ki Eş'arî, bizlerin fiilimiz konusunda tercih edici (muhtâr) olduğumuzu fakat tercihimiz hususunda ise mecbur olduğumuzu söylemiştir. Rizevî, Mâtürîdî'ye göre kulun fiili sadece Allah'ın kudretiyle olur. Tercih (ihtiyâr) ise failin kendisiyle eşit iki taraftan birini tercih ettiği ve varlıkları oldukları hal üzere tahsis eden sıfat olduğunu söylemektedir. Ayrıca bu tercih sıfatı yaratılmış değildir. Çünkü bu tercih sıfatı, kulun fiilidir ve kulun fiili Allah'ın mahlûku değildir. Kula nispetle, irade-i cüz'iyeye de yaratılmış değildir. Rizevî, Pehlevânî'ye ait "Birgivî'nin açıklamasındaki tartışma konusu, gerçeğe uygun düşünümle ortadan kaldırılması mümkündür." ifadesindeki sorunun ortadan kaldırılmasına ilişkin kapalılığı çözümlenmeye çalışır. Rizevî, bu sorunun ancak "Birgivî'nin kastının, mutlak tercihlerin değil mukayyet tercihlerin dış dünyada var olmadığıdır" denmesi suretiyle ortadan kaldırılmasının mümkün olduğunu ifade eder.³⁷ Rizevî bu açıklamalardan sonra Eş'arîlik, Mâtürîdîlik, Hanefîlik ve Şafîîliğin kullanım ve kapsamı üzerinde durmaktadır. Rizevî, İmâm Ebû Hanîfe ve fıkıh hususunda kendisine tabi olanların, inanç hususunda Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin mezhebini, akaidini benimsediğini söyler. Ayrıca Mâtürîdî'nin akaid ve mezhebi ise Ebû Hanîfe'nin mezhebinden ve akaidinden farklı değildir. Mâtürîdî mezhebinin, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye nispet edilmesinin sebebi, İmam Mâtürîdî'nin mezhebi açığa çıkarması ve inançlar hususunda Ebû Hanîfe'nin mezhebini icra etmesinden dolayıdır. Bu sebepten dolayı bizim amel ve inanç konusundaki mezhebimiz, Ebû Hanîfe'nin mezhebi olmaktadır. Birgivî'nin inanç konusundaki mezhebi Mâtürîdî'ye nispet etmesinin sebebi de zikredilen bu nedenden dolayıdır. Aksi durumda Mâtürîdî'nin inancının, Ebû Hanîfe'nin inancı gibi olmadığı vehmedilirdi. O, bunun aksinin doğru olmadığını ifade eder. Şayet bu durumda biz, "Amel konusunda mezhebimiz Ebû Hanîfe'nin mezhebidir ve inanç konusunda ise mezhebimiz Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'tır." dediğimizde Ebû Hanîfe'nin Ehl-i sünnet ve'l-cemaat içinde olmadığı vehmedilir. Dolayısıyla bizim amel ve inanç hususunda mezhebimiz Ebû Hanîfe'nin mezhebi olmaktadır. Aynı durum Şâfiî mezhebi ve akaidi hakkında da geçerlidir.

37 Rizevî, *Hâşiye 'alâ risâleti'l-ihimâlâti'l-vâki'a fi ef'âli'l-'ibâd*. (Mehmed Asım Bey, 710), 73^a.

Sonuç Yerine

Osmanlı düşüncesinde büyük bir ilgiye mazhar olan irade-i cüz'iyeye, kaza-kader ve efâl-i 'ibâd konusu hakkında büyük bir yazım geleneği ve literatürü oluşmuştur. Bunların büyük bir kısmı hala yazma halinde olup tahkik ve incelenmeyi beklemektedir. Çalışmamızda biri muhtasar nitelikte olan diğeriye buna haşiyeye olarak kaleme alınan birbiriyle ilişkili, yazma iki risale incelemeye alınmıştır. İlk risalede insan fiilleri konusundaki yaklaşımlar, detay ve tartışmalara girmeksizin özet şekilde serimlenmiştir.

Bu yaklaşımların zikredilmesinden sonra müellif, Mâtürîdîler demek yerine Hanefîler demeyi tercih ederek bunlara ait görüşün söz konusu altı görüşten hangisine dahil edileceği tartışması üzerinde durmaktadır. Hanefîler'in, kulun kudretinin kulun kendi fiilinde müessir olmadığı aksine müessirin yalnızca Allah'ın kudreti olduğu hususunda Eş'arî'yle örtüştüğünü ve ayrıca Hanefîler'in, kesb ve tercihin anlamı hususunda ise Üstâz Ebû İshâk el-İsferâyînî'yle örtüştüklerine dikkat çekerek söz konusu bu üç yaklaşımı birbirine yakınlaştırmaya çalışmaktadır. Bu yönüyle risale, dikkat çekmektedir. Ayrıca risalede Allah'ın her şeyi yaratmasıyla insanın özgürlüğü arasındaki ikilem de insana ait irade ve kudretin varlığı üzerinden çözülemeye çalışılmaktadır. Pehlevânî burada irade ve ihtiyârın yaratılmadığını ortaya koyarak insanın fiillerinde özgür olduğu tezini savunmaktadır. Pehlevânî'nin bu söz konusu muhtasar risalesine yapılan haşiyede ise Rizevî, Pehlevânî'nin muhtasar risalesinde insan fiilleri hakkında zikrettiği mezhepleri detaylandırmış ve bazı eklentiler yapmıştır. Rizevî bu haşiyesinde Pehlevânî'ye ait bazı tespit, yorum ve önermeleri tasvip ederken diğer bir kısmını da eleştirerek revize etmeye çalışmıştır. Bu yönüyle Rizevî'nin Pehlevânî'ye ait fikirleri taklit denilemeyecek bir üslup ve yöntemle analiz etmeyi başardığı söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Ahmed el-Hâdimî, Ebû Nu'aym. *Risale fî ef'ali'l-'ibâd*. Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk, 26a-26b.
- Ammâra, Muhammed. *Resâilu'l-adl ve't-tevhîd*. 1 Cilt. Beyrût: Dâru's-şurûk, 2. Basım, 1408/1988.
- Arpaguş, Hatice K. "Mâtürîdîlik ve İrade-i Cüz'iyeye Meselesi". *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik*. ed. Cengiz Çuhadar-Mustafa Aykaç-Yusuf Koçak. 1/41-48. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.
- Arpaguş, Hatice K. "Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları". ed. Fuat Aydın-Metin Aydın-Muhammed Yetim. 243-262. İstanbul: Mahya

- Yayıncılık, 1. Basım, 2019.
- Bâkılânî, Ebû Bekir. *Temhîdu'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*. Beyrût: Müessesetu'l-kutubi's-sekâfe, 1. Basım, 1407/1987.
- Dağıstânî, Hasan el-Emîr. *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye*. Ankara: Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 5664, 2^a-8^a.
- Devvânî, Celâluddin. "Halku'l-'amâl". *er-Resâilu'l-Muhtâra*. thk. Seyyid Ahmed Toyserkânî. 63-76. Isfehân: Kütüphâne-i Umûmî-yi İmâm Emîru'l-Mu'minîn Alî, 1. Basım, 1405/1984.
- Divriğî, İzzet Ahmed b. Hüseyin. *Şerhu risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye*. İBB Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 1287, 36^b-484^a.
- Ebû Nuaym Isfehânî, Ahmed b. Abdullah. *Hilyetu'l-evliyâ*. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-Arabî, 4. Basım, 1405/1984.
- Ebu'l-Berekât en-Nesefî, Hâfızuddin Abdullah b. Ahmed. *Şerhu'l-Umde*. thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâîl. Kâhire: el-Mektetu'l-Ezheriyye li't-türâs, 1. Basım, 2012/1432.
- Erdemci, Cemaletdin. "İlk Dönem (Hicri 1. Asır) Kader Tartışmaları". *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim* 9/44 (2006), 198-223.
- Erel, Sami Turan. "Tahkîku "el-Kevkebü's-Sârî fi Hakîkati'l-Cüz'i'l-İhtiyârî" li-Abdülğânî İsmâîl en-Nâblusî". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 35 (2015), 135-174.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâîl. *Makâlatu'l-İslâmiyyîn ve İhtilafî'l-Musallin*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Franz Stein, 3. Basım, 1400/1980.
- Gölcük, Şerafeddin. *Bâkılânî ve İnsan Filleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 1997.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İrâdenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 85-129.
- Gümülçinevî, Muhammed b. Ahmed. *Risâle fi'l-İrâdeti'l-Cüz'iyye ve ef'âli'l-'bâd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3570, 20^a-33^b.
- Gündoğdu, Hamdi. "Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 205-218.
- Hayâtî Elbistânî, Ahmed b. Ahmed. *Risâletü'l-İrâdeti'l-Cüz'iyye*. Ankara: Ankara Milli Kütüphane, Samsun Vezirköprü İlçe Halk Kütüphanesi, 665/1, 1^b-2^a.
- İbn Fûrek, Muhammed b. el-Hasan. *Mücerredü Makâlâtü'l-Eşarî'*. thk. Ahmed

- Abdurrahîm es-Sâyih. Kâhire: Mektebetu's-sekâfeti'd-diniyye, 1. Basım, 1425/2005.
- İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtu'l-Mu'tezile*. thk. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrût: Franz Stein, 1. Basım, 1380/1961.
- Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Hâşiye Meselelerine Dair Birkaç Not*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Karacan, Murat. "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Âlimi Hâdimî'nin İnsan Fiillerine Dair Bir Risalesi: Tercüme ve Tahlil". *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*. ed. Osman Demir, Veysel Kaya, Kadir Gömbeyaz, U. Murat Kılavuz. 239-265. İstanbul: İSAR Yayınları, 2016.
- Karadaş, Çağfer. "İnsan Fiilleri". *Kelam El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. 403-418. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Karsî, Dâvûd b. Muhammed. *Risâle fi'l-ihyârâti'l-cüz'îyye ve'l-idrâkâti'l-kalbiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 387, 123^a-134^b.
- Maksûd b. Şâh, Velî ed-Dulhayrî. *Risâletu İhtiyârî'l-Cuz'îyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizade, 672, 42^a-48^a.
- Mollâ Sadrâ, Sadruddin. "Halku'l-'amâl". *Mecmûatu'r-Resâil el-Felsefiyye*. Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1422/2001.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebşiratu'l-edille fî Usûlu'd-dîn*. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2003.
- Özdiñç, Rıdvan. *Akıllı İrade Hürriyet: Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Özdiñç, Rıdvan. "Osmanlı İrade, Kaza ve Kader Risaleleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* XIV/27 (ts.), 185-202.
- Öztürk, Resul. *Cebri Düşüncenin Yaygınlaşmasında Siyasi İktidarın Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Pehlevânî, Musa Efendi et-Tokâdî. *el-İhtimâlâtü'l-Vâkı'a fî Ef'âli'l-'İbâd*. Ankara Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 1141/28, 170^b-171^a.
- Rizevî, Muhammed b. Hasan. *Hâşiye 'alâ risâleti'l-İhtimâlâtü'l-Vâkı'a fî Ef'âli'l-'İbâd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 710, 73^b-75^a.
- Rizevî, Muhammed b. Hasan. *Hâşiye alâ Risâleti'l-Kıyâs li-Mûsâ et-Tokâdî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 710, 70^a-72^b.
- Sâdık Kayseri. *Risâle fî ef'âli'l-'İbâd*. Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kü-

- tüphanesi, Elmalı Halk, 2824, 47^b-48^a.
- Sadrüşşerîa es-Sânî, Ubeydullah b. Mes'ûd. *et-Tavzîh Şerhu't-Tenkîh*. thk. M. Adnân Dervîş. 2 Cilt. Beyrût: Şeriketü Dâri'l-Erkam, 1. Basım, 1419/1998.
- Sadrüşşerîa es-Sânî, Ubeydullah b. Mes'ûd. *Şerhu ta'dîli'l-ulûm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Muradmolla, 1333, 95^a-201^b.
- Soysal, Mehmet Fatih. "Abdürrahim Fedâî Efendi'nin İrâde-i Cüz'iyeye Risâlesi: Tahlîl, Tercüme ve Tahkîk". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2017), 133-163.
- Soysal, Mehmet Fatih. "Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi'nin el-Mebâhisü'd-Defîniyye fî Hakki'l-İrâdetü'l-Cüz'iyeye Adlı Eserinin Neşri". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 31-68.
- eş-Şâfiî, Hasan Mahmûd. *Kelâm'a Giriş*. çev. Süleyman Akkuş. İstanbul: Değişim Yayınları, 1. Basım, 2009.
- Şehristânî, Abdulkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Muhammed Seyyid Kîlânî. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1. Basım, 1404/1983.
- Taşçı, Özcan. *İlk Kelâm Risâlelerine Göre Kader ve İnsanın Sorumluluğu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2009.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Akâid*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 11. Basım, 1308/1987.
- Ünverdi, Veysi. "Eş'arî'nin Kesb Teorisinin Eleştirisi: Kâdî Abdülcebbâr Örneği". *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri*. ed. Cemalettin Erdemci - Fadıl Ayğan. 2/121-128. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Ünverdi, Veysi. "İslâm Kelâmında Kesb Doktrini". *IV. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi*. ed. Bülent Cercis Tanrıtanır - Amenah Manafidizaji. 505-517. Mardin: İksad Yayınları, 2018.
- Yeprem, M. Saim. *İrade Hürriyeti*. Ankara: TDV Yayınları, 1. Basım, 2016.

Nüshalar Hakkında

Müelliflerin Hayatı Hakkında

Çalışmaya konu olan iki risalenin müellifleri olan Mûsâ b. Abdullah el-Pehlevânî el-Tokâdî (ö. 1133/1721) ve Ali b. Muhammed b. Hasan er-Rizevî'nin (ö. ??) hayatı hakkında araştırmamıza rağmen ne yazık ki bir bilgiye erişemedik. Ancak Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah koleksiyonunda 201/1 numaralı kayıtta bulunan ve Pehlevânî'ye ait *Risâletü'l-ih-*

timâlâtü'l-vâki'a fî ef'âli'l-'ibâd adlı bu nüshasının 1^b giriş varlığında "Bu risale, önceden Tokat beldesinin müderris olan ve hali hazırda Eyyüb el-Ensarî'de müderris olan Mûsâ Efendi el-Pehlevânî'nin risalesidir." şeklindeki ibareden onun önce Tokat'ta bilahare İstanbul'da müderrislik yaptığı söylenebilir.

Risaleye Ait Nüshaların Tanıtılması

Mûsâ b. Abdullah el-Pehlevânî el-Tokâdî'nin (ö. 1133/1721) tahkikimize konu olan *Risâletü'l-İhtimâlâtü'l-vâki'a fî ef'âli'l-'ibâd* adlı risalesinin, Türkiye'nin farklı kütüphanelerinden tespit edebildiğimiz 14 farklı yazma nüshası bulunmaktadır. İSAM Tahkikli Neşir Esaslarına (İTNES) göre seçtiğimiz üç nüshayı tahkikimizin mukabelesinde kullandık. İhtiyaç halinde üç ana nüshanın dışındaki diğer nüshalara da müracaat edip buna neşrin dipnotlarında işaret ettik.

Risalenin Müellife Aidiyeti

Risalenin iç tevsik yolu ile doğrulanması mümkün değildir. Çünkü müellif, risalede ismini zikretmemiştir. Ancak risalenin nüshalarının çoğunda nâsihler, eserin Mûsâ Efendi el-Pehlevânî b. Abdullah et-Tokâdî'ye ait olduğunu kaydetmişlerdir. Kataloglarda da bu şekilde kaydedilmiştir. Risalenin *Risâletü'l-İhtimâlâtü'l-vâki'a fî ef'âli'l-'ibâd* şeklinde ifade edilmesi bizzat müellif tarafından bir isimlendirme olmayıp, müstensih ve nâsihlerin inisiyatifleri sonucu ağırlık kazanmıştır. Nitekim nâsihlerin, bu risaleyi gerek zahriyye gerekse ferâğ kayıtlarında genellikle bu şekilde isimlendirdikleri görülmektedir. Bunun sebebi ise risalenin mukaddimesindeki bu "Enne ihtimâlâtü'l-İhtimâlâtü'l-vâki'a fî ef'âli'l-'ibâd sittetün" cümleden kaynaklanmaktadır. Risale bazen *İrade-i cüz'iyeye, Risâle fî ef'âli'l-'ibâd, Risâle fî'l-İhtimâlât fî ef'âli'l-'ibâd* şeklinde de kaydedilmiştir.

Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, nr. 1141.

Bu nüsha, neşrimizde (Ⲁ) harfi ile gösterilmiştir. Nüsha, sırtına Kahverengi meşin cilt çekilmiş bir mecmua içerisinde olup, 170^a-171^a varakları arasında yer almaktadır. Ta'lik kırması ile yazılmış olan nüsha kolayca okunabilmektedir. Varaklarda 20 satır bulunmaktadır. Nüsha, cetvelsiz ve tezhipsizdir. Varak sonları da çobansızdır. Risale, nâsih Mehmed b. Hasan tarafından hicri 1160 yılında Kûh-i Tekfûr [Tekirdağ]'da istinsah edilmiştir. Risale nâsihinin ve istinsah tarihinin bilinmesi ve de diğer nüshalara nispeten hata payının az olması gibi sebeplerle nüshayı tahkikin mukabelesinde kullandık.

Süleymaniye, Mehmed Asım Bey, nr. 710.

Nüsha, neşirde (1) harfi ile belirtilmiştir. Nüsha, iyi bir şekilde korunmuş bir mecmua içerisinde olup 73^a-73^b varakları arasında yer almaktadır.

Varaklarda 23 satır bulunmaktadır. Nüsha, tezhipsiz ve cetvelsiz olup varak sonları çobanlıdır. Nesih hattı ile okunalı bir şekilde istinsah edilmiştir. Nüshanın kim tarafından ve ne zaman istinsah edildiği hakkında herhangi bir malumat yoktur. Nüşhada ferâğ kaydı yoktur. Nüşhanın hâmişinde metnin anlaşılmasında katkı sağlayan birçok minhüvât bulunmaktadır. Nüşhanın hata payının az olması bu nüshayı tahkikimizin mukabelesinde kullanmamızın ana nedenlerinden olmuştur. Bu risaleye ait nüsha ve bu risale üzerinde yazılan haşiyeye ait nüsha birlikte istinsah edilmiş ve yazı sitili uyuşmaktadır. Muhtemelen aynı nâsîh tarafından yazılan nüsha Şevvâl ayında hicri 1157 tarihinde istinsah edilmiştir.

Bu nüsha hususunda belirtilmesi gereken bir diğer önemli nokta ise söz konusu bu nüsha, katalogda Ali b. Muhammed b. Hasan er-Rizevî'ye ait olduğu belirtilmiştir. Aynı mecmuada Pehlevânî'ye ait olan "*el-Risâletu'l-kıyâsiyye*"ye³⁸ haşiyeye yazan Rizevî yine Pehlevânî'ye ait "*İhtimâlâtü'l-vâki'a fî ef'âli'l-'ibâd*" adlı bu risaleye de haşiyeye yazmıştır. Ancak kayıtlarda Pehlevânî'ye ait risale ile Rizevî'ye ait haşiyeye hatalı şekilde sadece Rizevî'ye nispet edilmiştir. Pehlevânî'ye ait risale 73^a-73^b varakları arasında bulunuyorken Rizevî'nin bu risale hakkında haşiyesi ise 73^b-75^a varakları arasındadır. Yapılmış olan bazı literatür çalışmalarında da Pehlevânî'ye ait söz konusu bu risale yanlış şekilde Rizevî'ye nispet edilmiştir.³⁹

Konya İl Halk Kütüphanesi, nr. 1076/49.

Nüsha, neşirde (ق) harfi ile belirtilmiştir. Nüsha, mecmua içerisinde olup 159^a-160^a varaklar arasında yer almaktadır. Varaklarda 23 satır bulunmaktadır. Nüsha tezhipsiz ve cetvelsiz olup varak sonları çobansızdır. Farklı bir hatla özensiz bir şekilde istinsah edilmiştir. Risalenin hâmişinde birçok minhüvât bulunmaktadır. Satır aralarında da birçok tashih mevcuttur. Risalede ferâğ kaydı bulunmaktadır. Ferâğ kaydında risalenin Tokatlı Mûsâ Pehlevânî'ye ait olduğu belirtilmiştir. Aynı şekilde risalenin 1161 yılında Hasan b. Karatepelî el-Aydinî tarafından Amed'de (Diyarbakır) istinsah edildiği belirtilmektedir. Bu özelliklerinin yanı sıra hata oranının düşük olması dolayısıyla nüsha tahkikte kullanılmıştır.

Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 998.

Bu nüsha, mecmua içerisinde olup 168^a-169^a varakları arasında yer almaktadır. Risale, 168^a varağının ortasından başlıksız bir şekilde başlamaktadır. Nesih hattı ile istinsah edilen risalenin her varağında 23 satır bulunmak-

38 Muhammed b. Hasan Rizevî, *Hâşiyeye 'alâ Risâleti'l-Kıyâs li-Mûsâ et-Tokâdî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 710).

39 Rıdvan Özdiç, "Osmanlı İrade, Kaza ve Kader Risaleleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* XIV/27 (ts.), 195.

tadır. Varaklar tezhipsiz ve cetvelsiz olup varak sonları çobanlıdır. Risalenin ferâğ kaydında müellifin Mûsâ Pehlevânî olduğu belirtilmiş ancak nesih ve nüshanın istinsah tarihi hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, nr. 1502.

Mecmua içerisinde bulunan risale 99^b-100^b varakları arasında yer almaktadır. Her bir varak 16 satırdan müteşekkildir. Risale, 99^a varaktaki zahriyesinde Mûsâ Pehlevânî'ye övgü dolu bir methiye ve dua ile başlamaktadır. Nesih hattı ile yazılan risale iyi bir şekilde korunmuş ve herhangi bir zarar görmemiştir. Risalenin hamişlerinde herhangi bir tashih ve minhüvât bulunmamaktadır. Risalede ferâğ kaydı bulunmamaktadır. Risalenin nâsihi ve istinsah tarihi hakkında malumat bulunmamaktadır.

Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizade, nr. 664/5.

Risalenin bu nüshası, mecmua içerisinde yer alıp 75^b-76^a varakları arasındadır. Ta'lik hattı ile yazılan nüshanın her bir varağında 20 satır bulunmaktadır. Nüshada risalenin müellife aidiyeti hakkında herhangi bir bilgi olmadığından dolayı katalogda müellifi meçhul şekilde kaydedilmiştir. Nüsha temin edilip içeriğine incelendiğinde bu nüshanın da tahkike konu risalenin içeriğiyle aynı olduğu tespit edilmiştir. İleride tanıtacağımız üzere bu mecmuada yer alan bu risaleden sonraki risale de aynı şekilde Rizevî'nin buna yazdığı haşiyedir.

Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, nr. 201/1.

Mecmua içerisinde yer alan risale 1^a-2^b varakları arasında yer almaktadır. Ta'lik hattı ile yazılmış. Varaklar cetvelsiz, tezhipsiz ve çobansızdır. Risalenin üst hamişinde risalenin "Önceden Tokat beldesinin müderrisi hali hazırda da Eyyüb Ensarî'de müderris Mûsâ Efendi el-Pehlevanî'nin risalesi" ibaresi yer almaktadır. Bu ibare ile risalenin müellifimize aidiyeti kesinleşmektedir. Risalenin hâmişinde birçok minhüvât bulunmaktadır. Nüshada bazı satırlar nemden dolayı dezenformasyona uğramış bu da bazı yerlerde okumayı zorlaştırmaktadır.

Konya Karatay, Yusuf Ağa Kütüphanesi, nr. 7113/10.

Mecmua içerisinde yer alan risale 114^b-115^b varakları arasında yer almaktadır. Nüsha zahriyesinde yer alan "*Risâle fi ef'âli'l-'ibâd*" başlığıyla kaydedilmiştir. Nesih hattı ile yazılan risalenin her bir varağında 20 satır bulunmaktadır. Varaklar cetvelsiz, tezhipsiz ve çobansızdır. Nüsha varaklarında herhangi bir tashih ve minhüvât bulunmamaktadır. Nüshanın nâsihi ve istinsah tarihi bilinmemektedir.

Konya, İl Halk Kütüphanesi, nr.4231.

Risale mecmua içerisinde 188^a-188^b varakları arasında yer almaktadır. Mecmûa, nemden dolayı zarar görmüş, bu nem bazı yerlerde mürekkebin dağılmasına neden olmuştur. Ta'lik hattı ile yazılan nüshanın her bir varağında 20 satır bulunmaktadır.

Konya Karatay, Yusuf Ağa Kütüphanesi, nr. 77173/13.

Risale mecmua içerisinde 58^a-58^b varakları arasında yer almaktadır. Nüsha nesih hattıyla yazılmış ve her bir satırda 24 satır mevcuttur. Nâsîh ve istinsah kaydı mevcut değildir. Nüsha hâmişlerinde minhüvâtlar vardır.

Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, nr. 801/18.

Mecmua içerisinde 208^a-208^b varakları arasında yer alan risale, ta'lik hattı ile sıkışık bir şekilde yazılmıştır. Nemden dolayı dezenformasyona uğramıştır. Nüsha hamışinde sadece iki tane minhüvât bulunmaktadır. Bunun dışında herhangi bir tashih ve açıklama yoktur. Nüshada ferâğ kaydı bulunmamaktadır. Risalenin nâsîh ve istinsah tarihi hakkında da herhangi bir malumat bulunmamaktadır.

Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, nr. 771/11.

Mecmua içerisinde 22^a varağında yer alan risale nesih hattı ile istinsah edilmiştir. Nüsha cetvelsiz ve tehzipsizdir. Satır aralarında tashihler yapılmıştır. Nüsha iyi bir şekilde muhafaza edilmediğinden olacak ki çok zarar görmüş ve bazı yerleri okunamayacak derecede mürekkebi silinmiştir. Nüshanın ferâğ kaydında "Üstad, müdakkik Mûsâ Efendi el-Pehlevânî'ye ait ef'âl-i 'ibâd hakkındaki bu kıymetli risale tamamen ermiştir." ifadesi yer almaktadır. Nüshanın nâsihi ve istinsah tarihi bilinmemektedir.

Milli Kütüphane, Afyon Gedik Paşa İl Halk, nr. 03 Gedik 17732/5.

Mecmua içerisinde yer alan risale, 45^a varağında bulunmaktadır. 30 satırdan müteşekkil risale Ta'lik hattı ile istinsah edilmiştir. Herhangi bir zarar görmemiş olan nüsha cetvelsiz ve tezhipsizdir. Risalede ferâğ kaydı bulunmamaktadır. Kütüphane kayıtlarında nâsîhin ismi Hasan b. Mehmed olarak geçmektedir. Nüshanın istinsah tarihi ve yeri hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, nr. 06 Mil Yz A 1444/13.

Sırtı tamir görmüş kahverengi deri cilt ile kaplı olan mecmua içerisinde yer alan risale, 106^b-107^b varakları arasındadır. Nüsha cetvelsiz ve tezhip-

sizdir. Varak sonları çobanlıdır. Varaklarında 21 satır bulunan risalenin, hâmişinde herhangi bir açıklama ve tashih yoktur. Risale nesih hattı ile istinsah edilmiştir. Risalenin ferâğ kaydında risalenin Mûsâ Efendi el-Pehlevânî'ye ait olduğu belirtilmiştir. Nüshanın müstensihî bilinmemekle birlikte istinsah tarihi h. 1170 olarak belirtilmiştir.

Haşiyenin Tahkikinde Kullanılan Risalelerin Tanıtılması

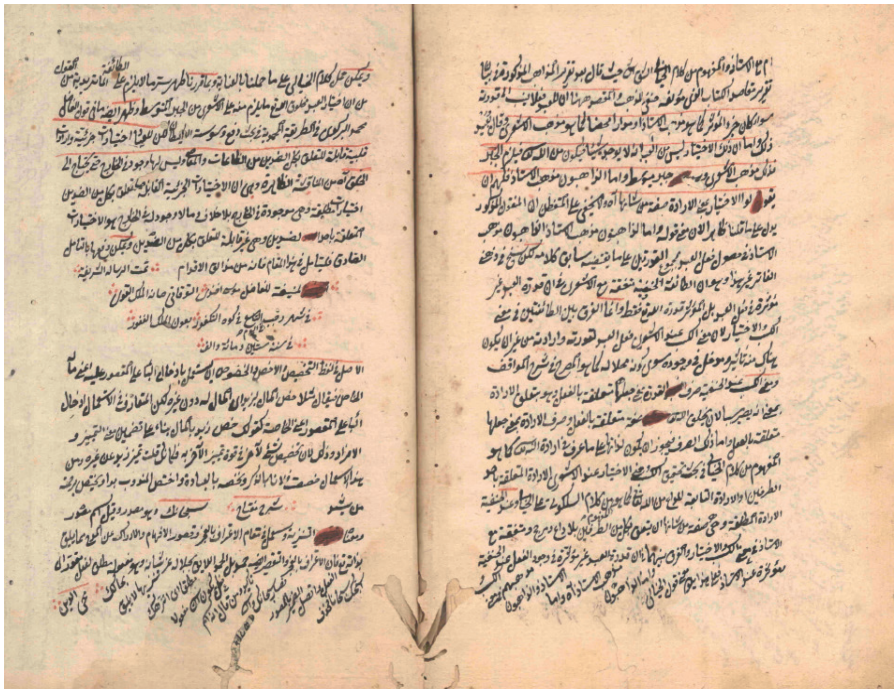
Rizevî'nin bu risalesine ait iki nüshaya erişebildik. Bu iki nüshayı da mukabelede kullandık.

Süleymaniye, Mehmed Asım Bey, nr. 710.

Nüsha, iyi bir şekilde korunmuş bir mecmua içerisinde olup 73^b-75^a varaklar arasında yer almaktadır. Varaklarda 23 satır bulunmaktadır. Nüsha, tezhipsiz ve cetvelsiz olup varak sonları çobanlıdır. Nesih hattı ile okunaklı bir şekilde istinsah edilmiştir. Nüshanın kim tarafından ve nerede istinsah edildiği hakkında herhangi bir malumat bulunmamaktadır. Nüshada ferâğ kaydı mevcut olup, nüshanın Şevvâl ayının hicri 1157 tarihinde istinsah edildiği belirtilmiştir. Nüsha hamişinde birçok minhüvât bulunmaktadır.

Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizade, nr. 664/5.

Risalenin bu nüshası mecmua içerisinde yer alıp 79^b-81^a varakları arasındadır. Ta'lik hattı ile yazılan nüshanın her bir varağında 24 satır bulunmaktadır. Nüshada risalenin müellife aidiyeti hakkında herhangi bir malumat olmadığından dolayı kütüphane kayıtlarında müellif meçhul olarak görünmektedir. Fakat müellife aidiyeti kesin olan Mehmet Asım Koleksiyonu nüshası ile yaptığımız karşılaştırma bu risalenin Rizevî'ye aidiyetini kesinleşmiştir. Hamişte herhangi bir tashih ve minhüvât mevcut değildir.



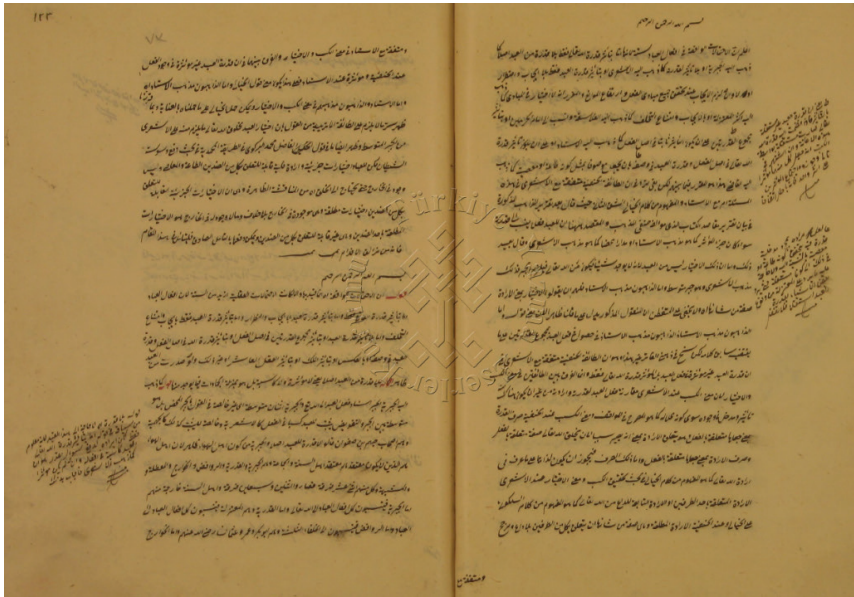
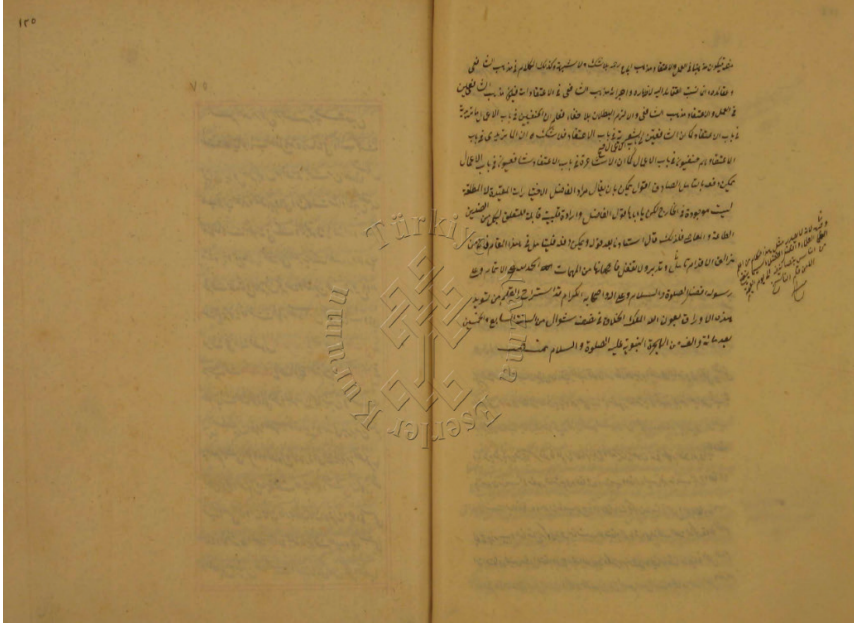
Adana İl Halk nüshası ilk ve son varak: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, nr. 1141.



Konya İl Halk nüshası ilk ve son varak: Konya İl Halk Kütüphanesi, nr. 1076/49.



Kasidedicizade nüshası ilk ve son varak: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidedicizade, nr. 664/5.



Mehmet Asım Bey nüshası ilk ve son varak: Süleymaniye, Mehmed Asım Bey, nr. 71

B. Tahkikli Metinler

[رسالة الاحتمالات الواقعة في أفعال العباد]

/[170] بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم أنّ الاحتمالات الواقعة في أفعال العباد سبباً؛ لأنّها [1] إمّا بتأثير قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة من العبد أصلاً كما ذهب إليه الجبريّة، [2] أو بلا تأثير لقدرة كما ذهب إليه الأشعري، [3] أو بتأثير قدرة العبد فقط بلا إيجاب واضطرار أو لا⁴⁰ وإن لزم الإيجاب عند تحقّق جميع مبادئ الفعل وارتفاع الموانع، والمقرّر أنّه لا اختيار في المبادئ، كما ذهب إليه أكثر المعتزلة، [4] أو بالإيجاب وامتناع التخلف كما ذهب إليه الفلاسفة، ونُسب إلى إمام الحرمين، [5] أو بتأثير مجموع القدرتين⁴¹ على أن يكون التأثير ثابتاً في أصل الفعل كما ذهب إليه الأستاذ، [6] أو على أن يكون تأثير قدرة الله تعالى في أصل الفعل، وتأثير⁴² قدرة العبد في وصفه⁴³، بأن يجعله موصوفاً بمثل كونه طاعاً أو معصياً كما ذهب إليه القاضي.⁴⁴

هذا هو المقرّر فيما بينهم لكن بقي تردّد في أنّ الطائفة الحنفيّة متّفقة مع الأشعري⁴⁵ في هذه المسألة أم مع [171ظ] الأستاذ [أبي إسحاق الإسفرائيني]؟

والمفهوم من كلام الخيالي الشقّ الثاني حيث قال بعد تقرير المذاهب المذكورة في بيان تقرير مقاصد الكتاب — الذي مؤلّفه حنفيّ المذهب —: «والمقصد ههنا أنّ للعبد فعلاً يُنسب إلى قدرته سواء كان جزء المؤثّر كما هو مذهب الأستاذ أو مداراً محضاً كما هو مذهب الأشعري».

وقال بعبارة ذلك: «وأما أنّ ذلك الاختيار ليس من العبد؛ لأنّه لا يُوجد شيئاً فيكون من الله تعالى فيلزم الجبر فذلك مذهب الأشعري وهو جبر متوسّط، وأما الذاهبون مذهب الأستاذ فلهم أن يقولوا: الاختيار بمعنى الإرادة صفة من شأنها» انتهى.⁴⁶

ولا يخفى على المتفطن أنّ المنقول المذكور يدلّ على ما قلنا ظاهرًا؛ لأنّ معنى قوله: (وأما الذاهبون مذهب الأستاذ.⁴⁷) في حصول فعل العبد مجموع القدرتين على ما يقتضيه سابق كلامه؛ لكن سدّحَ في ذهني القاصر⁴⁸ غير هذا، وهو أنّ الطائفة الحنفيّة متّفقة مع الأشعريّ في أنّ قدرة العبد غير مؤثّرة في فعل العبد؛ بل المؤثّر قدرة الله تعالى فقط، وإنّما الفرق بين الطائفتين في معنى الكسب والاختيار؛ لأنّ معنى

40 يعني بمعنى ابتداء.

41 وفي هامش م: يعني أنّ قدرة العبد غير مستقلّة بالتأثير فإذا انضمت إليه قدرة الله تعالى صارت مستقلّة بواسطة هذه الإعانة وإن اشتهر في الكتب أنّه جعل كلّ منهما مؤثّراً تاماً وجوّز اجتماع المؤثرين على أثر واحد فإنه باطل وفاقاً. «منه»

42 م ق — تأثير.

43 وفي هامش م: لعل مراده مجرد مدخليّة قدرة فيه بتحقّق كونه طاعاً أو معصياً بالنسبة إليه ولا حاجة في ذلك إلى كونها مستقلّة حتى يرد عليه ما يرد على المعتزلة من وقوع بعض الأشياء بقدرة العبد استقلالاً فلا تغفل. «منه»

44 أم — أبو بكر الباقلاني؛ ق — أبو بكر الباقلاني، صح هامش.

45 — مع الأشعري، صح هامش.

46 حاشية على شرح العقيدة النسفية للخيالي، 227/4.

47 أم + الذاهبون مذهب الأستاذ.

48 أم ق: الفاتر. والمثبت من نسخة مكتبة ديارباقر، والمثبت هو أليق وأنسب للمعنى والسياق.

الكسب عند الأشعري: مقارنة^{٤٩}؛ فعل العبد لقدرته و إرادته من غير أن يكون هناك منه تأثيرٌ ومدخلٌ في وجوده سوى كونه محلاً له، كما هو المُصرَّحُ في شرح المواقف.^{٥٠}

ومعنى الكسب عند الحنفية: صرف القدرة بمعنى جعلها متعلقة بالفعل، وهو يتعلّق بالإرادة بمعنى أنّه يصير سبباً لأن يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل، وصرف الإرادة بمعنى جعلها متعلقة بالفعل.

وأما ذلك الصرف فيجوز أن يكون لهما — على ما عرف في إرادة الله تعالى — كما هو المفهوم من كلام الخيالي في بحث تحقيق الكسب ومعنى الاختيار عند الأشعري، الإرادة المتعلقة بأحد الطرفين أو الإرادة التابعة للداعي^{٥١} من الله تعالى كما هو المفهوم^{٥٢} من كلام السالكوتي على الخيالي. وعند الحنفية الإرادة المطلقة وهي صفة من شأنها أن تتعلق بكل من الطرفين بلا داعٍ ومرحّح.

ومتّفق^{٥٣} مع الأستاذ في معنى الكسب والاختيار، والفرق بينهما في أنّ قدرة العبد غير مؤثّرة في وجود الفعل عند الحنفية، ومؤثّرة عند الأستاذ؛ فعلى هذا يكون معنى قول الخيالي: (وأما الداهيون مذهب الأستاذ.) انتهى. "وأما الأستاذ والداهيون مذهبه"^{٥٤} في معنى الكسب والاختيار. "١٧١ و] ويمكن حمل كلام^{٥٥} الخيالي على ما حملناه^{٥٦} بالناية.

وبما قرّرنا ظهر سرّ ما لا يلزم على الطائفة الماتريدية من القول بأن^{٥٧} اختيار العبد مخلوق الله^{٥٨} تعالى ما يلزم منه على الأشعري من الجبر المتوسط.

وظهر أيضاً ما في قول الفاضل محمد البركوي في الطريقة المحمدية في بحث دفع وسوسة الشيطان: «لكنّ للعباد اختيارات جزئية وإرادات^{٦٠} قلبية قابلة للتعلّق بكلّ الضدّين من^{٦١} الطاعات والمعاصي، وليس لها^{٦٢} وجود في الخارج حتّى يحتاج إلى الخلق» انتهى.^{٦٣} من المناقشة الظاهرة: وهي أنّ الاختيارات الجزئية القابلة للتعلّق بكلّ من الضدّين اختيارات مطلقة، وهي موجودة في الخارج بلا خلاف، وما لا وجود له في الخارج هو الاختيارات المتعلقة^{٦٤} بأحد الضدّين وهي غير قابلة للتعلّق بكلّ من الضدّين، ويمكن دفعها بالتأمّل الصادق، فليُتأمّل في هذا المقام فإنّه من مزالق الأقدام.

49 — مقارنة.

50 — شرح المواقف لسيد الشريف الجرجاني، ٤/٤٦١.

51 — م: للداع.

52 — المفهوم، صح هامش.

53 — جملة «ومتّفق مع الأستاذ» معطوفة على «وهو أنّ الطائفة الحنفية متّفقة مع الأشعري في أنّ قدرة العبد».

54 — م: مذهبه.

55 — والاختيار.

56 — م ق — كلام.

57 — أ: حملتنا.

58 — م: من أن.

59 — ق: لله.

60 — م ق: إرادة.

61 — م ق: من الضدين.

62 — م — لها.

63 — البريقة المحمودية في شرح الطريقة المحمدية محمد بن بير علي المعروف بركلي 372/2.

64 — م: المطلقة.

[حاشية عليّ بن محمّد بن حسن الرزويّ على "الاحتمالات الواقعة في أفعال العباد" لموسى أفندي بهلواني بن عبد الله التوقيتيّ]

/[171و] بسم الله الرحمن الرحيم

قول: (إنّ الاحتمالات الواقعة.) انتهى.

إنّما قيّد بها وإلاّ لكانت الاحتمالات العقليّة أزيدَ من الستّة؛ لأنّ أفعال العباد: [1] إمّا بتأثير قدرة الله تعالى فقط، [2] وإمّا بتأثير قدرة العبد بلا إيجاب واضطرار،⁶⁵ [3] وإمّا بتأثير قدرة العبد⁶⁶ فقط بإيجاب وامتناع التخلف، [4] وإمّا بلا تأثير لقدرة⁶⁷ العبد، [5] أو بتأثير مجموع القدرتين في أصل الفعل [6] أو بتأثير قدرة الله في أصل الفعل وقدرة العبد في وصفه [7] أو بالعكس [8] أو بتأثير الملك [9] أو بتأثير العقل العاشر أو غير ذلك ولو صدرت من العبد ظاهراً.

قوله:⁶⁸ (بلا قدرة⁶⁹ من العبد أصلاً.)

يعني لا مؤثرة ولا كاسية؛ بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها.

قوله:⁷⁰ (كما ذهب إليه الجبريّة.) الجبر إسناد فعل العبد إلى الله تعالى. والجبريّة اثنان: [1] متوسط؛ أي غير خالصة في القول بالجبر الحض؛ بل هو متوسط بين الجبر والتفويض، يثبت للعبد كسباً في الفعل كالأشعريّة.

[2] وخالصة لا يثبت كذلك كالجهميّة وهم: أصحاب جهنم بن صفوان، قالوا: لا قدرة للعبد أصلاً.

والجبريّة من كون أهل الهواء؛ لأنّ أهل الهواء⁷¹ هم الذين⁷² لا يكون معتقدهم معتقدهم أهل السنّة والجماعة، وهم: الجبريّة والقدريّة، والروافض⁷³ والخوارج، والمعطلّة، والمشبّهة، وكلّ منهم اثني عشر فرقة فصاروا اثنين وسبعين فرقة، وأهل السنّة خارجة منهم.

[1] أمّا الجبريّة: فينسبون كلّ أفعال العباد إلى الله تعالى، [2] وأمّا القدريّة: وهم المعتزلة

ك: بإيجاب وأضطرار. 65

ك: قدرته. 66

ك: القدرة. 67

ك: قوله. 68

وفي هامش م ك: قوله: (بلا قدرة.) انتهى. لا حاجة إلى هذا القيد لأذنه معلوم من سياقه في قوله: (إنما بتأثير قدرة الله تعالى فقط.) لكنّ⁶⁹ إيراد دفع سؤال مقدّر هو أنّ العبد كاسية في أفعاله وإن لم يكن مؤثراً كما ذهب الأشعريّ فأجاب بذلك. «منه»

ك — قوله. 70

ك — ظاهر لأنّ أهل الهواء 71

ك: الذي. 72

ك: والرافض. 73

فينسيون كلّ أفعال العباد إلى العباد، [3] وأمّا الروافض: 74 يسبّون 75 إلى الخلفاء الثلاثة؛ وهم أبو بكر، وعمر، وعثمان رضي الله عنهم، [4] وأمّا الخوارج: / [172ظ] فيُنَغْرَضُونَ 76 إلى عليّ رضي الله عنه حتّى كفّروه، وهم اثني عشر ألف رجل كانوا من أهل صلاة وصيام، [5] والمعطلة فيقولون: حسناتنا مقبولة، وسيئاتنا مغفورة، ويقولون: لا يضرّ مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، [6] وأمّا المشبّهة فيقولون: إنّ الله تعالى في العرش وصورته كصورة المخلوقين والكلّ باطل.

وأما الحقّ فهو الفرقة الناجية وهي مذهب أهل السنة والجماعة فيكون الفرق ثلاثاً وسبعين فرقة يكون كلّهم في النار إلا واحدة؛ وهي الفرقة الناجية لقول النبيّ عليه السّلام: (ستفترق أمّتي ثلاثاً وسبعين فرقة كلّهم في النار إلا واحدة).⁷⁷

فإن قلت: هذا مخالف لقول بعض الأفاضل: «أعلم أن كبار الفرق الإسلامية ثمانية: المعتزلة والشيعية والخوارج والمرجئة والتجارية والجبيرية والمشبّهة والناجية».⁷⁹

قلنا: لا نسلم المخالفة؛ بل الثمانية راجعة إلى السبعة بالتأمل الصادق، وإنّما عدلنا من ذلك إلى ذلك لرجوعها إليها أو لأنّها عسيرة الضبط وهي يسيرة الضبط. فليتأمل.

قوله: (أو بلا تأثير لقدردته كما ذهب إليه الأشعريّ).

وهو أبو الحسن بن عليّ بن إسماعيل بن عبد الله بن بلال بن برد بن موسى الأشعريّ، صاحب رسول الله، والأشعر قبيلة في اليمن، هو أوّل من خالف إلى عليّ الجبّائيّ ورجع عن مذهب إلى مذهب أهل السنّة والجماعة.

والأشعريّ قال:

«أفعال العباد الاختيارية بقدرة الله تعالى وحدها، وليس في قدرتهم تأثير فيها؛ بل الله سبحانه وتعالى أجرى عادته بأن⁸⁰ يُوجد في العبد قدرةً واختياراً فإذا لم يكن⁸¹ هناك مانع أو وُجد فيه فعله مقارناً لها فيكون فعل العبد مخلوقاً لله تعالى إبداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد.»

قوله: (وإن لزم الإيجاب). انتهى. جواب سؤال مقدّر، تقديره فعلى هذا الإيجاب والاضطرار لازم على تقدير تحقّق جميع مبادئ الفعل.

74 ك: الرافض. 74

75 م ك: وينسيون؛ والمثبت من عندنا لسبب أنّ السياق والموضع يقتضيان ذلك. ولأنّ هؤلاء الروافض لا يعرف منهم أهم ينسيون أفعال العباد إلى الخلفاء بل هم مشهورون بسببهم إلى الخلفاء الثلاثة.

76 نَغَضَ: نغض رأسه من باب نصرَ وجلسَ؛ أي تحرّك، وأنغَضَ رأسه حرّكه كالنغضِ من الشّيء. ومنه قوله تعالى: [الإسراء: مختار الصحاح لأبي بكر] (وَنَغَضَ) فلان رأسه أي حرّكه يتعدّى ويلزم. 17/51 ﴿فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ﴾ [الإسراء: «نغض» الرازيّ.

77 المسند لأحمد ابن حنبل، 145/3.

78 وفي هامش م: و المراد من بعض الأفاضل هو السيد الشريف على المواقف. «منه»

79 المواقف في علم الكلام لعضد الدين الإيجي، ص 414.

80 ك: بانه.

81 ك: يكون.

وأجاب: وإن لزم الإيجاب عند⁸² تحقّق جميع مبادئ الفعل⁸³ فيكون أفعال العباد بقدرة العبد فقط بلا إيجاب عند القائلين بهذا.

قوله: (كما ذهب إليه أكثر المعتزلة). وإنّما قيّد بالأكثر لأنّ بعض المعتزلة⁸⁴ قال: أفعال العباد واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف.

قوله: (أو بالإيجاب وامتناع التخلف كما ذهب إليه الفلاسفة.)

المفهوم⁸⁵ من ظاهر عبارته: ⁸⁶ أنّ أفعال العباد عند الفلاسفة بتأثير قدرة العبد فقط⁸⁸ بإيجاب وامتناع التخلف بلا مدخل من الله تعالى؛ بل المذهب عند الفلاسفة هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف⁸⁹ بقدرة يخلقها الله في العبد إذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع.

والأحسن في العبارة أن يُقال: أو بالإيجاب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله في العبد. فليتأمل.⁹⁰

قوله: (كما ذهب إليه الأستاذ). والمراد من الأستاذ هنا إسحاق الإسفرائينيّ، قال: «إنّ فعل العبد بمجموع القدرتين: قدرة الحقّ، وقدرة العبد.» وهذا لا ينافي أن تكون قدرة الحقّ كاملة مستغنية في نفسها.

قوله: (الطائفة الحنفيّة متّفقة مع الأشعريّ). الأنسب أن يُقال الطائفة الماتريديّة لأنّ الحنفيّة مقابل على الشافعيّ والماتريديّ مقابل على الأشعريّ والمذكور هنا الأشعريّ.

قوله: (والمفهوم من كلام الخياليّ الشقّ الثاني). انتهى.

وأيضاً/[172و] المفهوم من كلام البعض في تعليقاته على الدوائيّ الشقّ الثاني حيث قال: «مذهب الأشعريّ أنّ المؤثّر قدرة الحقّ وقدرة العبد مقارنة لها، ومذهب المعتزلة هو أنّ المؤثّر قدرة العبد محضاً، ومذهب الجبريّة هو أنّ المؤثّر قدرة الله، وقدرة العبد بمنزلة الجماد لكن فيه نظر؛ لأنّ المؤثّر عند الماتريديّة هو الله تعالى فلا يكون مؤثّراً في فعله كما قال الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائينيّ.»

فعلّم من هذا فرق بين الأستاذ أبي إسحاق والماتريديّة. والله درّ المصنّف الذي أستاذنا لتصريحه فرقاً، وشكر الله سعيّه لاهتمامه فيه، اللهمّ إلاّ أن يُراد من أحد المؤثّرين⁹¹ الإيجاب — كما في الخالق — ومن الآخر الكسب — كما في العبد — فلا فرق بينهما بهذه الجهة، وإن فرق من جهة أخرى.

قول: (وبما قررنا ظهر سرُّ ما لا يلزم). انتهى.

82 ك: منه.

83 ك + وأجاب.

84 وفي هامش م ك: منهم أبو الحسن البصريّ. «منه».

85 م: المفهومة.

86 م: عباراته.

87 ك: من.

88 ك — فقط.

89 ك — بلا مدخل من الله تعالى بل المذهب عند الفلاسفة هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف

وفي هامش م ك: وجه التأمل إنّما تركها لوضوحها او لمفهومه من سياق الكلام. «منه».

90 ك: المؤثّرين.

يقول الفقير: بل أظهر سرّاً ما لا يلزم على الطائفة الماتريديّة وهو إرادة الجزئية غير مخلوقة ما يلزم
على الأشعريّ وهو إرادة الجزئية مخلوقة فيكون حبراً متوسطاً.

إذا فرّق بينهما أنّ فعل العبد واقع عند أبي الحسن الأشعريّ بقدرته الله تعالى، والاختيار شوق
عنده فهذا يقول: فلننا⁹² مختاراً، واختيارنا مجبوراً، فلذلك يُسمّى حبراً متوسطاً.

وعند الماتريديّ بقدرته الله تعالى وحدها، وأن⁹³ الاختيار صفة بما يرجح الفاعل أحد المتساويين،
ويخصّص الأشياء على ما⁹⁴ هو عليه، وهي غير مخلوقة؛ لأنّها فعل العبد، وفعل العبد غير مخلوق الله تعالى
فالإرادة الجزئية غير مخلوقة لله⁹⁵ تعالى بالنسبة إلى العبد على أنّ في عبارة الفاضل المدقّق تكلف، والأحسن
فيها أن يُقال: وبما قرّرنا ظهر سرّاً ما يلزم على الأشعريّ من الجبر المتوسط بسبب أن يقول: أنّ اختيار
العبد مخلوق الله تعالى ولا يلزم ذلك على الماتريديّ لا يخفى على المتأمل المنصف.

قوله: ⁹⁶ (على الطائفة الماتريديّة). وهم أصحاب أبي منصور الماتريديّ تلميذ أبي نصر العياض
تلميذ أبي بكر الجزجانيّ صاحب سليمان الجزجانيّ تلميذ محمد بن الحسن الشيبانيّ من أصحاب الإمام أبي
حنيفة رحمة عليه، و«ماتريد» قرية من قرى سمرقند.

فاعلم أن الإمام أبا حنيفة والذين يتبعون له⁹⁷ في أحكام الفقه هم في باب الاعتقاد يذهبون مذهب
أبي منصور الماتريديّ وعقائده؛ ومذهبه⁹⁸ وعقائده ليس غير مذهب أبي حنيفة وعقائده.

وإنّما نسبت إليه لإظهاره وإجرائه مذهب أبي حنيفة في الاعتقادات فيكون مذهبنا في العمل
والاعتقاد مذهب⁹⁹ أبي حنيفة بلا ريب.

والفاضل البركويّ إنّما نسب الاعتقاد¹⁰⁰ إلى ماتريديّ لذلك العلة المذكورة وإلا لتوهّم أنّ
اعتقاده ليس مثل اعتقاد أبي حنيفة، اللّازم باطل والمزوم مثله.

وأيضاً إذا قلنا: مذهبنا¹⁰¹ في العمل الإمام الأعظم، وفي الاعتقاد أهل السنة والجماعة لتوهّم أنّ
أبا حنيفة ليس من أهل السنّة والجماعة، اللّازم أبطل والمزوم [173ظ] مثله، فيكون مذهبنا في العمل
والاعتقاد مذهب أبي حنيفة بلا شكّ ولا شبهة.

وكذلك الكلام في مذهب الشافعيّ وعقائده؛ وإنّما نُسب العقائد إليه لإظهاره وإجرائه مذهب

92 ك: أفعالنا.

93 ك: لأن.

94 ك: ما.

95 ك: الله.

96 ك: قوله.

97 ك: أنّه.

98 ك: مذهب.

99 ك: ومذهب.

100 ك: الاعتقاد.

101 ك: مذهب.

الشافعيّ في الاعتقادات؛ فيكون مذهب الشافعيّين¹⁰² في العمل والاعتقاد مذهب الشافعيّ وإلّا لزم البطلان بلا خفاء.

فعلم أنّ الحنفيّين في باب الأعمال ماتريديّة في باب الاعتقاد كما أنّ الشافعيّين في باب الأعمال¹⁰³ أشعريّة في باب الاعتقاد.

فلا شكّ أنّ الماتريديّ في باب الاعتقاد هم حنفيّون في باب الأعمال كما أنّ الأشاعرة في باب الاعتقاد شافعيّون في باب الأعمال.

قوله:¹⁰⁴ (يمكن دفعه بالتأمل الصادق).

أقول يمكن بأن يُقال: مراد الفاضل: الاختيارات المقيدة لا المطلقة ليست موجودة في الخارج؛ لكنّ — يا أباهل — قول الفاضل: «وإرادة قلبية قابلة للتعلّق لكلّ من الضدّين الطاعة والمعاصي.» فذلك قال أستاذنا بعد قوله: (ويمكن دفعه فليُتأمل في هذا المقام فإنّه من مزالق الأقدام).

تأمل،¹⁰⁵ وتدبّر، ولا تغفل فإنّها من المهمّات.

الحمد لله على الإتمام، وعلى رسوله أفضل الصلّاة والسّلام، وعلى آله وأصحابه الكرام.

قد استراح القلم من تسويد هذه الأوراق بعون الله المملّك الخلاق في نصف شوّال من السنّة السابع والخمسين بعد مائة وألف من الهجرة النبويّة عليه الصلاة والسلام، تمّت الأوراق بعون الملك الوهاب.

C. RİSALELERİN TERCÜMELERİ

[Mûsâ b. Abdullah el-Pehlevânî et-Tokâdî'nin "el-İhtimâlâtü'l-vâ-ki'a fi ef'ali'l-'ibâd" Adlı Risalesinin Tercümesi]

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla.

Bilesin ki kullara ait fiiller hususunda var olan ihtimaller altı tanedir. Çünkü bu fiiller; [1] ya Cebriyye'nin benimsediği gibi asıl itibariyle kuldun bir kudret olmaksızın yalnızca Allah'ın kudretiyle olur. [2] Ya Eş'arî'nin kabul ettiği gibi, kulun kudretinin tesiri olmaksızın olur. [3] Ya Mu'tezile'nin çoğunluğunun savunduğu gibi, ilk olarak, herhangi bir gerektirme ve zorunluluk

102 م: الشافعيّ.

103 م — في باب الاعمال، صح هامش.

104 م ك — قوله.

105 وفي هامش م ك: وجه التأمل والتدبّر لأنّه لا يصدر مثل هذا الكلام من أعلم العلماء وأفضل الفضلاء سيّما من ينفع الناس بتصانيفه إلى يوم القيامة إلا من قلم الناسخ. «منه»

olmaksızın yalnızca kulun kendi kudretiyle olur. Her ne kadar fiilin ilkelerinin tamamının gerçekleşmesi ve engellerin ortadan kaldırılması durumunda zorunluluk gerekli olsa da. Burada karar kılınan ise görüş ise ilkelerde tercihin (ihtiyâr) olmamasıdır. [4] Ya Filozofların ileri sürdüğü gibi zorunluluk ve fiilin geri kalmasının imkânsızlığı yoluyla olur. Ayrıca bu görüş İmamü'l-Harameyn'e de nispet edilmiştir. [5] Ya Üstâz Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin kabul ettiği gibi tesirin fiilin aslında sabit olması şeklinde iki kudretin toplamının etkisiyle olur. [6] Ya Kâdî Ebû el-Bâkılânî'nin benimsediği üzere, Allah'ın kudreti fiilin aslında müessir iken kulun kudreti ise fiilin tâat ve ma'siyet olması hususunda fiilin vasfında müessirdir. İşte bu zikredilenler bunlar arasında karar kılmıştır. Fakat burada Hanefîlerin, kulların fiilleri konusunda Eş'arî'yle mi yoksa Üstâz Ebû İshâk el-İsferâyînî'yle mi örtüşükleri hususunda bir tereddüt kalmıştır.

Hayâlî'nin sözünden anlaşılan manaya göre Hanefîlerin görüşü, ikinci ihtimalle örtüşmektedir [Yani Hanefîlerin görüşü, Üstâz Ebû İshâk el-İsferâyînî'yle uyumaktadır]. Nitekim Hayâlî, müellifi Hanefî mezhebinden birine ait kitabın makâsıdının ortaya konulması beyanına ilişkin mezkûr mezhpleri zikrettikten sonra şöyle demiştir:

"Buradaki maksad, kulun kudretine nispet edilen bir fiilin varlığıdır. Burada ister kul, -Üstâz Ebû İshâk el-İsferâyînî'de olduğu gibi- müessirin bir parçası olsun yahut -Eş'arî mezhebinde olduğu gibi- salt gerçekleştiği yer olsun fark etmez."

Hayâlî bu açıklamasının biraz ilerisinde ise şöyle demiştir:

"Bu tercihin (ihtiyâr) kuldan olmamasına gelince bunun sebebi, kulun hiçbir şeyi var kılmamasıdır. Bu sebeple Allah tarafından olmuş olur. Böylelikle de cebir görüşünün zorunluluğu ortaya çıkar. İşte bu ise Eş'arî'nin mezhebidir. Bu da cebr-i mütevassıttır. Üstâz Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin mezhebi ni benimseyenlere gelince, bunların şöyle deme hakkı vardır: Tercih (ihtiyâr) irade anlamında bir sıfattır. Bu sıfatın fonksiyonu ise..."

Akıllı kimseye, zikredilen bu naklin zahirî olarak bizim dediğimize işaret ettiği açıktır. Şöyle ki Hayâlî'nin bu "Üstâz Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin mezhebinin benimseyenlere gelince" sözü, ifadelerinin baş tarafının da gerektirdiği üzere, kulun fiilinin iki kudretin toplamıyla meydana geldiğine ilişkindir. Fakat benim eksik/aciz zihnime gelen şey ise Hayâlî tarafından zikredilen şeyden farklıdır. O da şudur: Hanefîler topluluğu, kulun kudretinin kulun kendi fiilinde müessir olmağı aksine müessirin yalnızca Allah'ın kudreti olduğu hususunda Eş'arî'yle örtüşmektedirler. Eş'arî'yle Hanefîler arasındaki fark ise sadece kesb ve tercihin (ihtiyâr) anlamı konusundadır. Şu sebeple ki Eş'arî'ye göre kesbin anlamı, kulun fiilinin; kulun fiile mahal olması dışında

kuldan herhangi bir tesir ve müdahale olmaksızın, kendi kudret ve iradesiyle birlikteliğidir/*beraberliği*dir. Aynen *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta bu şekilde ifade edilmiştir.

Haneffilere göre kesb ise kulun, kudreti fiile müteallık kılması anlamında kudretini sarf etmesidir. Kesb, Allah'ın fiile müteallık bir sıfat yaratmasına sebep oluşu anlamında iradeye taalluk eder. İradenin sarf edilmesi ise iradenin fiile müteallık kılınması anlamındadır. Bu sarf etmeye gelince ki bunun Allah'ın iradesinden bilindiği üzere zâtı gereği olması mümkündür. Aynı şekilde Hayâlî'nin, Eş'arî'ye göre kesbin tahkiki ve tercihin anlamı konusundaki sözünden anlaşılan da budur.

Siyâlkûtî'nin Hayâlî üzerinde yazdığı haşiyede anlaşıldığı üzere iki taraftan birine müteallık irade yahut sebebe/*neden* tabi irade Allah tarafından meydana gelir.

Haneffilere göre mutlak irade ise bir sıfat olup, bir neden ve sebep olmaksızın iki taraftan birine taalluk etmesi onun fonksiyonudur.

Haneffiler, kesb ve tercihin anlamı hususunda ise Üstâz Ebû İshâk el-İsferâyînî'yle uyuşmaktadırlar.

Haneffilerle Üstâz Ebû İshâk el-İsferâyînî arasındaki fark ise şudur: Haneffilere göre kulun kudreti, fiilin varlığında müessir değildir. Üstâz Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye göre ise kulun kudreti fiilin varlığında müessirdir. Dolayısıyla bu, nazar-ı dikkate alındığında Hayâlî'nin şu "Üstâz Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin mezhebini benimseyenlere gelince." sözünün anlamı, şöyle "Kesb ve tercih anlamı hususunda Üstâz Ebû İshâk el-İsferâyînî ve onun mezhebini benimseyenlere gelince" olmaktadır.

Aynı şekilde bir yorumla Hayâlî'nin sözünün de bizim hamlettiğimiz şeye hamledilmesi mümkündür. Bizim bu ortaya koyduğumuz şeyle, Eş'arî'ye "cebr-i mütevassıt" üzerinden zorunlu/*gerekli* olup da Mâtürîdî mezhebine zorunlu/*gerekli* olmayan bu "Kulun tercihinin (ihtiyâr) Allah tarafından yaratılmışlığı" sözdeki şeyin sırrı da açığa çıkmış oldu.

Aynı şekilde Fâzıl Muhammed el-Birgivî'nin, *et-Tarîkatu'l-Muhammed-diyye* kitabının *Şeytân'ın vesvesesinin ortadan kaldırılması* bahsinde yer alan, "Fakat kulların, birbirine zıt olan tâat ve ma'siyet şeklindeki her bir şeye isti'dâd/*kabiliyeti* olan cüz'î tercihleri ve kalbî iradeleri vardır. Söz konusu bu cüz'î tercihler ve kalbî iradelerin dışta bir varlıkları olmadığından yaratmaya (halk) ihtiyaç duymazlar." sözü üzerine olan meşhur tartışma da açığa çıkmıştır. O şudur: İki zıttan her birinin taallukuna kabil olan cüz'î tercihler (ihtiyârât-ı cüz'iyeye), mutlak tercihlerdir. Bu mutlak tercihler, tartışmasız olarak, dış dünyada vardır. Dış dünyada varlığı olmayan şey ise, iki zıttan bi-

rine müteallık olan tercihlerdir. İşte bu tercihler, iki zittan her birine taalluka kabil değildir. Bunun defedilesi ise gerçeğe uygun düşünceyle mümkündür. Bu noktada düşünülün, çünkü burası ayakların kaydığı noktadır.

[Ali b. Muhammed b. Hasan er-Rizevî'nin "Hâşiye 'alâ'l-İhtimâlâtü'l-Vâkı'a fî ef'âli'l-'ibâd" Adlı Risalesinin Tercümesi]

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla.

Pehlevânî'nin şu "Kullara ait fiiller hususunda var olan ihtimaller" -alıntı bitmiştir- şeklindeki sözüne gelince, müellif bu ihtimalleri sadece altı ihtimalle kayıtladı. Çünkü aksi takdirde bu aklî ihtimallerin bundan [yani altıdan] daha fazla olurdu. Zira kullara ait fiiller ya sadece Allah'ın kudretinin tesiriyle olur ya bir zorlama ve gerektirme olmaksızın insanın kendi kudretiyle olur, ya zorunluluk ve geri kalmanın imkânsızlığı şeklinde yalnızca kulun kendi kudretinin tesiriyle olur, ya kulun kudretinin tesiri olmaksızın olur ya fiilin aslında olacak şekilde iki kudretin toplamının tesiriyle olur ya fiilin aslında Allah'ın kudretinin tesiri ve fiilin vasfında ise kulun kudretinin tesiri olacak şekilde olur yahut tam tersi de olacak şekilde olur ya her ne kadar fiiller insandan zahîrî olarak meydana gelse de meleğin tesiriyle olur ya da onuncu aklın tesiriyle olur veyahut bunlar dışında başka bir şeyin tesiriyle olur.

Pehlevânî'nin şu "Asıl itibariyle fiil, kuldan bir kudret olmaksızın olur" -alıntı bitmiştir- şeklindeki sözüne gelince, bu, kudretin ne müessir ne de kesb edici olduğunu dahası insanın kendisinden meydana gelen şeyler hususunda cansız varlıklar gibi olduğunu ifade ediyor.

Pehlevânî'nin şu "Tıpkı Cebriyye'nin benimsediği gibi." sözüne gelince, cebir, kula ait fiilin Allah'a dayandırılmasıdır. İki tür Cebriyye vardır. Biri mütevassıt cebriyyedir yani pür cebir görüşünü tamamıyla kabule etmeyen bilakis bu, cebir ve tefvîz görüşü arasında olup fiil konusunda kula ait bir kesbi ispat/kabul etmektedir. Tıpkı Eş'arî'de olduğu gibi. İkincisi ise katışıksız/pür Cebriyye olup insan ait fiilde bir kesbin varlığını kabul etmez. Bunlar, Cehm b. Savfân'ın ashabıdır. Onlar, asıl itibariyle kula ait bir kudretin olmadığını söylerler. Cebriyye ehl-i hevâ oluşumlarındandır. Çünkü bunların inancı, ehl-i Sünnet ve'l-cemaat'ın inancı değildir. Söz konusu bu ehl-i hevâ mezhepleri şunlardır: Cebriyye, Kaderiyye, Râfîzîler, Hâriciler, Muattıla ve Müşebbihe'dir. Bunlardan her birinin on iki grubu vardır ve bunlar totalde yetmiş iki tane oldular. Ancak ehl-i Sünnet bunların dışındadır.

Cebriyye'ye gelince bunlar, kullara ait bütün fiilleri Allah'a nispet ediyorlar.

Kaderiyye mezhebi ise -ki bunlar Mu'tezile'dir- kullara ait bütün fiilleri

kulun kendisine nispet ediyorlar.

Râfizîler ise ilk üç halifeye sövüyorlar. Bu halifeler, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'dır.

Hâricilere gelince bunlar, Hz. Ali'ye karşı çıkıp onu tekfir ettiler. Bunlar, on iki bin kişi olup namaz ve oruç ehliydim.

Muattıla ise iyiliklerimizin kabul edilmiş, kötülüklerimizinse bağışlanmış olduğunu söylerler. Ayrıca bunlar, tıpkı küfürle birlikte herhangi bir tâatin fayda vermediği gibi imanla beraber herhangi bir günahın da zarar vermeyeceğini söylerler.

Müşebbihe mezhebine gelince, bunlar, Allah'ın arşta olduğunu ve Allah'ın suretinin yaratılmışların sureti gibi olduğunu söylerler.

Bu görüşlerin tamamı batıl ve geçersizdir.

Hak olan, kurtuluşa eren fırkadır (fırka-yı nâciye). Bu ise Ehl-i sünnet ve'l-cemaat mezhebidir. Böylece bu fırkalar yetmiş üç tane olmaktadır. Bunlardan fırka-yı nâciye olan hariç diğerlerinin tamamı cehenneme girecektir. Nitekim Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacak ve biri hariç hepsi ateşe girecektir."

Şayet sen [bana ait] bu yedili tasnif görüşünün, [‘Adudüddin el-Îcî gibi] bazı fazılların şu şekildeki "Bil ki İslâmî fırkaların büyük olanları sekiz tane dir. Bunlar: Mu'tezile, Şia', Hâricler, Mürcie, Neccâriyye, Cebriyye, Müşebbihe ve kurtuluşa eren fırkadır (nâciye)." görüşüne ters olduğunu söylersen biz de buna karşılık deriz ki biz, zıtlığın olduğunu kabul etmeyiz. Bilakis gerçeğe uygun bir düşünümle bu sekiz fırka nihayetinde yedi fırkaya raci olur. Bizim sekizi değil de yediyi tercih edişimiz, asıl itibariyle sekizin yediye raci olması yahut sekiz fırkanın zapt altına alınmasının zor oluşu ve yedi fırkanın zapt altına alınmasının kolay olmasından dolayıdır. Bu iyice düşünülün!

Pehlevânî'nin şu "Kulun fiili ya Eş'arî'nin kabul ettiği gibi, kulun kudretinin tesiri olmaksızın olur." sözüne gelince, O, Ebu'l-Hasan b. Alî b. İsmâîl b. Abdullah b. Bilâl b. Burd b. Mûsâ el-Eş'arî'dir. Mûsâ el-Eş'arî, Hz. Peygamberin sahâbesidir. Eş'ar ise Yemen'deki bir kabiledir. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, [Mu'tezilî] Ebû Alî el-Cübbâî'ye karşı çıkanların ilki olup ehl-i Sünnet ve'l-cemaat mezhebine dönmüştür. el-Eş'arî, bunun hakkında şöyle demiştir: "Kullara ait ihtiyarî fiiller yalnızca Allah'ın kudretiyledir. Kulların ait kudretin fiillerde bir tesiri yoktur. Bilakis Allah, eğer ortada bir engel yoksa, kulda kudret ve tercih yaratması hususunda sünnetini/âdetini sürdürmüş yahut kulun fiili, kendi kudretiyle birlikte/beraber (mu'arın) var olur ve böylece kulun fiili, var kılma (ibdâ') ve ortaya çıkarma (ihdâs) olarak Allah'ın yaratması olurken, kesb

etme olarak da kula ait olur.”

Pehlevânî'nin şu sözü: “Şayet zorunluluk gerekli olursa.” -alıntı bittitakdir edilmiş bir soruya cevap niteliğindedir. Mukadder soru şudur: Bunun üzerine; zorunlu kılma ve zorunluluk, fiilin meydana gelmesine kaynaklık/*temel* teşkil eden şeylerin (mebadi) tamamının fiilî planda gerçekleşmesi takdirine göre gerekir.

[Pehlevânî] bunu şöyle cevapladı: “Fiilin meydana gelmesine kaynaklık/*temel* teşkil eden şeylerin (mebadi) tamamının fiilî planda gerçekleşmesi esnasında zorunlu kılma gerekirse, bu durumda bu görüşü benimseyenlere göre, kulların fiilleri bir zorunlu kılma olmaksızın yalnızca kulun kudretiyle olmuş olur.”

Pehlevânî'nin şu sözü: “Tıpkı Mu‘tezile’nin çoğunluğunun benimsediği üzere.” Müellifin bu cümleyi “çoğunluğunun” ifadesiyle sınırlandırmasının nedeni, Mu‘tezile’den bazılarının, kullara ait fiillerin zorunluluk ve geri kalmanın imkansızlığı yoluyla meydana geldiğini söylemeleridir.

Pehlevânî'nin şu “Kulların fiilleri, ya filozofların ileri sürdüğü gibi zorunluluk ve fiilin geri kalmasının imkânsızlığı yoluyla olur.” sözünün zahirinden anlaşılan şey, filozoflara göre “Kulların fiilleri, Allah’ın bir dahli olmaksızın zorunluluk ve fiilin geri kalmasının imkânsızlığı yoluyla yalnızca kulun kendi kudretinin tesiriyle olduğudur.” Bunun aksine filozoflara göre kulların fiilleri, Allah’ın kulda yarattığı kudretle zorunluluk ve fiilin geri kalmasının imkansızlığı yoluyla olur. Söz konusu fiillerin meydana gelmesi, şartların meydana gelişi ve engellerin ortadan kaldırılmasıyla eş zamanlı olmalıdır.

Burada ibare konusunda en iyisi şöyle denilmesidir: “Kulların fiilleri, Allah’ın kulda yarattığı kudretle zorunluluk ve fiilin geri kalmasının imkânsızlığı yoluyla olur.” Bunun iyice düşünülmesi gerekir.

Pehlevânî'nin şu “Aynen Üstâz’ın kabul ettiği gibi.” sözündeki “Üstâz”-dan kasıt Üstâz Ebû İshâk el-İsferâyînî’dir. Nitekim kendisi şöyle demiştir: “Kulun fiili iki kudretin toplamı sonucu olur. Biri Allah’ın kudreti diğeri ise kulun kudretidir.” Bu ifade, aslında Hakk’ın kudretinin kendinde müstağnî ve yetkin olmasıyla çelişmez.

Pehlevânî'nin şu “Hanefî topluluğu, Eş‘arî’yle uyuşmaktadır.” Sözüne gelince burada en uygun olan şey, müellifin, “Mâtürîdîler topluluğu” demesiydi. Çünkü Hanefîlik, Şâfiîliğin mukabiliyken Mâtürîdîlik ise Eş‘arîliğin mukabilidir. Metinde zikredilense Eş‘arîlikte dolayısıyla karşılığının Mâtürîdîlik olması gerekir.

Pehlevânî'nin şu “Hayâli’nin sözünden anlaşılan ikinci ihtimaldir.” -alın-

tı bitti- sözüne gelince, aynı şekilde bazısının Devvânî'ye yaptıkları ta'likâtlarda da ikinci ihtimale işaret ettikleri anlaşılıyor. Birisi, bu ta'likâtların birinde şöyle demişti: "Eş'arî'nin mezhebi, fiilde müessir olan Allah'ın kudretidir ve kulun kudreti ise Allah'ın kudretiyle birlikte/*beraber* olur. Mu'tezile'nin mezhebine göre ise fiilde müessir olan sırf kulun kudretidir. Cebriyye'nin mezhebi ise fiilde müessir sadece Allah'ın kudreti olup kulun kudreti cansız şeyler derecesindedir. Fakat burada bir tartışma vardır. Çünkü Mâtürîdî mezhebine göre fiilde müessir olan Allah'tır. Dolayısıyla kul, Üstâz Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin dediği gibi kendi fiilinde müessir olmaz." İşte buradan Üstâz Ebû İshâk el-İsferâyînî ile Mâtürîdî mezhebi arasındaki fark bilindi. Bu farkı ifade etmesinden ötürü risalenin yazarı olan hocamıza helal olsun ve buna önem vermesinden dolayı Allah çalışmasını bereketlendirsin. Ancak bu iki müessirden biriyle "zorunluluk" -Yaratıcıda olduğu gibi- diğeriyle de -kulda olduğu gibi- "kesb" kastedilmiş olması hariçtir. Bu yönüyle bu ikisinin arasında bir fark olmaz. Her ne kadar başka bir açıdan fark olsa da.

Pehlevânî'nin şu sözü "Zorunluluğu gerekmeyen şeyin sırrı da açığa çıktı." -alıntı bitti- Bu fakir diyor ki, aksine müellif Pehlevânî Mâtürîdî topluluğuna zorunluluğu gerekmeyen şeyin sırrını açığa çıkardı. Bu ise irade-i cüz'iyenin yaratılmamışlığıdır. Ayrıca o, Eş'arî'ye zorunlu olan şeyin sırrını da ortaya çıkarmıştır ki o da irade-i cüz'iyenin yaratılmışlığıdır. Böylece bu cebr-i mütevassıt olmuş olur. Öyleyse bu iki mezhep arasında fark vardır. Çünkü Ebu'l-Hasan el-Eş'arî göre kulun fiili Allah'ın kudretiyle meydana gelir ve kendisine göre tercih (ihtiyâr) ise, sadece bir şevktir/*istektir* Bu sebeple Eş'arî, "Fiilimiz tercih edilendir (muhtâr), tercihimiz ise zorunluluk altındadır (mecbur)." demektedir. Bundan dolayıdır ki cebr-i mütevassıt diye isimlendirilir. Mâtürîdî'ye göre kulun fiili sadece Allah'ın kudretiyle olur. Tercih (ihtiyâr) ise failin kendisiyle eşit iki taraftan birini tercih ettiği ve varlıkları oldukları hal üzere tahsis eden sıfattır. Bu tercih sıfatı yaratılmış değildir. Çünkü bu tercih sıfatı, kulun fiilidir ve kulun fiili Allah'ın mahlûku değildir. Kula nispetle, irade-i cüz'iyeye de yaratılmış değildir. Dolayısıyla fazıl, müdakkik üstadımızın söz konusu ibaresinde bir zorlama vardır. En güzeli kendisinin şöyle demesiydi:

"Belki de ortaya koyduğumuz şeyle, 'kulun tercihi (ihtiyâr) Allah tarafından yaratılmıştır.' demesi sebebiyle Eş'arî'ye gerekli/*lazım* olan cebr-i mütevassıtın, insafılı düşünen kimseye açık olduğu üzere, Mâtürîdî'ye zorunlu olmadığı sırrı ortaya çıktı." Pehlevânî'nin şu sözü "Mâtürîdî mezhebine zorunlu olmaz." Bunlar, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin ashabıdır. Mâtürîdî, Ebû Nasr el-Iyâz'ın öğrencisi, o da Süleymân el-Cüzcânî'nin dostu Ebû Bekir el-Cüzcânî'nin öğrencisi o da İmam Ebû Hanîfe'nin -Allah'ın rahmeti kendisinin üzerine olsun- öğrencisi olan Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin öğrencisidir.

Mâtürîd Semerkand köylerinden bir köydür.

Bilesin ki İmam Ebû Hanîfe ve fıkıh ahkâmı hususunda kendisine tabi olanlar, inanç konusunda Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin mezhebini ve akaidini benimserler. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin akaidi ise Ebû Hanîfe'nin mezhebinden ve akaidinden farklı değildir. Mâtürîdî mezhebinin, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye nispet edilmesinin sebebi, İmam Mâtürîdî'nin mezhebi açığa çıkarması ve inançlar hususunda Ebû Hanîfe'nin mezhebini icra etmesinden dolayıdır. Bu sebepten dolayı bizim amel ve inanç konusundaki mezhebimiz hiç şüphesiz Ebû Hanîfe'nin mezhebi olmaktadır. Fâzıl Birgivî'nin inanç konusundaki mezhebi Mâtürîdî'ye nispet etmesinin sebebi zikredilen bu nedenden dolayıdır. Aksi durumda [yani Ebu Hanife itikadı ve Mâtürîdî itikadı aynı olmasa] Mâtürîdî'nin inancının Ebu Hanife inancı gibi olmadığı vehmedilirdi. Kıyasın lâzımı [yani Mâtürîdî'nin inancının Ebu Hanife inancı gibi olmadığı vehmedilirdi] batıldır. Ve aynı şekilde melzûm da [yani Ebu Hanife itikadı ve Mâtürîdî itikadı aynı olmasa] lâzım gibi batıldır.

Aksi durumda Mâtürîdî'nin inancının, Ebû Hanîfe'nin inancı gibi olmadığı vehmedilirdi. Bu konuda ileri sürülen zorunluluk geçersiz olduğu gibi aynı şekilde bu gerektirmenin sonucu da geçersizdir.

Şayet bu durumda biz "Amel konusunda mezhebimiz Ebû Hanîfe'dir ve inanç konusunda ise mezhebimiz Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'tır." dediğimizde Ebû Hanîfe'nin Ehl-i sünnet ve'l-cemaat içinde olmadığı vehmedilir. Bu çıkarımın zorunluluğu ve neticesi de geçersizdir. Şek ve şüphe olmaksızın bizim amel ve inanç hususunda mezhebimiz Ebû Hanîfe'nin mezhebi olmaktadır.

Aynı söz Şâfiî mezhebi ve akaidi hakkında da geçerlidir. Bunun Şâfiî'ye nispet edilmesinin sebebi ise İmam Şâfiî'nin mezhebi açığa çıkarması ve inançlar hususunda İmam Şâfiî'nin mezhebini icra etmesinden dolayıdır. Bu sebepten dolayı Şâfiîlerin amel ve inanç konusundaki mezhebi Şâfiî'nin mezhebi olmaktadır. Aksi takdirde açık şekilde çelişki zorunluluğu doğardı.

Buradan bilindi ki amel yönünden Hanefî olanlar inanç yönünden Mâtürîdîlerdir. Tıpkı amel açısından Şâfiî olanların inanç konusunda Eş'arî olmaları gibi.

Hiç şüphesiz inanç yönünden Mâtürîdî olanlar, amel konusunda Hanefîdirler. Tıpkı inanç açısından Eş'arî olanların amel yönünden Şâfiî olmaları gibi.

Pehlevânî'nin şu sözü "Gerçeğe uygun düşünümle bunun ortadan kaldırılması mümkündür." Ben bunun şöyle denilmesiyle mümkün olduğunu söylüyorum: Fazılın kastı, mutlak tercihlerin değil mukayyet tercihlerin dış dünyada var olmadığıdır. Fakat Fazıl Birgivî'nin bu "Kulun, tâat ve ma'siyetler

şeklindeki iki zıttan her birine taalluka kabil olan kalbî bir iradesi vardır.” sözünden dolayı üstadımız Pehlevânî’, böyle “Bunun defedilmesi ise gerçeğe uygun düşünceyle mümkündür. Bu noktada düşünölsün çünkü burası ayakların kaydığı noktadır.” demiştir. Bunu düşün, tefekkür et ve bundan gafil olma çünkü bu önemli şeylerdendir.

Bunun nihayete ermesinden dolayı Allah’a hamdolsun ve O’nun elçisine ve aile ve ashabına salat ve selamın en güzeli olsun.

Kalem, bu haşiyenin varaklarının yazımını/*istinsahını* çokça yaratan ve mülk sahibi Allah’ın yardımıyla şevval ayının ortasında nebevî hicri -salat ve selam kendisine olsun- 1157 yılında bitirdi. Söz konusu bu varaklar çokça bağışta ve ikramda bulunan ve mülk sahibinin yardımıyla bitti.

ATEBE: Dinî Araştırmalar Dergisi – ATEBE: Journal for Religious Studies

e-ISSN: 2757-5616

Aralık / December 2020, 4: 101-118

الخصائص العامة للإقتصاد الإسلامي وأهم المبادئ التي تحكمه

İslam İktisadının Genel Özellikleri ve Belirleyici İlkeleri

The General Principles of Islamic Economy and The Most Important Characteristics

Tawfik Azrak

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Asst. Prof., Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law

Ankara, Turkey

tawfik.azrak@asbu.edu.tr

orcid.org/ 0000-0001-9059-2115

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Ekim/October 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 2 Aralık/December 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Aralık/December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Cite as: Özkan, Abdullah. "الخصائص العامة للإقتصاد الإسلامي وأهم المبادئ التي تحكمه" = The General Principles of Islamic Economy and The Most Important Characteristics". *ATEBE* 4 (Aralık /December 2020/2): 101-118

İntihal / Plagiarism: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

Copyright © 2020. Published by Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, 06050 Turkey. All rights reserved.

CC BY-NC-ND 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-Non-Commercial NoDerivatives International License.

الخصائص العامة للإقتصاد الإسلامي وأهم المبادئ التي تحكمه

الملخص

لطالما اهتم الإسلام بتنظيم كافة الأمور والعلاقات الدنيوية للبشر والتي من أهمها العلاقات الاقتصادية بين الأفراد والمجتمعات، حيث تنبثق هذه المبادئ والأصول من العقيدة والقانون الإسلامي الذي نظم هذه النشاطات الاقتصادية والتجارية للدول والمجتمعات لكي تكون صالحة لكل زمان ومكان.

يناقش هذا البحث نشأة علم الإقتصاد الإسلامي منذ العام الهجري الأول والمبادئ العامة للإقتصاد الإسلامي مثل مبادئ الملكية المزدوجة والحرية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية، حيث اعتمد هذا البحث على المنهج الاستقرائي المستند على الدراسات السابقة للتوصل إلى نتائج الدراسة.

بالإضافة إلى ما سبق، خلّص البحث إلى أن خاصية الاستخلاف والتكافل والشمول والربانية والتوازن والواقعية والعدالة هي من أهم خصائص الإقتصاد الإسلامي التي تميزه عن باقي النظم الاقتصادية من الرأسمالية والاشتراكية.

الكلمات المفتاحية: الإقتصاد الإسلامي – الاستخلاف – العدالة.

İslam İktisadının Genel Özellikleri ve Belirleyici İlkeleri

Öz

Bir din olarak İslam, insanlığın bütün işlerinin ve dünyevi ilişkilerinin düzenlenmesiyle yakından ilgilenmektedir. Bunlar arasında ön plana çıkan hususlardan biri de toplumu oluşturan fertler arasındaki iktisadi ilişkilerdir. İslam iktisadının ilke ve usulleri yine İslam inancı ve kanunlarından neşet etmektedir. Bu iktisadi ve ticari faaliyetler devlet ve toplumların her zaman ve her mekânda refah içinde olmasını sağlamak amacıyla varlık kazanmıştır.

Bu makale, İslam iktisadı disiplininin Hirci birinci asırdan itibaren ortaya çıkışını ve işti-raki mülkiyet, iktisadi bağımsızlık, toplumsal adalet gibi İslam iktisadının genel ilkelerini incelemektedir. Tümevarım yöntemine dayalı olarak yapılan bu çalışmada konuya ilişkin önceki çalışmaların sonuçlarından yararlanılmıştır. Yanı sıra bu makale, önceki çalışmalardan farklı olarak istihlaf, kefalet ve adalet gibi İslam iktisadını diğer iktisadi sistemlerden ayıran özelliklerini araştırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam iktisadı, İstihlaf ve Adalet.

The General Principles of Islamic Economy and The Most Important Characteristics

Abstract

Islamic Economics can be defined as set of economic principles which stem from the Islamic law and ethics governing the economic activity of the state as mentioned in the texts

of Qur'an and Sunnah which should be applied in accordance with the circumstances of time and place.

This research discuss the emergence of Islamic economics since the first Hijri year, as well as the general principles of Islamic economics such as dual ownership, economic freedom and social justice.

The research concludes that the succession, interdependence and inclusiveness, divine, equilibrium, realism and justice are among the most important characteristics of the Islamic economy distinguishing it from other economic systems of capitalism and socialism.

Keywords: Islamic Economics, Dual ownership, Interdependence and Inclusion.

Extended Abstract

Islam has always been concerned with organizing all worldly matters and relationships for human beings, the most important one is the economic relations between individuals and societies. These principles originate from the beliefs of Islamic law which regulate the economic and commercial activities of countries and societies in order to be valid for every time and place.

The term of Islamic economics is presented as a superior alternative to existing capitalism, economic doctrines and systems. It proposes a certain set of moral and institutional reforms based on the traditional sources of Islam and these reforms are designed to amend the existing economic systems since the capitalistic economic system neglects the moral dimension of human existence and features aggressive opportunism, dishonesty, and mistrust between the community most of the time. However on the other hand, Islamic economics insists and emphasizes that in a society whose members are endowed with Islamic values the flaws of capitalism will be absent, since Islamic economics emphasizes the encouragement of cooperation among the one community, non-individualistic values and fighting against selfishness, as it established these principles through several methods such as Zakat, endowments (Awqaf), and alms (Sadakat).

In addition, Islamic economics never got entangled in a secular and materialist worldview. It is based on a religious worldview which strikes at the roots of secularism and value neutrality.

Islamic economics has been developed in the dynamics between aspiration and reality in the theory and practice of Islamic finance. In particular, these dynamics can be observed after the rise of the commercial practice of Islamic finance in the 1970s. While Islamic economics is the theoretical background of the practice of Islamic finance, which is currently achieving rapid growth, its practice shapes the history of Islamic economics by raising arguments on the theoretical feasibility of Islamic economics (Shinsuke 2012).

In reality, Islamic economics as an independent academic discipline has not been found until 1976, because in this year (21 – 26 Feb 1976) a large conference was conducted to find a common ground for Islamic economics, and that conference was entitled "International Conference on Islamic Economics" and it was held in Makkah - Saudi Arabia.

The conference gathered more than 180 participants with different backgrounds, including economists, Muslim jurists, bankers, and journalists from all over the world.

Mr. Khurshid Ahmad, a member of the steering committee of the conference, states in the introduction of the book based on the conference presentation:

“The Conference provided the Muslim economists with a rare opportunity, the first in recent history, to address themselves to the problems of Islamising economics including an effort to elucidate the basic concepts of Islamic economics and deliberating upon ways and means of implementing them in the contemporary world. It was highly rewarding for the Muslim economists to meet each other and develop personal and professional contracts directed towards promoting research in the nascent social discipline of Islamic economics. It was also a unique experience for the professional economists to co-operate at such close quarters with the “Ulema” and mutually avail themselves of each other’s expertise in the promotion of a common cause” [Ahmad, K. 1980: xviii].

This conference was followed by many workshops and seminars between the scholars in order to reach a common definition ground for the Islamic economy and its Characteristics. And that was done with the presence of scientists from different continents around the world.

Based on the above discussion, this research discussed the emergence of Islamic economics since the first *Hijri* year, as well as the general principles of Islamic economics such as dual ownership, economic freedom, and social justice and more others.

This research depends on an inductive approach based on previous studies to reach the results of the study.

The research finds and concludes that the succession, interdependence and inclusiveness, divine, equilibrium, realism and justice are among the most important characteristics of the Islamic economy distinguishing it from other economic systems of capitalism and socialism. It is very important for the world to study again these characteristics and apply them well in the current times of pandemic crises as they have many solutions for the current financial and economic crises around the globe.

مقدمة

تناول الإسلام حياة البشر في مختلف نواحيها الروحية والمادية ولم يقتصر على العقائد والهداية الروحية وإنما جاء بتوجيه سياسي واجتماعي واقتصادي عام وهذا ما يعبرُ عنه بمصطلح الإسلام دين ودنيا وأنه عقيدة وشرعية صالحة لكل زمان ومكان.

يمكن تعريف الاقتصاد الإسلامي بأنه مجموعة المبادئ والأصول الاقتصادية التي تنبثق من العقيدة والأخلاق الإسلامية التي تحكم النشاط الاقتصادي للدولة الإسلامية كما وردت في نصوص القرآن والسنة النبوية الواجب تطبيقها بما يتلائم مع ظروف الزمان والمكان¹. فهو يعالج مشاكل المجتمع الاقتصادية وفق القوانين الإسلامية للحياة وبالتالي فإن كافة أصوله ومبادئه التي وردت في القرآن والسنة النبوية هي كاملة، مناسبة، شاملة، لا تقبل التعديل إذ أنها صالحة لكل زمان ومكان بصرف النظر عن تغير الأزمنة والأمكنة.

1 (الفنجري 1976)

تقوم عقيدة الإقتصاد الإسلامي على مبدأ أن المال مال الله والإنسان مستخلفٌ فيه فالإنسان مسؤول عن هذا المال كسباً وإنفاقاً أمام الله في الآخرة وأمام الناس في الدنيا وبالتالي لا يجوز أن يُكتسب المال من معصية أو أن ينفقَ في حرام أو فيما يضر الناس. فعن أبي برزة نضلة بن عبيد الأسلمي قال: قال رسول الله ﷺ: لا نزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن عمره فيم أفناه؟ وعن علمه فيم فعل فيه؟ وعن ماله من أين اكتسبه؟ وفيم أنفقه؟ وعن جسمه فيم أبلاه؟²

يخضعُ الإقتصاد الإسلامي في جميع جوانبه إلى التعاليم الدينية الربانية التي تعتبر النشاطات الاقتصادية من العبادات حيث إن العمل والاستثمار والتجارة إحدى الوسائل للتقرب من الله سبحانه تعالى. وذلك لأن الهدف الأول من هذا الإقتصاد هو تحقيق مصلحة المجتمع ككل قبل المصلحة الشخصية. عن أنس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه» رواه البخاري ومسلم.

حينما تتم المقارنة بين الأنظمة الاقتصادية الرأسمالية والاشتراكية والإسلامية يتبين لنا مدى القصور الذي يميز المذهبين الاقتصاديين الرأسمالي والاشتراكي من حيث تأثر أفكارهم بنوازع بشرية في حدود وظروف خاصة هدفها الأول والأخير تحقيق المصلحة الشخصية التي تقود لتحقيق المصلحة العامة في المجتمع ككل. حيث يكمن الفرق الأساسي بين الأنظمة الرأسمالية والاشتراكية في مدى تدخل الحكومة بالإقتصاد، بحيث يعتمد النظام الرأسمالي على ظروف السوق الحرة لخلق الثروات، يقول العالم الإقتصادي آدم سميث: (إننا لا نتوقع أن يتكرم علينا الجزار أو الخنازير بطعام العشاء لكننا نتوقعه من اعتبارهما لمصلحتهما الشخصية، ونحن لا نخاطب إنسانيتهم لكن نخاطب جبهما لنفسيهما ولا نتحدث عن ضرورتنا لكن عن مكاسبهما).

بينما يقول جاك أوستري أحد العلماء الفرنسيين البارزين في الإقتصاد: «إن طريق الإنماء الإقتصادي ليس محصوراً في النظامين المعروفين الرأسمالي والاشتراكي بل هناك مذهب اقتصادي ثالث راجح هو مذهب الإقتصاد الإسلامي، وسيسود هذا المذهب عالم المستقبل لأنه طريقة كاملة للحياة المعاصرة».

على الرغم من أن الورقة تتناول خصائص الإقتصاد الإسلامي وهي من القضايا التي تم تناولها سابقاً، ولكن تم إعادة التطرق لهذا الموضوع حالياً نظراً لأهمية إعادة النظر في خصائص ومميزات الإقتصاد الإسلامي في العصر الحالي لما تحمله من حلول لمشاكل الإقتصاد الرأسمالي المعاصرة خصوصاً في ظل جائحة الكورونا التي اجتاحت العالم وغيرت الكثير من قواعده.

يتميز البحث بتفرده في دمج معظم خصائص الإقتصاد الإسلامي بحيث يتطرق في الفقرات التالية بالاعتماد على المنهج الاستقرائي إلى كل من نشأة علم الإقتصاد الإسلامي وأهم المبادئ العامة التي تحكم هذا الإقتصاد، يليها الحديث عن أهم خصائص الإقتصاد الإسلامي في الفقرة الثالثة وليختتم هذا البحث بالفقرة الرابعة بالتوصيات والخاتمة.

أولاً: نشأة علم الإقتصاد الإسلامي

(5197) أخرجه الترمذي، باب في القيامة (4/ 216)، رقم: (2416)، وقال الألباني: صحيح لشواهده، المشكاة، رقم 2

بدأ الحديث عن الاقتصاد الإسلامي في النصف الثاني من القرن العشرين معتبراً أن جوهر ومضمون هذا الاقتصاد مرتبط بالإسلام منذ ظهوره. وكان كتاب «المِرْصاد في مسائل الاقتصاد» من تأليف عبد القادر المجاوي وعمر بريهمات أولى المحاولات للتأليف في الاقتصاد من وجهة نظر إسلامية³. حيث جاء في مقدمة الكتاب «وبعد، فإنه لما دلت الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة النبوية على أن الله خلق هذا العالم للعمارة، وهي تتوقف على تنظيمات اقتصادية وافرة، وقوانين يُصار إليها في المعيشة الدنيوية، وكان هذا العلم مفرقاً في بطون الكتب والدواوين السامية، فصعب لأجل ذلك الاطلاع على قواعده، واقتطاف أزهاره وفوائده، ظهر لنا أن نجمع تلك القواعد، لتكون بكل خير عوائد».

وقد بينت العديد من الكتب والمؤلفات الأوائل في الاقتصاد الإسلامي مثل كتاب الخراج للقاضي أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم كيف نشر الإسلام مع بزوغه الأسس الشرعية والفكرية والتطبيقية لعلم الاقتصاد حيث عرّفت الممارسات الاقتصادية منذ العام الهجري الأول. ففي بداية الإسلام أقام الرسول الكريم محمد صلى الله عليه وسلم سوقاً في المدينة المنورة ووضع الضوابط اللازمة للمعاملات بما يكفل القضاء على الغش والغبن والاحتكار والربا وحرص على جمع الزكاة وإقطاع الأرض لمن يريد أن يبيها بالاستصلاح ونظم استخدام الموارد المائية ورسّخ مفهوم العدل في المعاملات واحترام الملكية الفردية وحرية الأسواق وما يجري فيها من معاملات وأسعار ما دامت في إطار الشريعة الإسلامية الغراء ووضع الضوابط اللازمة لمجالات الإنتاج والتوزيع والاستهلاك⁴.

كانت المعاملات المالية والاقتصادية في صدر الإسلام محدودة مقارنة بالمعاملات المالية والتكنولوجية التي تتم اليوم في الأسواق المالية، حيث كان اعتماد المجتمع المحلي في ذلك الوقت على الرعي بشكل كبير بالإضافة إلى بعض المعاملات التجارية في الأسواق التي حفز رسولنا الكريم صلى الله عليه وسلم على إنشائها في المدينة المنورة في صدر الإسلام، فقد روي عنه (حدثنا إبراهيم بن المنذر قال، حدثنا إسحاق بن جعفر ابن محمد قال، حدثنا عبد الله بن جعفر بن المسور، عن شريك بن عبد الله بن أبي نمر، عن عطاء بن يسار قال: لما أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يجعل للمدينة سوقاً أتى سوق بني قينقاع، ثم جاء سوق المدينة فضربه برجله وقال: « هذا سوقكم، فلا يضيق، ولا يؤخذ فيه خراج»⁵. وعندما توسعت الدولة الإسلامية وازدادت رقعتها الجغرافية توسعت المعاملات التجارية والاقتصادية وظهرت الحاجة إلى مزيد من التنظيم. بدأ ظهور الكتب والأبحاث الفقهية الاقتصادية في القرون الأولى من العصر الإسلامي لتناقش بعض المسائل الاقتصادية من أمثال كتاب المبسوط للسرْحسي أو المدونة الكبرى للإمام مالك. بعد فترة من الزمن صدرت مجلة الأحكام العدلية التي وضعتها لجنة من العلماء في الدولة العثمانية لتنظيم وتقنين الجانب الاقتصادي في الدولة العثمانية، حيث كانت تشتمل على مواضيع شتى من أحكام المعاملات المالية حيث ابتدأت بكتاب البيوع، فالإيجارات، فالكفالة، فالحوالة، الرهن، فالأمانات، فالهبة، فالغصب، فالإتلاف، فالجحر، والإكراه، والشفعة، والشركات، والوكالة، والصلح، والإبراء، فالأموال المتعلقة بالإقرار، فالدعوى، فالبيّنات والتحليف، فالقضاء. أما في العهد القريب فقد صدرت العديد من

3 (بلعاس 2012).

4 (دوابة 2010)

5 . رواه السهودي في كتابه وفاء الوفا 1: 539 ط 5

الأبحاث وعُقدت المؤتمرات والندوات لتأطير أحكام المعاملات المالية والاقتصادية بما يوافق أحكام الشريعة الغراء.

ثانياً: المبادئ العامة للاقتصاد الإسلامي

يعتمد الاقتصاد الإسلامي على ثلاثة مبادئ رئيسة تميزه عن سائر المذاهب الاقتصادية الأخرى منها مبدأ الملكية المزدوجة ومبدأ الحرية الاقتصادية ضمن نطاق الشرع والعقل ومبدأ العدالة الاجتماعية⁶. وسيتم توضيح كل منها بشكل مقتضب فيما يلي:

1) مبدأ الملكية المزدوجة:

بدايةً اتفق معظم علماء الاقتصاد الإسلامي أن ملكية الإنسان للأشياء في هذه الدنيا هي فقط ملكية اعتبارية ومؤقتة، لأن المالك الحقيقي لجميع هذه المخلوقات والأصول والأشياء هو الله سبحانه وتعالى وهي من شؤونه الخالقية فهو الخالق، المبدع جل جلاله. قال تعالى ﴿وَلَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾⁷.

ثانياً، يقر الاقتصاد الإسلامي مبدأ الملكية المزدوجة الذي يقوم على دمج الملكية الفردية (الخاصة) مع الملكية العامة مع ملكية الدولة فهو يعطي كل ذي حق حقه. وبهذا فهو لا يتفق مع الشكل الرأسمالي للملكية الذي يقوم فقط على تعظيم الملكية الخاصة واعتبارها المبدأ الأساسي للملكية ولا مع الشكل الاشتراكي التي تلتزم بالملكية العامة بحيث تعتبرها المبدأ العام الطبيعي، فقد روي عن الإمام أحمد وغيره أن الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم أنه قال: (لمسلمون شركاء في ثلاث: في الماء والكأ والنار⁸).

وبكلمات أخرى يمكن القول أن الاقتصاد الإسلامي يؤمن بالملكية الخاصة والملكية العامة على حدٍ سواء ويخص لكل منهما حقلاً خاصاً تعمل فيه. حيث يُعتبر الاقتصاد الإسلامي نظاماً قائماً مستقلاً يعتمد مبدأ الملكية المزدوجة التي تدمج بين كلا الشكلين من الملكية، مبني على أسس وقواعد أصولية وفكرية متينة تتوافق مع الشريعة الإسلامية السمحة.

2) مبدأ الحرية الاقتصادية:

الحرية الفردية الاقتصادية في الإسلام أمر مشروع، حيث أن للمسلم حرية التملك والتصرف بمشاريعه الخاصة وممارسة نشاطاته التجارية والمالية ضمن الضوابط الشرعية المحددة في القرآن والسنة دون أن يؤدي الآخرين.

هذه الحرية الاقتصادية تتيح الأفراد أن ينفقوا أموالهم في المباحات أو استثماره وفق الشريعة الإسلامية أو بإدخاره وفق الطرق المشروعة، وبذلك فتكون تلك الحرية هي الوسيلة لتحقيق المصالح العامة للمجتمع ككل، قال الله سبحانه وتعالى: وَيُحَرِّمُ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ

(العجلان 2010)، 6

سورة الحديد، الآية 2. 7

ابن رجب الخبيلي: جامع العلوم والحكم بشرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، الحديث 32، ص 1 8

وَالْأَعْلَالَ التَّي كَانَتْ عَلَيْهِمُ (الأعراف: 157).

3) مبدأ العدالة الاجتماعية:

حيث تمثل الركن الثالث من أركان الاقتصاد الإسلامي، إذ لم يتبين الإسلام العدالة الاجتماعية بمفهومها التجريدي العام ولم يناد بها بشكل مفتوح مطلقاً ولا أوكلها إلى المجتمعات الإنسانية التي تختلف في نظرتها للعدالة الاجتماعية باختلاف أفكارها الحضارية ومفاهيمها عن الحياة. لقد حدد الإسلام هذا المفهوم وبلوره ضمن مخطط اجتماعي معين واستطاع بعد ذلك أن يجسد هذا التصميم في واقع اجتماعي مناط بالمفهوم الإسلامي للعدالة الاجتماعية.

من أهم مفاهيم العدالة الاجتماعية في الاقتصاد الإسلامي إسناد ملكية المال لله سبحانه وتعالى بالإضافة إلى استخلاف المجتمع بالانتفاع بالمال حينما يعتبر الفرد نائباً أو وكيلاً عن المجتمع يتصرف بالمال بما فيه مصلحة هذا المجتمع وبما يحقق مصالحه.

هذا وإن للدولة مسؤولية تولية وإدارة هذه المصادر والأموال باعتبارها وكيلاً للجماعة ونائباً عنها. يقول الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه: (لو أن عناقا «عنزا» ذهب بشاطئ العراق لأخذ بها عمر يوم القيامة)⁹.

بالإضافة إلى ما سبق ذكره، فإن للاقتصاد الإسلامي صفتان أساسيتان هما الواقعية والأخلاقية.

فالاقتصاد الإسلامي واقعي في غايته لأنه يستهدف في أنظمتها وقوانينه الغايات التي تنسجم مع واقع الإنسانية بطبيعتها وخصائصها العامة ويقوم مخططه الاقتصادي دائماً على أساس النظرة الواقعية للإنسان ويتوخى الغايات التي تتفق مع تلك النظرة الأخلاقية. إذ لا يهتم الاقتصاد الإسلامي بالجانب الموضوعي فقط لتحقيق الغايات، وإنما بالعامل النفسي والطوعي لاتباع الطرق التي تتحقق بواسطتها الأهداف، لذلك جعل الإسلام من الفرائض المالية الخمس والزكاة مثلاً كعبادات شرعية تدفع الإنسان إلى المساهمة في تحقيق غايات الاقتصاد الإسلامي بشكل واع ومقصود طلباً لرضا الله تعالى والقرب منه.

أما فيما يتعلق بأهمية الأخلاق في الاقتصاد الإسلامي، فإنه يمكن القول إن هذا النظام قد بني أساساً على نظام أخلاقي ينصف الضعيف ويحمي الفقير ويضمن حقه من مال الغني حيث شدد الرسول الكريم محمد صلى الله عليه وسلم على أهمية الخلق الحسن عند معشر التجار وجمهور المتعاملين معهم. قال الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم «خياركم أحاسنكم أخلاقاً» رواه الترمذي. وقال «إن من أحبكم إلى أحسنكم أخلاقاً» رواه البخاري.

ثالثاً: خصائص الاقتصاد الإسلامي:

للاقتصاد الإسلامي عدة خصائص تميزه عن الاقتصاد التقليدي الوضعي أهمها:

د. صبري خليل، أستاذ فلسفة القيم الإسلامية في جامعة خرطوم. 9

• الاستخلاف:

يعتبر الاستخلاف في المال أحد الأصول الكبرى التي تبني عليها نظرية الإقتصاد الإسلامي، والمقصود منها أن الانسان هو خليفة الله في الأرض التي مكنها الله سبحانه وتعالى لعباده وأتاح لهم العيش فوقها من أجل إعمارها والانتفاع بخيراتها. لذلك وجب على الإنسان تنفيذ مراد الله سبحانه وتعالى في التصرف بهذه الأموال والأموال¹⁰. يقول الإمام الزمخشري: (يعني أن الأموال التي في أيديكم إنما هي أموال الله بخلقه وإنشائه لها وإنما ولاكم إياها وخولكم الاستمتاع بها وجعلكم خلفاء في التصرف فيها، فليست هي بأموالكم في الحقيقة وما أنتم فيها إلا بمنزلة الوكلاء والنواب). بناءً عليه يمكن القول بأن هذا المال هو وسيلة وليس غاية والإنسان مستخلف على هذا المال. يقول الله سبحانه وتعالى: «آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفَقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ» (سورة الحديد:7).

إن ملكية المال في الإقتصاد الإسلامي مرتبطة بأهداف صادقة لما فيه خير الإنسان والمجتمع وبما فيه رضا الله أولاً وأخيراً، كما أنها مقيدة بشروط محددة بحيث يجب أن يحصل عليه بطرق مشروعة وأن يستخدمه فيما أحل الله له وألا ينسى حق الله عليه من أموال الزكاة والصدقات للفقراء مما يؤدي إلى زيادة تنظيم الدورة الاقتصادية بين المجتمع. روى ابن حبان والترمذي في جامعه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال "لا تزولُ قدما عبد يوم القيامة حتى يُسألَ عن أربع عن عمره فيما أفناه وعن جسده فيما أبلاه وعن علمه ماذا عمل فيه وعن ماله من أين اكتسبه وفيما أنفقه"¹¹.

• التكامل والشمول:

يرتبط الإقتصاد الإسلامي بكافة نظمه الدينية والاجتماعية والسياسية فيما بينها بحيث تتكامل هذه النظم الثلاثة لتقدم حلولاً شاملة للفرد والمجتمع. في هذا السياق يتصل النظام الاقتصادي الإسلامي بالعقيدة الإسلامية التي تركز على أن الله عز وجل مالك الملك وله الحكم. كما يتصل الإقتصاد الإسلامي بالعبادات فيفرض الزكاة لرعاية الفقراء والمساكين وإعطائهم حقوقهم من مال الأغنياء، ويرتبط الإقتصاد الإسلامي بنظام المعاملات المالية إذ أنه حفظ المال بوسائل عديدة وربط عملية التنمية الاقتصادية بالإنتاج الحقيقي الذي فيه نفع للفرد والمجتمع¹².

في هذا الصدد يمكن القول إن هناك كثيراً من المفاهيم الخاطئة بنيت حول الإقتصاد الإسلامي ضمن المجتمعات الإسلامية، ومنها أن البعض يظن أن نظام الإقتصاد الإسلامي هو مختزل في المصارف الإسلامية. هذه الفكرة خاطئة حيث إن المصارف الإسلامية هي جزء بسيط من الإقتصاد الإسلامي الذي يضم أركاناً عديدة كالأوقاف والزكاة والتأمين التكافلي وبيت مال المسلمين وغيرها.

ومن بين أهم مزايا هذا الإقتصاد أيضاً، هو تلك النظرية الشمولية التي تربط المال والمعاملات المالية

(الدردي 2016)، 10

أخرجه الترمذي، باب في القيامة (4/ 216)، رقم: 2416 11

(مراد 2011) 12

معظم القضايا في الشريعة الإسلامية من العبادات أو المعاملات الأسرية أو العلاقات الدولية فيكون لكل جزء من هذه العلوم ارتباط مباشر أو غير مباشر بتلك المعاملات المالية والتي تنظمها قوانين الاقتصاد الإسلامي فيما بينها.

• الارتباط بالقيم الأخلاقية:

كما بنا سابقاً فإن الاقتصاد الإسلامي يتميز بجوانبه الأخلاقية الإنسانية بعكس الاقتصاد الرأسمالي أو الاشتراكي الذي يهتم بالحاجات الإنسانية ووسائل إشباعها بغض النظر عن سياقها الأخلاقي. يعتمد الاقتصاد الإسلامي على القيم الأخلاقية وله نظرة خاصة للمال الذي يعتز به وسيلة لا غاية وأنه ميدان استخلاف لا استقلال¹³. تعد الأخلاق جانب مؤثر في الاقتصاد الإسلامي بحيث تحكم القيم الأخلاقية العلاقة بين الأفراد والمجتمعات، فالاقتصاد الإسلامي بني أساساً على مجموعة من القيم الأخلاقية والمعايير الشرعية التي يتميز بها. كيف لا وقد بُعث الرسول الكريم محمد صلى الله عليه وسلم لتعزيز وضبط هذه القيم الأخلاقية في المجتمعات المسلمة لتعكس سلوكاً اقتصادياً منضبطاً بكافة جوانبه مما يحقق الخير والنمو للمجتمع وأفراده على حد سواء.

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إنما بُعثتُ لأتمَّ صالح الأخلاق» رواه أحمد، وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «لما بلغ أبا ذر مبعث النبي صلى الله عليه وسلم قال لأخيه: اركب إلى هذا الوادي فاعلم لي عِلْمَ هذا الرجل الذي يزعم أنه نبي يأتيه الخبز من السماء واسمع من قوله ثم ائتني، فانطلق الأخ حتى قدمه وسمع من قوله ثم رجح إلى أبي ذر فقال له: رأيته يأمرُ بمكارم الأخلاق وكلاماً ماهو بالشعر» (رواه البخاري 3861).

ومن الضوابط الأخلاقية التي بني عليها الاقتصاد الإسلامي على سبيل المثال لا الحصر:

1- الأمانة: ومن معانيها في الاقتصاد الإسلامي أن يتم أداء الحقوق والمحافظة عليها وكذلك ألا يستغل الرجل منصبه لقاء منفعة تعود عليه أو على أهله. قال الله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» سورة النساء: 58، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «أدِّ الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ مَنْ أُنْتَهَنَتْكَ وَلَا تَخُنْ مِنْ خَازِنِكَ»¹⁴.

2- الوفاء: يقوم الاقتصاد الإسلامي على الوفاء واحترام العقود التي تسجل فيها الالتزامات المالية. يقول الله سبحانه وتعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» سورة المائدة: 1، ويقول سبحانه: «وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا» سورة الإسراء: 34.

3- الاعتدال والقصد: يدعو الاقتصاد الإسلامي إلى التوسط والاعتدال في كافة الأمور بحيث لا يكون الإنسان مسرفاً لدرجة كبيرة ولا بخيلاً وممسكاً ماله خوفاً عليه من الصرف. يقول الله سبحانه وتعالى: «وَلَا تُبَدِّرْ تَبْدِيرًا إِنَّ الْمُبَدِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ» سورة الإسراء: 26-27، ويقول سبحانه: «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ» سورة الإسراء: 29. وبناء عليه فإن كلا الحالتين منبوذ في الإسلام،

المرجع السابق 13

14 (1264) رواه الترمذي

حيث يؤدي البخل إلى نقص ميل الناس إلى الاستهلاك بينما يؤدي الإسراف إلى تبذير وهدر الموارد.

• الرِّبَايَةُ:

النظام الاقتصادي في الإسلام نظام رباني المصدر فالوحي الإلهي ممثلاً في القرآن والسنة هو مصدر هذا النظام ويأتي بعد ذلك مصادر التشريع الأخرى كالإجماع والقياس والاجتهاد. هذه الخاصية لا توجد في أيِّ مذهب اقتصاديٍّ آخر. جميع المذاهب الاقتصادية الأخرى من وضع البشر سواءً استندت لديانات محرفة أو نظريّات وضعية من استنباط البشر الذي يصيب ويخطئ ويتأثر بالفلسفات المعتنقة والبيئة المحيطة¹⁵.

الربانية ضرورة فكرية مستندة على أسس ومسلمات فطرية وشرعية فالله سبحانه وتعالى هو المالك للكون وللإنسان وللمال، لذلك من غير المعقول أن يستخدم الإنسان المملوك في مال غيره ليعبث في كون مملوك لسواه، فالملك كله لله والأمر كله لله سبحانه وتعالى.

هذا النظام الاقتصادي مثل ما ذكرنا سابقاً هو نظام رباني الهدف يتمثل مقصده في إشباع وتوفير الحاجيات الأساسية للإنسان وحد الكفاية اللائق به ليحيا حياة طيبة رغبة يتحقق فيها الإشباع المادي والروحي جنباً إلى جنب. هذا بخلاف النظم الاقتصادية الرأسمالية أو الاشتراكية التي لا مقصد لها سوى تحقيق أقصى إشباع مادي ممكن بدون أي اعتبار إلى الإشباع الروحي غايتها تحقيق اللذة أو المنفعة المادّية مع إهمال الجوانب الروحية الأخلاقية.

• الرقابة المزدوجة:

يخضع نظام الإقتصاد الإسلامي لرقابتين على حد سواء بشرية وذاتية¹⁶. الرقابة البشرية رسمية تمارس من قبل الجهات الإشرافية في الدولة على الناس وعلى الأسواق لكيلا يكون هناك أي نوع من أنواع الغش والاحتكار. وجدت هذه الرقابة بعد الهجرة الكريمة فالرسول محمد صلى الله عليه وسلم كان يراقب الأسواق بنفسه وعندما فتحت مكة أرسل إليها من يراقب أسواقها، ومن هنا ظهرت وظيفة المحتسب لمراقبة النشاط الاقتصادي، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرّ على صبرة طعام فأدخل يده فيها، فنالت أصابعه بللاً، فقال: «ما هذا يا صاحب الطعام؟ قال: أصابته السماء يا رسول الله، قال: أفلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس! من غش فليس مني» رواه مسلم¹⁷. أيضاً هناك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الواجبة على كل مسلم والتي تذكره بأن الله عز وجل أحل كذا وحرم كذا يفرض رقابة ذاتية. حيث ينبغي أن يكون سلوك المسلم الاقتصادي موازي ومشابه لنشاطه في العبادات المختلفة من صوم وصلاة وزكاة وحج. قال سبحانه وتعالى: {ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر} سورة آل عمران: آية 104.

(عاشور 2016) 15

(عاشور 2016) 16

الحديث أخرجه مسلم حديث (102)، وانفرد به عن البخاري، وأخرجه الترمذي في «كتاب البيوع» «باب ما جاء في كراهة الغش في 17 (1315) البيوع» حديث

بالإضافة إلى الرقابة البشرية فإنه في ظل الاقتصاد الإسلامي يوجد رقابة أخرى أشد وأكثر فاعلية هي رقابة الضمير القائمة على الإيمان بالله وعلى الحساب في اليوم الآخر. قال الله تعالى: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» سورة الحديد:4، وما أشهر قصة بائعة اللبن في عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، حيث كان يوجد بائعين اللبن الذين كانوا يخلطون اللبن بالماء، واشتكى الناس من هذا فأرسل عمر ابن الخطاب بعدم جواز خلط اللبن بالماء وان من يقوم بفعل ذلك سوف يلقي عقاباً منه.

وفي ليلة ما خرج عمر من أجل أن يتفقد أحوال رعيته وقرر ان يستريح بجانب بيت ما، فسمع فيه أم تقول لابنتها اخطي اللبن بالماء، فقالت الفتاة لأُمها: يا امي لقد حذر الخليفة عمر ابن الخطاب من ذلك الفعل وصرح أنه سيعاقب من يفعل ذلك، فقالت الام لابنتها: اخطي اللبن بالماء في مكان لا يراه عمر أو احد من رجاله، فأجابت الفتاة: يا امي إن كان عمر لا يرانا فإن الله تعالى يرانا.

وقال تعالى أيضاً: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ» سورة آل عمران:5. فحينما يشعر الإنسان بأنه إذا ما انفلت من الرقابة البشرية فإنه لا يستطيع الإفلات من الرقابة الإلهية التي أعدت له عذاباً أليماً في حالة انحرافه عن المنهج القويم الذي أمر الله به.

التوازن:

النظام الاقتصادي الإسلامي نظام وسطي. قال الله تعالى: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» سورة البقرة: 341. نظام قوامه العدل والتوازن فلا طغيان ولا إخسار ولا مكان فيه للتوازن المصنوع أو المغشوش لا توازن سوى لتوازن العدل والقسط والوسطية في مآلاتها هي التوازن بين المثالية والواقعية وبين المادية والروحية حيث يجمع بينهما وبين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة ومصلحة الدولة وبين مصلحة الأغنياء ومصلحة الفقراء¹⁸. من مظاهر توازن الاقتصاد الإسلامي أيضاً التوازن بين الملكية العامة والملكية الخاصة والتوازن بين الاستهلاك والإمساك والتوازن بين الاستهلاك والادخار.

• الجمع بين الثبات والتطور:

في الاقتصاد الإسلامي أمور ثابتة لا تتغير مهما تغير الزمان والمكان كالمبادئ والتعاليم الاقتصادية التي وردت في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية. هناك أمور متطورة يمكن أن تتغير مع تغير المكان والزمان¹⁹. الدين الإسلامي هو آخر الأديان السماوية يصلح لكل زمان ومكان وبالتالي فان اقتصاده يمتاز بالمرونة التي تجعله يتسع للأساليب المختلفة والوسائل المتجددة والعرف مادام لا يتعارض مع أصل ثابت.

18 (2016 روشاغ)

19 (2010 يَرَجُ نَفَل)

تنص القاعدة الشرعية على أن الأصل في العبادات الحظر إلا ما ورد عن الشارع تشريعه، والأصل في المعاملات الإباحة إلا ما ورد عن الشارع تحريمه. بناءً عليه فقد توسع الإقتصاد الإسلامي ليشمل كل ما استجد من المعاملات المختلفة الحديثة التي خلقت من الربا والغرر الفاحش وغيرها من الأمور المحرمة التي نص عليها صراحةً في المصادر التشريعية.

• التوازن بين المادة والروح:

يوازن النّظام الإقتصادي الإسلامي بين المادية والروحية باعتبارهما مكوّنات الإنسان ذاته فلا يهمل الجانب المادية على حساب الجانب الروحية أو يهمل الجانب الروحية ويقدم الجانب المادية النفعيّة²⁰. قال الله تعالى: «فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» سورة الجمعة:10.

يعتبر هذا التلاحم القوي بين المادة والروح أساس الإقتصاد الإسلامي بحيث لا يمكن اعتبار العوامل الاقتصادية فقط هي المحرك الأساسي لتقدم الإقتصاد والدولة، وبالمقابل لا يمكن التفرغ إلى الصلاة والعبادات دون العمل وإيجاد الكسب الحلال الذي يعين الإنسان على تحقيق أهداف حياته. قال الله تعالى: «وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ» سورة التوبة:105.

• التوازن بين المصالح الخاصة والعامة:

بالإضافة إلى التوازن المطلوب بين المادة والروح، يوازن الإقتصاد الإسلامي بين المصالح الخاصة والمصالح العامة للأفراد والمجتمع، فكل منهما في نظر الإسلام أصل له أهميته بحيث لا تهدر المصلحة العامة شأن النظم الفردية ولا تهدر المصلحة الخاصة شأن النظم الاجتماعية وإنما يهتم بالمصلحتين على حد سواء بحيث تحاول الدولة أو السلطات الإشرافية دوماً التوفيق بين تلك المصلحتين.

بالإضافة إلى ما سبق، فإن من مقتضى أحكام الشرع في الإقتصاد الإسلامي هو تحقيق التوازن بين الموارد المالية للدولة وبين أوجه الإنفاق المتعددة من خلال سياسة مالية متقدمة تقوم على تدبير موارد الدولة ومصارفها بشكل يضمن تسديد كافة النفقات التي تتطلبها المرافق العامة دون إرهاق أو تفويت للمصالح الخاصة مع مراعاة مبادئ الاعتدال والمصلحة في الإنفاق.

• العالمية:

وهي تعني أن النظام الاقتصادي الإسلامي نظام عالمي بطبيعته، حيث ينبثق من عالمية الرسالة التي جاءت بمنهج الإسلام الشامل الذي يمثل النظام الاقتصادي الإسلامي أحد أجزائه وبالتالي لا يمكن حصر نطاق النّظام الاقتصادي الإسلامي على بيئة أو مكان معين أو قوم محددين كما هو الحال في نظام الإقتصاد التقليدي التي ارتبطت بالبيئة المحيطة والفلسفة المعتقة والهوى المتبع²¹.

20 (2016 روشاغ)

21 قبا سلا عجرم ل

فقد ارتبط نزول الشرائع السابقة للشريعة الإسلامية بقومها خاصة بينما أنزلت الشريعة الإسلامية للناس كافة. قال الله سبحانه وتعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا» سورة سبأ: 28، وقال تعالى: «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا» سورة الأعراف: 158.

إذاً فإن هذا الدين الخاتم تميز بعالميته وجاء بأحكام كلية ومبادئ عامة تناسب كل زمان ومكان وجمع بين الثبات والمرونة واتسع لاجتهادات المجتهدين وجعل الأصل في المعاملات الإباحة ما لم يوجد ما يعارض نصاً أو أصلاً ثابتاً أو مقصداً من مقاصد التشريع الإسلامي.

• العدالة:

بني الاقتصاد الإسلامي على أساس العدل والتوازن والمعاملة الحسنة للمسلمين وغير المسلمين على حد سواء حيث يسعى الاقتصاد الإسلامي بكافة وسائله وأدواته إلى تحقيق العدل والتوازن في التنمية الاقتصادية بهدف قيادة المجتمع إلى الاعتدال والموازنة دون إفراط أو تفريط. كمثل على ذلك موضوع العدالة في توزيع الدخل حيث حرص الإسلام على تنمية الإنسان وتنمية موارده الاقتصادية ليعيش حياة طيبة كريمة مليئة بالإنجاز والإنتاج والعمل الصالح الذي يؤتي ثماره في الحياة الدنيا والحياة الآخرة وهي الحياة التي ترفع المسلم من حد الكفاف إلى الرفاهية مما يؤدي إلى تحقيق تنمية اقتصادية مستدامة وشاملة في المجتمع تقضي على مشكلة الفقر والتخلف.

مثال آخر على العدل في الاقتصاد الإسلامي، موضوع العدالة الاجتماعية حيث يحرص الاقتصاد الإسلامي على تكافؤ الفرص بين أفراد الشعب الواحد ويوفر المناخ المناسب والفرص الكافية لكل شخص في الدولة. بذلك يشعر كل مواطن بأنه تلقى نصيبه العادل من السلع والخدمات. بتحقيق هذا المطلب تقلص الدولة التفاوت بين الطبقات وتمتخ الفرص المتساوية للسكان. قد تستهدف الدولة أيضاً الشأن الاقتصادي عبر توجيه الادخار نحو الاستثمار الإنتاجي أو عبر إتاحة الفرص أمام زيادة الاستهلاك الجماعي الذي يؤدي إلى زيادة الإنتاج الداخلي للدولة.

من صور العدالة في الاقتصاد الإسلامي، التكافل الاجتماعي الذي ينص على أن يتضامن ويتكاتف أبناء المجتمع الواحد فيما بينهم أفراداً أو جماعات على تحقيق مساهمات إيجابية فيما بين أبناء المجتمع الواحد مثل رعاية الأيتام وكفالتهم أو المساعدة على نشر العلم بين الشباب مما يعزز الشعور بالوحدة العميق بين أفراد المجتمع والذي ينبع من أصل العقيدة الإسلامية. قال الله سبحانه وتعالى: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» سورة آل عمران: 110. عن حذيفة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف وتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً منه ثم تدعونه فلا يستجاب لكم». رواه الترمذي وقال حديث حسن.

رابعاً: خاتمة

إن ربانية الإسلام غمرت جميع مبادئ هذا الدين العظيم وشملت كافة مجالات الحياة فيه. من أهم هذه المجالات الاقتصاد الإسلامي باعتباره من أهم المجالات الإنسانية التي نظمتها القوانين الإلهية عن طريق القرآن والسنة ومصادر التشريع الأخرى.

خلصَ البحث على أن الإقتصاد الإسلامي هو عبارة عن مجموعة من القواعد الاقتصادية التي تُؤطرها قواعد الشريعة الإسلامية ليتم تطبيقها داخل المجتمع الإسلامي ويتم استنباط كافة الأحكام المتعلقة بالنظام الاقتصادي الإسلامي من مصادر التشريع وهي القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.

بيناً في هذا البحث أن عقيدة الإقتصاد الإسلامي تقوم على مبدأ أن المال مال الله والإنسان مستخلفٌ فيه وبذلك فالإنسان مسؤول عن هذا المال كسباً وإنفاقاً أمام الله في الآخرة وأمام الناس في الدنيا وبالتالي لا يجوز أن يكتسب المال من معصية أو أن ينفق في حرام أو فيما يضر الناس.

بين البحث أيضاً أن من أهم المبادئ العامة للإقتصاد الإسلامي مبدأ الملكية المزوجة ومبدأ الحرية الاقتصادية ومبدأ العدالة الاجتماعية.

أهم خصائص الإقتصاد الإسلامي مبدئ التكامل والشمول ومبدئ الارتباط بالقيم الأخلاقية ومبدئ الربانية ومبدئ الرقابة المزوجة ومبدئ التوازن بين الروح والمادة، بالإضافة إلى مبادئ العالمية والواقعية والعدالة التي تشكل الركن الأساس للإقتصاد الإسلامي.

بناء على ما تقدم، خلصت الدراسة إلى النتائج والتوصيات التالية:

1- الإسلام دين رباني مميز عن غيره من الأنظمة الإنسانية يستقي قوانينه وأحكامه من القرآن الكريم كلام الله سبحانه وتعالى المنزل وسنة نبيه الكريم محمد صلى الله عليه وسلم.

2- الإقتصاد الإسلامي قائم على الواقعية يصلح لكل زمان ومكان يمكنه معالجة الأزمات المالية والاقتصادية في دول العالم كافة.

3- ينبغي على المسلمين تحري تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية الغراء في العبادات والمعاملات المالية وتجنب الغش والاحتكار المنبوذ وغيرها من المحرمات الشرعية حتى تزدهر اقتصاداتنا الإسلامية ويفتح الله لنا بركات السماوات والأرض.

4- ينبغي على الدول الإسلامية التوحد في تطبيق أحكام الإقتصاد الإسلامي وإيجاد فرق من المختصين الخبراء لدراسة مواطن الضعف والقوة فيه بغية الاستفادة العظمى من أحكامه وبما يحقق الغاية المرجوة لمصلحة الدول الإسلامية.

5- ينبغي زيادة الاهتمام ببرامج الإقتصاد والتمويل الإسلامي للدراسات العليا في الجامعات الحكومية والخاصة في الدول الإسلامية مما يعزز هذه الصناعة ويدفعها نحو النمو بوتيرة أسرع.

6- ينبغي زيادة البحث العلمي في علوم الإقتصاد الإسلامي للحد من الأزمات المالية العالمية وتخفيف تبعاتها والمساهمة في حلها، مع التأكيد على أن الإقتصاد الإسلامي أفضل النظم للوقاية من ظهور مثل هذه الأزمات.

7- ينبغي حث المؤسسات المالية الإسلامية بكافة أشكالها على وضع سياسات خاصة بما لزيادة المساهمة

بالمسؤولية الاجتماعية التي أوصانا بها رسولنا الكريم مراعيةً في ذلك رسالتها النابعة من روح التعاون الإسلامي. والله من وراء القصد وهو الهادي إلى سواء السبيل، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

قائمة المراجع

أحمد محمد عاشور: نشأة الفكر الاقتصادي الإسلامي وخصائصه. <https://www.alukah.net/cultu-re/0/102211>

أشرف محمد دوابه: الاقتصاد الإسلامي مدخل ومنهج الطبعة الأولى، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة عام 1431هـ/2010 م.

حامد الحمود العجلان: الربا والاقتصاد والتمويل الإسلامي رؤية مختلفة. مركز دراسات الوحدة العربية 2010. حامد بن عبد الله العلي: تيسير بعض أحكام البيوع والمعاملات، مجموعة محاضرات عن أحكام البيوع والمعاملات عام 1423 هـ.

رضا صاحب أبو حمد: الخطوط الكبرى في الاقتصاد الإسلامي، دار مجدلاوي الأردن عام 2006 م.

رفيق يونس المصري: أصول الاقتصاد الإسلامي الطبعة الثالثة، دار القلم دمشق عام 1999 م.

سعيد سعد مرطان: مدخل للفكر الاقتصادي في الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1986.

صبري محمد خليل: أسس العدالة الاجتماعية في المنظور الاقتصادي الإسلامي. 20 سبتمبر 2013. <https://drsabrikhalil.wordpress.com>

عبد الرحمن يسري أحمد: الاقتصاد الإسلامي بين منهجية البحث وإمكانية التطبيق، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية، جدة، ط1، 1999.

عبد الرزاق بلعباس: «كتاب المرصاد في مسائل الاقتصاد» مجلة دراسات اقتصادية إسلامية، المجلد الثامن عشر، العدد الثاني، 1433. 2012.

عز الدين حوجة: النظام المصرفي الإسلامي الموسوعة الميسرة للمعاملات المالية الإسلامية، تونس الامتثال للمالية الإسلامية عام 2013 م.

علي السالوس: القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي، دار بلال بن رباح للنشر والتوزيع عام 2013 م.

علي القره داغي: المدخل إلى الاقتصاد الإسلامي ضمن حقبة طالب العلم الاقتصادية، بيروت دار البشائر الإسلامية عام 2013 م.

قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدولي، المشاركة الأمانة العامة للأوقاف لعام 2011 م.

كمال توفيق: منهجية البحث في الإقتصاد الإسلامي، بحث مقدم إلى مجلة جامعة الملك عبد العزيز المجلد 61 العدد 2 لعام 2003 م.

محمد الدرديري: الاستخلاف المالي في الإسلام. [/https://www.alukah.net/culture/0/110457](https://www.alukah.net/culture/0/110457)

محمد شوقي الفنجرى: المذهب الإقتصادي في الإسلام، بحث مقدم إلى المؤتمر العالمي الأول للإقتصاد الإسلامي، مكة المكرمة، 1976، ص7

محمد عبد المنعم الجمال: موسوعة الإقتصاد الإسلامي الطبعة الثانية، دار الكتاب المصري القاهرة عام 6891 م.

محمود الخالدي: مفهوم الإقتصاد في الإسلام، شركة الشهاب الجزائر عام 1988.

مركز أبحاث الإقتصاد الإسلامي، دراسات في الإقتصاد الإسلامي (بحوث مختارة من المؤتمر الدولي الثاني للإقتصاد الإسلامي)، جامعة الملك عبد العزيز، جدة، ط1، 1985.

منذر قحف: النصوص الاقتصادية من القرآن والسنة، مركز أبحاث الإقتصاد الإسلامي، جدة، ط1، 1995.

ناصر مراد: مبادئ ومنهج الإقتصاد الإسلامي – الملتقى الدولي: الإقتصاد الإسلامي: الواقع ورهانات المستقبل. جامعة غرداية – الجزائر. 24 – 23 فيفري 2011.

Kaynakça

Ahmed, Abd al-Rahman Yusri. 1999, Islamic economics between research methodology and applicability, Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank, Jeddah, 1st Edition.

Abd al-Razzaq Belabbas, 2012, "Kitab al-Mursad in Economic Issues," Journal of Islamic Economic Studies, Volume Eighteenth, Number Two.

Ahmad, K. ed. 1980. Studies in Islamic Economics. Leicester: Islamic Foundation.

Ahmed Muhammad Ashour: The emergence and characteristics of Islamic economic thought. <https://www.alukah.net/culture/0/102211/>

Ali Al-Qaradaghi, 2013, Introduction to Islamic Economics within the Economic Science Student Portfolio, Beirut, Dar Al-Bashaer Al-Islamiyyah.

Ali Al-Salsous, 2013, Contemporary Jurisprudence Issues and Islamic Economics, Dar Bilal Bin Rabah for Publishing and Distribution.

Ashraf Muhammad Dawabeh, 2010, Islamic economics: an introduction and method. First edition, Dar Al-Salam for printing, publishing, distribution and translation.

Azzedine Khoja, 2013, The Islamic Banking System. The Facilitated Encyclopedia of Islamic Financial Transactions, Tunisia Compliance with Islamic Finance.

- Hamid Al-Hamoud Al-Ajlan, 2010, Usury, economics and Islamic finance have a different view. Center for Arab Unity Studies.
- Hamid bin Abdullah Al-Ali, 1423 AH, Facilitating some provisions of sales and transactions, a collection of lectures on the provisions of sales and transactions.
- Islamic Economics Research Center, Studies in Islamic Economics (Selected Researches from the Second International Conference on Islamic Economics), King Abdulaziz University, Jeddah, 1st Edition, 1985 AD.
- Kamal Tawfiq, 2003, Research Methodology in Islamic Economics, a paper submitted to King Abdul Aziz University Journal, Volume 16, Issue 2.
- Mahmoud Khaldi, 1988, The Concept of Economy in Islam, Algeria Shehab Company.
- Muhammad Abdel-Moneim El-Gamal, 1986, Encyclopedia of Islamic Economics, 2nd edition, Egyptian Book House, Cairo.
- Muhammad al-Dardari: Financial Substitution in Islam. <https://www.alukah.net/culture/0/110457/>
- Muhammad Shawqi Al-Fangari, 1976, The Economic Doctrine in Islam, a paper presented to the First International Conference on Islamic Economics, Makkah Al-Mukarramah.
- Muzer Qahf, 1995, Economic Texts from the Qur'an and Sunnah, Islamic Economics Research Center, Jeddah, 1st Edition.
- Nagaoka Shinsuke, 2012, Critical Overview of the History of Islamic Economics: Formation, Transformation, and New Horizons. Asian and African Area Studies, 11 (2): 114-136.
- Nasser Murad, 2011, Principles and Methodology of Islamic Economics - International Forum: Islamic Economics: Reality and Future Stakes. University of Ghardaia - Algeria.
- Rafiq Younis Al-Masry, 1999, The Origins of Islamic Economy, Third Edition, Dar Al-Qalam, Damascus.
- Resolutions and recommendations of the International Islamic Fiqh Academy, Sharjah, the General Secretariat of Endowments for the year 2011 AD.
- Rida Sahib Abu Hamad, 2006, The Great Lines in the Islamic Economy, Majdalawi House, Jordan.
- Sabri Muhammad Khalil, 2013, Foundations of Social Justice in the Islamic Economic Perspective. <https://drsabrikhalil.wordpress.com/>
- Saeed Saad Murtan, 1986, An Introduction to Economic Thought in Islam, The Message Foundation, Beirut, 1st Edition.

ATEBE: Dinî Araştırmalar Dergisi – ATEBE: Journal for Religious Studies

e-ISSN: 2757-5616

Aralık / December 2020, 4: 119-132

Kıbrıs'ta Tarafı Olmayanlar: Koruçam Köyü Marunîleri

Who Are Not Sides in Cyprus: Kormakitis Village Maronites

Mustafa Şengil

Dr. Diyanet İşleri Başkanlığı

PhD. Presidency of Religious Affairs

Ankara/Turkey

mustafasengil_85@hotmail.com

orcid.org/ 0000-0002-2904-1776

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 16 Kasım/November 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 6 Aralık/December 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Aralık/December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Cite as: Şengil, Mustafa. "Kıbrıs'ta Tarafı Olmayanlar = Who Are Not Sides in Cyprus: Kormakitis Village Maronites". *ATEBE* 4 (Aralık /December 2020/2): 119-132

İntihal / Plagiarism: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

Copyright © 2020. Published by Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, 06050 Turkey. All rights reserved.

CC BY-NC-ND 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-Non-Commercial NoDerivatives International License.

Kıbrıs'ta Tarafı Olmayanlar: Koruçam Köyü Marunîleri¹

Öz

Kıbrıs Adası tarih boyunca farklı ırk ve dinlere ev sahipliği yapmış bir adadır. Bugün kuzey kısmı Türkiye Cumhuriyeti'nin, güney kısmı ise Yunanistan'ın garantörlüğü altında bulunan Kıbrıs'ta iki ayrı devlet yaşamaktadır. Türk, Rum ve İngilizler dışında insanların merak ettiği ancak araştırma girişiminde de bulunmadığı farklı ırkları, dolayısıyla farklı dinleri bünyesinde bulunduran Kıbrıs Adası tarih boyunca cazibesini hiçbir zaman kaybetmemiştir. Bilindiği gibi Kıbrıs'ta Müslümanlar ve Ortodoks Hıristiyanlar yaşamaktadır. Bu çalışmada 1960 Kıbrıs Cumhuriyeti Anayasası'na göre azınlık olarak tanınan ve adanın iki büyük topluluğunun dışında kalan Marunîler ile onların Kuzey'de yeniden yerleşmelerine izin verilen tek yer olan Koruçam Köyü hakkında bilgi verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kıbrıs, Din, Katolik, Marunîler, Azınlık.

Who Are Not Sides in Cyprus: Kormakitis Village Maronites

Abstract

The island of Cyprus has hosted many civilizations and cultures in different periods of history. Today the northern part of the Republic of Turkey, and the southern part of Greece's guarantor live under two separate states in Cyprus. The island of Cyprus, which includes different races, and therefore different religions, that people other than Turkish, Greek and British people are curious about but did not attempt to research, has never lost its charm throughout history. As it is known, Muslims and Orthodox Christians live in Cyprus. In this study, information was given about the Maronites, which were recognized as minorities according to the 1960 Constitution of the Republic of Cyprus and remained outside the two major communities of the island, and the village of Kormakiti, the only place where they were allowed to settle in the North.

Keywords: Cyprus, Religion, Catholic, Maronite, Minority.

Extended Abstract

The Maronites are a group of Christians who live in Lebanon and Syria, who adheres to the Eastern rite of the Catholic Church. Saint Maron, who is thought to have lived in the second half of the 4th century and died at the beginning of the 5th century, lived a solitary life as a priest of the Antakya Church on the banks of the Asi River in the west of Syria. The origin of the Maronites is based on the congregation gathered in the monastery built around the tomb of their founders.

The spiritual leader of the Maronite Church after the Pope is the patriarch of Antakya and the whole east, living in Bkerke near Beirut. The worship tradition of the Maronites has the characteristics of the Antakya Church. In the beginning, Aramaic dialect of Syriac was

1 Bu çalışma 2010 yılında tamamladığımız "Dinler Tarihi Açısından Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'ndeki Marunîler" adlı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır./ This article is extracted from my master thesis dissertation entitled "Maronites of Turkish Republic of Northern Cyprus from the Viewpoint of History of Religions" year 2010.

used as the language of ritual, and today, Maronite Arabic has become widespread.

The history of the Maronites as an ethnic community in Cyprus dates back to the 7th century. Today, there are four Maronite villages in the TRNC and the largest of them is the Kormakitis (Koruçam) village, which is the subject of our article. The Maronites of Cyprus belong to the eastern Christian cult of the Catholic Church. The Maronite Church in Lebanon has a Maronite archbishop elected by the holy spiritual council and approved by the pope.

After the 1974 Peace Operation, many Maronites migrated to the south of the island, except for some Maronite populations in Koruçam (Kormakitis), Özhan (Asomatos) and Karpasa (Karpashia). In 1975, the number of Maronite voluntarily staying on the Turkish side was nine hundred and seventy-nine. Today, about one hundred and twenty people live in Koruçam. For the Maronites, villages are important for their religion and traditions. Therefore, very crowded village visits are made on holidays and special days.

The Maronites are organized in several ways to keep their religion and culture alive. These include establishing camps for young people to come together, establishing clubs and cultural associations, organizing camps, publishing monthly community magazines, establishing scouting clubs, and building websites.

The Maronites use their unique Maronite Arabic language as their language. However, when they encounter Greeks, they speak Greek. The languages of yin are Arabic. Antony Haji Rousso states that they could read and understand Arabic but could not write. Therefore, he says that his children are about to forget the Maronite Arabic language and that they have made demands from the Greek administration for this language education and to make up for this deficiency. Today, Maronite Arabic has been included among the languages that are about to disappear by UNESCO.

The Maronites of Koruçam Village try to live and not forget their religion, traditions, customs, and language as much as possible. The Vatican also takes care of a handful of people here and their relationship with Catholic Christianity and sends clergymen. The Maronites have a representative representing them in the Greek parliament. They were considered as minorities according to the 1960 Constitution and were given the right to choose their own representatives.

Koruçam Village is located 35 kilometers west of Girne district. Koruçam Village is the largest of the four Maronite villages in the TRNC. For this reason, this place has been the center of Marunism in history. The Cathedral in the center of the village was used as the Archbishopric. Its soil consists of fertile lands. Currently, the population of the village is stated as around one hundred and twenty, but this number is variable. Since 1974, the houses in Koruçam reflect the traditional Cypriot architectural style, since they have not undergone any changes until this time.

There are five holy places in the village. These; St George's Cathedral, St George's Chapel, Franciscan Brothers Monastery, Mary's Chapel (Chapel of the Blessed Virgin), St George's Chapel 2.

As a result of sharing the same geography in societies, mutual influence is an inevitable reality. The Maronites were also affected by this, and as a result, Greek began to replace their mother tongue. Their sensitivity to language stems from their fear of losing their

religion behind the language. While there is a clear line between Turkish Cypriots and Maronites in terms of religious life, there are many similarities in terms of social life. The architectural structure of the houses, sitting inside, eating and drinking habits, and so on. There are many similarities in matters. However, it should be appreciated that this is a natural situation.

Because of the Orthodox Christians in Cyprus, the Greeks do not look very favorably on the Maronites because they are Catholic and they still want them to convert to Orthodox Christianity, even if they do not openly state it. However, due to the understanding of tolerance Islam instilled in Muslims, Muslims, and therefore Turkish Cypriots, treat those who are not of their own religion warmly and sincerely and respect their religion and life. As a result of this, an atmosphere of tolerance and peace has been created in the TRNC. Therefore, Turkish Cypriots who go to visit Maronite villages are very warmly welcomed, although their religion and nationality are different.

Giriş

Marunîler Lübnan ve Suriye’de yaşayan Katolik Kilisesi’nin Doğu âyin ritine bağlı Hıristiyanlardan bir gruptur. 4. Yüzyılın ikinci yarısında yaşadığı ve 5. Yüzyılın başlarında öldüğü tahmin edilen Aziz Maron, Suriye’nin batısında Asi Nehri kıyılarında, Antakya Kilisesi’ne bağlı bir rahip olarak münzevî bir hayat yaşamıştır. Marunîlerin kökeni, kurucularının kabri etrafında inşa edilen manastırda toplanan cemaate dayanmaktadır.² Marunîlerin, Ortodoks diofizit^{3*} anlayışın teyit edildiği Kadıköy Konsili (MS 451)’ ni kabul ederek monofizitliğe^{4**} karşı tavır almaları, doğu kiliseleri içinde müstakil bir kilise olma yolundaki ilk ciddi adımları olmuştur. Kadıköy Konsili’nin diofizit anlayışını benimseyerek monofizitliğe karşı çıkan Marunîlerin bu tavrı haçlı seferlerine kadar hiç dikkate alınmamıştır. Haçlı seferleri sırasında haçlıları sevinçle karşılayan Marunîler Lübnan’da, Kıbrıs’ta ve Antakya bölgele-

2 İsmail Taşpınar, “Mârûnîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003).

3 * **Diofizit:** 451 Kadıköy Konsili’nde monofizit fikirler aforoz edilmiş ve Diofizit anlayışı tarif eden şu iman formülü kabul edilmiştir: “Rab İsa-Masih, ulûhiyette tam olarak, hakiki Allah ve hakiki insandır. Ulûhiyette Baba ile aynı cevherden; insaniyette bizimle aynı cevherdendir. O, Allah annesi (theotokos) bakire Meryem’den iki tabiatlı biricik oğul olarak doğmuştur. Tabiatların her biri, kendi özel varlığını korumuştur.” Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş* (Konya: Nüve Kültür Merkezi, 2008), 149.

4 ** **Monofizit:** 431 Efes Konsili’nden sonra, Nesturiliğe karşı gelişen reaksiyon sonucunda ortaya çıkan, fakat tamamıyla zıt bir istikamette gelişen Monofizit Hıristiyan hareketi, kilise tarihi açısından önemli bir yer işgal etmektedir. Bu akım, İsa’da olduğu kabul edilen insanî ve İlahî iki tabiat yerine Monofizit bir karakterle kendini göstermiştir. Bu akımın öncüsü ise, Laodicie piskoposu olan Apollinaire’dır. İskenderiyeli Cyrill ve İstanbul Manastır Reisi Eutyches ise monofizit hareketin iki önemli şahsıdır. Apollinaire, “ulûhiyet ve ceset bir tek tabiatı oluşturan iki kısımdır; tıpkı normal bir insanın içinde ruh ve cesetten müteşekkil bir tek tabiata sahip olduğu gibi” diyerek bu görüşün ana fikrini ortaya koymuştur. Böylece monofizit anlayış ortaya çıkmıştır. Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü* (Konya: Nüve Kültür Merkezi), 515.

rinde toplanmışlardır.

Marunîlerin haçlılarla temasları sonucunda ayinleri büyük ölçüde Latin kültürünün etkisinde kaldı. Marunîlerin bir kısmı geri çekilen Frankların peşinden giderek Kıbrıs'a ve Rodos'a yerleştiler. Roma Kilisesi'yle birleşmelerini 12. Yüzyılda ilân etmiş olmalarına rağmen Romanın Marunîleri kabulü ancak 16. Yüzyılda gerçekleşmiştir.

Baalbek, Beyrut, Sayda, Sur, Halep, Şam, Cebeyl, Batrun, Kıbrıs ve Sarba Piskoposlukları, Antakya patriği unvanını taşıyan patriklerinin idaresi altında bulunmaktadır. Marunî Kilisesi'nin Papa'dan sonraki ruhanî lideri Beyrut yakınlarında Bkerke'de oturan Antakya ve bütün doğunun patriğidir. Marunîlerin ibadet geleneği Antakya Kilisesi'ne ait özellikler taşımaktadır. Başlangıçta âyin dili olarak Süryanicenin Aramî lehçesi kullanılmış, günümüzde ise Marunî Arapçası yaygınlık kazanmıştır.⁵

Marunî Kilisesi inançlarına göre Evharistiyada mayasız ekmek kullanılmaktadır. Evlilik, vaftiz, oruç gibi ibadetler Roma Katolik geleneğinden unsurlar taşımakla beraber Süryani geleneğine göre icra edilmektedir. Marunîler 1943'te bağımsız Lübnan Devleti kurulduğunda ülkedeki önemli dinî cemaatlerden birini oluşturdular. Hıristiyan, Müslüman ve Dürzî partilerin meydana getirdiği bir koalisyonla yönetilen Lübnan'da cumhurbaşkanı Marunîler arasından seçilmektedir. Bugün Lübnan'da 31 Ekim 2016 tarihinde seçilen Mişel Avn Cumhurbaşkanı olarak görev yapmaktadır. Mişel Avn Marunî Katolik'tir. Günümüzde toplam nüfusları bir buçuk milyona ulaşan Marunîler, başta Lübnan olmak üzere Ortadoğu'nun çeşitli ülkelerinde, özellikle Suriye, Mısır ve Kıbrıs ile daha çok ekonomik sebeplerle göç ettikleri Fransa, Amerika Birleşik Devletleri, Kanada, bazı Güney Amerika ülkeleri ve Avustralya'da yaşamaktadır.

Marunî Kilisesi patrikliği görevi "Antakya ve bütün doğunun patriği" unvanıyla 2011 yılından beri Beşara Butrus er-Rai tarafından yürütülmektedir. Günümüz Lübnan Devleti'nde yaşayan Hıristiyanların en kalabalık grubunu Marunîler teşkil ederler. Resmi adı ile Marunî Kilisesi Antakya Süryani Marunî Kilisesi şeklinde ifade edilmektedir.

1. Kıbrıs'ta Marunîler

Marunîlerin Kıbrıs'ta etnik bir toplum olarak geçmişleri 7. Yüzyıla dayanmaktadır. Bugün KKTC'de dört tane Marunî köyü bulunmaktadır ve bunların en büyüğü bizim makalemize konu olan Koruçam köyüdür. Diğerleri ise

5 Marunî Kilisesi hakkında detaylı bilgi için bk. Ramazan Işık, *Marunî Kilisesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003).

Özhan (Asomatos), Karpasa (Karpashia), ve Gürpınar (Agia Marina)'dır.⁶ Özhan ve Gürpınar bugün Türk askerlerinin koruması altındadır ve evlerin bir kısmı terkedilmiş olması sebebiyle lojman olarak kullanılmaktadır.

Kıbrıs Marunîleri hakkında araştırma yapan tarihçiler, onların Kıbrıs'a 7. ve 13. Yüzyıllar arasında dört defa göç ettiklerini ifade ederler.⁷ İlk göç, Müslümanların Suriye topraklarına girişi sırasında imparator Justinyan 2 zamanında yedinci yüzyılın sonlarına doğru gerçekleşmiştir. İkinci göç, MS 938 senesinde Asi Nehri kıyısındaki Apamedia'da bulunan Aziz Maron Manastırının yıkılışıyla gerçekleşir. Üçüncü göç, Kıbrıs'ın Guy de Lusignan tarafından alınmasıyla gerçekleşir. Bu üçüncü göç şöyle gerçekleşmiştir: Bizans İmparatorluğu'nun Kudüs'e saldırısı sırasında Kıbrıs, Bizans tarafından fethedilerek bir mola yeri olarak kullanılmıştır. Ancak İngiltere Kralı I. Richard, Eyyûbiler Devleti'nin kurucusu ve Selçuklu komutanı Selahattin Eyyûbi'yi yenip de Kudüs'ü geri alamamış ve Richard'a Kıbrıs, ülkesinden çok uzakta olması dolayısıyla pek cazip bir yer olarak gelmemiştir. Dolayısıyla Richard, adayı Kudüs seferi dönüşünde yüz bin altına *Templar Şövalyeleri*'ne^{8*} satar. Ortodoks olan ada halkını Katolik yapmaya çalışan Templar Şövalyeleri adada bir isyanla karşılaşır. Bunun sonucunda şövalyeler adayı Richard'a geri verip kırk bin altınlık peşinatlarını kurtarmak isterler. Ancak Richard bunu kabul etmez ve paranın geri kalanını da istemeye devam eder. Bunun üzerine, krallığı elinden gitmiş olan eski Kudüs Kralı Guy de Lusignan^{9**} Kıbrıs'ı Templar Şövalyelerinden satın alır. Bu alışveriş MS 1192 yılında olup Kıbrıs'ta 400 yıl sürecek olan Latin egemenliği dönemi böylece başlamış olur.¹⁰

Templar Şövalyeleri ile Kıbrıslılar arasındaki sorun, mezhep farklılığıdır. Aynı şey Lüzinyanlar ile de bulunmaktadır. Kıbrıslılar Ortodoks, Lüzinyanlar ise Katolik'tir. Lüzinyanlar böyle bir ülkede kendilerini garanti altına alabilmek için, eski ülkelerinden Kıbrıs'a kendileri ile aynı mezhebe mensup paralı askerler taşırlar. Böylece Kıbrıs'ta 7. Yüzyıldan beri az çok yaşamak-

6 Ulvi Keser - Muharrem Özdemir, "Kıbrıs'ta Azınlıklar: Ermeniler, Marunîler ve Gurbetler", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 17/35 (30 Mart 2018), 326.

7 Ramazan İşık, "Marunîleri Memlûkler Döneminde Fransisken Misyoner Rahiplerin Katolikleştirme Faaliyetleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2005), 207.

8 * **Templar Şövalyeleri:** XII. Yüzyılda Kudüs'te kurulan şövalyeler birliği. Mabedin Şövalyeleri diye adlandırılan tarikat mensupları, kısaca Templar diye isimlendirilmişlerdir. Templar Tapınak demektir. Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, 749.

9 ** Lüzinyanlar Kıbrıs'ta 1192 ile 1489 yılları arasında hâkim olmuşlardır. 1489'dan sonra ada Venediklerin eline geçmiştir. Latin etkisi ise Lüzinyanlar'ın adayı Katolik yapmaya çalışması sonucu adada görülmüştür. Ancak her türlü zorbalığa rağmen o dönemde Ortodoks olan ada halkını Katolik yapamamışlardır.

10 Sir Hamilton Goold Adams, *Kıbrıs'ın El Kitabı*, çev. Ali Çakıroğlu (Lefkoşa: Galeri Kültür Yayınları, 2007), 150.

ta oldukları bilinen Marunîler, adanın belli başlı topluluklarından biri haline geldiler. Lübnan asıllı, Katolik ve Aziz Maron adlı bir azizin tarikatına bağlı olan bu insanların ana dili Arapçadır. Lüzinyan dönemi boyunca en ayrıcalıklı grup olarak yaşayan Marunî nüfusunun bir ara 80.000'i geçtiği bilinmektedir. Osmanlının adayı fethinden sonra, bizzat Papa 7. Clement'in, Marunîlerin durumunu belirlemek üzere Kıbrıs'a bir temsilci göndermesi (Rahip Gerome Dandini) söz konusu topluma verilen önemi göstermeye yetmektedir.¹¹ Dördüncü göç ise 13. Yüzyılın sonlarında haçlıların Kudüs topraklarında yenilmesiyle başlar.¹²

Kıbrıs Marunîleri Katolik Kilisesi'nin doğu Hıristiyan kültüne aittirler. Lübnan'daki Marunî Kilisesi'nin kutsal ruhanî meclisi tarafından seçilen ve papa tarafından onaylanan bir Marunî başpiskoposları vardır.¹³

1974 Barış Harekâtı'ndan sonra Koruçam(Kormakitis), Özhan (Asomatos) ve Karpaşa'da (Karpashia) az sayıdaki Marunî nüfusu hariç birçok Marunî adanın güneyine göç etmiştir. 1975'te gönüllü olarak Türk tarafında kalan Marunî sayısı dokuz yüz yetmiş dokuzdu. Bu gün Koruçam'da yaklaşık yüz yirmi, Karpaşa' da on bir ve Özhan' da seksen yaşında iki kadın kalmıştır.¹⁴

Asomatos Köyü bugün askerî kamp olarak kullanılmaktadır. Marunîler Pazar günleri Aziz Michael Kilisesi'ndeki ayine katılabilmek için bu köye girebilmektedirler. Ayia Marina Köyü(Gürpınar) aynı şekilde askeri kamp olarak kullanılmaktadır ve giriş tamamen yasaktır. Köydeki Kilisenin restore edilerek ibadete açılması için Marunîler tarafından 2014 yılında KKTC makamlarına yapılan başvurular olumlu karşılanmış, çalışmalar başlamıştır. 2014 yılından beri bu köyde yılda bir kere ayin yapılmaktadır.

Marunîler için köyler kendi dinleri ve gelenekleri için önemlidir. Bu yüzden bayramlarda ve özel günlerde çok kalabalık köy ziyaretleri yapılır. Bu ziyaretler köyde devamlı oturanların ve bir şekilde Rum tarafına geçmiş olanların ailelerinin, KKTC'ye geçmeleri şeklinde olmaktadır.

Marunîler kendi dinlerini ve kültürlerini yaşatmak adına birkaç şekilde teşkilatlanırlar. Bunlar, gençlerin bir araya gelmesini sağlayacak kamplar

11 Claude Delaval Cobham, *Excerpta Cypria: Materials for a History of Cyprus; Tr. and Transcribed, with an Appendix on the Bibliography of Cyprus* (Cambridge: Cambridge : University Press, 1908), 181-184.

12 Guita G. Hourani, *An Abridgment of the History of Cypriot Maronite Community* (Lebanon, 2007), 5.

13 Taşpınar, "Mârûnîler", 28/71.

14 Mustafa Şengil, *Dinler Tarihi Açısından Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'ndeki Marunîler* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 82.

oluşturmak, kulüpler ve kültürel dernekler kurmak, kamp organizasyonları yapmak, aylık topluluk dergileri yayınlamak, izcilik kulüpleri kurmak ve web siteleri yapmak şeklinde sıralanabilir.

Marunîler dil olarak kendilerine has Marunî Arap dilini kullanırlar. Ancak Rumlarla karşılaştıkları zaman Rumca konuşurlar. Âyin dilleri ise Arapçadır. Antony Haji Rousso kendilerinin Arapça okuyup anlayabildiklerini ancak yazamadıklarını ifade etmektedir. Bu yüzden çocuklarının Marunî Arap dilini unutmak üzere olduklarını söylemekte ve Rum yönetiminden bu dil eğitiminin verilmesi ve bu eksikliğin giderilmesi için taleplerde bulduklarını ifade etmektedir. Bugün Marunî Arapçası UNESCO tarafından yok olmak üzere olan diller içerisinde alınmıştır.¹⁵

İngiliz idaresi sırasında Marunî topluluğu nüfuslarının artışıyla birlikte hem finansal hem de kültürel yönde gelişme sağlamışlardır. Siyasi ve dinî haklarında bir takım iyileşmeler olmuştur. Bunun bir sonucu olarak yeni kiliseler ve okullar inşa etmişler, dört köydeki ilkokullar Eğitim ve Kültür Bakanlığı'na desteklenmiş ve kilise ilahileri, Arap dili, geleneksel danslar ve şarkılar gibi dersler de müfredata eklenmiştir. Bu okullar herkese açık olmasına rağmen öğrencilerinin büyük bir kısmını Marunîler oluşturmuştur.¹⁶

Bugün Kuzey Kıbrıs'ta Marunîlerin ana dilleri olan Marunî Arap dili ve yeni nesilde bu dilin yerini alan Rumca ile eğitim yapan bir ilkokul olmadığından ilkokul çağına gelen çocuklar eğitim için güneye gitmektedirler. Köydeki nüfusun yaşlılardan oluşmasının sebeplerinden biri de, bu eğitim konusudur.

Kıbrıs'taki Marunî köylerinin sayısı 1250 yılında altmış, 1570 yılında otuz üç, 1576 yılında on dokuz, 1700 ile 1820 yılları arasında on olarak tespit edilmiştir. 1960'da ise dört Marunî köyü bulunmaktadır.¹⁷

Bu düşünüşün bazı kesimlerce asimile olarak algılandığı görülmektedir. Ancak zamanla İslam'ı tercih eden Marunîler olduğu gibi Ortodoks Hıristiyanlığı seçip Rumlaşanlar ve ana vatanları olan Lübnan'a dönüşler de gerçekleşmiştir. Dolayısıyla, günümüz Kıbrıslı Türk nüfusu arasında asimile edilmiş Marunî nüfus bulunduğunu ileri sürmek kanıtlanabilecek bir iddia değildir. Genç Marunî nüfus içerisinde Rumlarla evlenmelerin ciddi şekilde arttığı, dolayısıyla Marunîliğin Kıbrıs'ta dış evlenme sebebiyle kaybolma tehlikesi ile karşı karşıya olduğu Marunî temsilcileri tarafından ifade edilmektedir.

15 Marianna Frangeskou - Alexander-Michael Hadjilyra, *The Maronites of Cyprus* (Nicosia: Press and Information Office, 2012), 15.

16 Haşmet Muzaffer Gürkan, *Kıbrıs Tarihinden Sayfalar* (Lefkoşa: Galeri Kültür Yayınları, 2006), 160.

17 Gürkan, *Kıbrıs Tarihinden Sayfalar*, 163.

Kimi kaynaklarda, bir miktar Marunî'nin de Osmanlı dönemi boyunca İslamiyet'e geçerek, bugünkü Kıbrıslı Türkler arasında yer aldığı ileri sürülmektedir.¹⁸ 1570 ile 1576 yılları arasında mevcut otuz üç köyün on dokuza düştüğü görülmektedir ki Osmanlı ile Latin dünyası arasındaki çekişmeyi de göz önüne aldığımız zaman, Hıristiyanların paralı askerlerini oluşturan bu topluluğun, fetih esnasında kırıldığı, kalanlardan kimisinin de adayı terk ettiğini söylemek yanlış olmaz. Türk tarihinin başından, 1820 yılına kadar ise on dokuz köy ona düşmüştür. İlk altı yıl ile sonraki üç asır arasındaki Marunî nüfus azalmasının oranı aynıdır. İngiliz döneminin başında, 1881 yılında yapılan nüfus sayımında ise Marunî nüfus sadece 212 olup bu rakam tüm nüfusun %0,11'i kadardır. 1960 yılında ise Marunî köylerinin sayısı dörde düşmüştür ama H. Gürkan o tarihteki Marunî nüfusunun 4000 olduğunu yazmaktadır. Bu rakamın da %0,5 dolaylarında bir rakamı ifade ettiğini düşünürsek Marunî nüfusunun asimile edildiğini ileri sürmek, akla yakın bir yargı değildir.

Bugün Koruçam Köyü'nde yaklaşık yüz yirmi kişi yaşamaktadır. Bunlar çobanlık yapan ve çiftçilikle uğraşan insanlardır. Adadaki toplam Marunî sayısı ise dört bin civarındadır.¹⁹ Koruçam Köyü Marunîleri dinlerini, geleneklerini, âdetlerini ve dillerini olabildiğince yaşamaya ve unutmamaya gayret göstermektedirler. Vatikan da buradaki bir avuç insanla ve onların Katolik Hıristiyanlıkla olan ilişkileriyle yakından ilgilenmekte ve din adamları göndermektedir. Marunîlerin Rum meclisinde kendilerini temsil eden bir temsilcileri bulunmaktadır. 1960 Anayasasına göre azınlıklar içinde sayılmışlar ve kendi temsilcilerini seçme hakkı kendilerine tanınmıştır.²⁰

2. Köyün Adı

Koruçam Köyü'nün orijinal adı Kormakitis (Kormaciti ya da Kormacit)'tir. Koruçam adı ise 1974 Barış Harekâtı'ndan sonra ikiye ayrılan Kıbrıs adasının kuzey kısmı olan Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti sınırları içerisinde kalan köy-ilçe vs. isimlerinin Türkçeleştirilmesi kapsamında koyulmuştur. Koruçam ismi telaffuz bakımından köyün eski adına benzediği için tercih edilmiştir.

Köyün ismi ile ilgili birkaç rivayet mevcuttur. En çok itibar edilen ise, köyün adının Lübnan'daki Kour Majit adlı köyden buraya gelen Marunîlerin eski köylerinin adını Kormacit'e verdikleri rivayettir.

18 Gürkan, *Kıbrıs Tarihinden Sayfalar*, 161.

19 Zekai Altan, *Kuzey Kıbrıs'ı Tanıyalım, Gezelim, Görelim* (Lefkoşa: Ateş Matbaacılık, 2000), 150.

20 Işıl Altun - Ulvi Keser, "Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin Unutulan Barış Elçileri; Marunîler, Yapılanlar ve Yapılamayanlar Üzerine Kesitsel Bir Bakış", *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 6/11 (01 Aralık 2013), 55.

İkinci rivayet, MÖ 8. Yüzyılda ticaretle ünlenen Fenikelilerle ilgilidir. Kıbrıs, Lübnan'dan fazla uzak olmadığı için onlar adanın Kuzezbatısında ticari bir şehir inşa ettiler ve adını "Kormia" koydular. Tarihçilere göre Kormia şehri Livera şehrinin yakınındaydı. Müslümanların Arap Yarımadası'ndan taşmasıyla birlikte Lübnan ve Suriye'de yaşayan çoğu Marunî Kormia'ya göç etmiştir. Ancak korsanların Kormia'yı sık ziyaretleri sebebiyle Marunîler Kormia'yı terk ederler ve yeni bir şehir kurarlar. Bu yeni yerleşim merkezine de Kormia Jtite (yeni Kormia) adını verirler. Bu yeni isim günümüzde kullanılan Kormacit^{21*} versiyonunun bir köküdür.

En son rivayet ise bazı tarihçilerin Kormakitis adının antik devlet olan Kermia'ya dayandığı görüşüdür. Aziz Barnaba biyografisinde Livera köyüne yakın Kormakitis adlı bir yerden bahseder. Tarihçiler Aziz Barnaba'nın köyü ziyaret ettiğine de inanırlar.²²

3. Köyün Coğrafi Konumu ve Nüfusu

Koruçam Köyü Girne ilçesinin 35 kilometre batısında bulunmaktadır.²³ Koruçam Köyü KKTC'deki dört Marunî köyünün en büyüğüdür. Bu yüzden tarihte burası Marunîliğin merkezi olmuştur. Köyün merkezindeki Katedral Başpiskoposluk olarak kullanılmıştır. Toprakları verimli arazilerden oluşmaktadır. Şu an köyün nüfusu yaklaşık yüz yirmi olarak belirtilmektedir ancak bu rakam değişkendir. Çünkü bugün köyde yaşayanlar yaşlı çiftçi ve emeklilerdir. 1974 Barış Harekâtı'ndan sonra Rumlarla daha çok ilişki içinde bulunmalarından dolayı büyük bir kesim Rum tarafına (güneye) geçmeyi tercih etmiştir.²⁴ Ancak özel günlerde ve hafta sonları köyün nüfusu artmaktadır. Ayrıca köydeki evler, restore ve tamir edilmeye, yeni evler yapılmaya başlamıştır. Köy yeniden eski kabalık günlerine dönme yolunda ilerlemektedir. Artık sadece yaşlılar değil her kesimden gelip köyde evini tamir ettiren, köyde oturan insanlar bulunmaktadır.²⁵

1974 yılından bu zamana kadar hiçbir değişikliğe uğramadıklarından Koruçam'daki evler geleneksel Kıbrıs mimari stilini yansıtmaktadır. Bundan dolayı köy çok güzeldir. Evler birbirine çok yakındır ve hepsinin birer balkonu bulunmaktadır.

21 * **Kormacit:** Köyün adı resmîyette Koruçam olarak geçmekte ve tabelalarda da yine Koruçam yazmaktadır. Ancak köyde yaşayan Marunîler de Kıbrıs'ta yaşayan Türkler de Rumlar da köye Kormacit demektedir ve böyle yaygınlaşmıştır. Günümüzde kullanılan Kormacit deyimini de bunun bir sonucudur.

22 Goold Adams, *Kıbrıs'ın El Kitabı*, 53.

23 Gürkan, *Kıbrıs Tarihinden Sayfalar*, 161.

24 Teo Kermeliotis, "Cypriot Maronites: Ancient Community Facing Extinction", *Aljazeera* (13 Şubat 2018).

25 Altan, *Kuzey Kıbrıs'ı Tanıyalım, Gezelim, Görelim*, 150.

4. Kutsal Mekânlar

Aziz George Katedrali Köyün en büyük azizine atfedilen bu kilisenin inşası, Loannis Cirilli'nin Kıbrıs Marunîlerinin başpapazı olduğu zamanlara denk gelir. 1900 senesinde inşasına başlanmış ve otuz yıldan fazla sürmüştür. 1933 senesinde Başpiskopos Paul Aouat tarafından kutsanarak hizmete sunulmuştur. Bu kilise 1974 yılı öncesinde Kıbrıs Marunî Kilisesi'nin resmî katedrali konumundadır. İçerisinde birçok değerli ikon ve eşya bulunmaktadır. Bazılarının 12. Yüzyıldan kalma olduğu ifade edilmektedir.²⁶ Bu kilisenin iki tane göz alıcı çan kulesi vardır. Kilisenin tasarımı ve planı Maltalı mimar Fenec ve Maltalı mühendis Cafiero tarafından hazırlanmıştır. Köy sakinleri de kilisenin inşasında aktif olarak yer almıştır.

Aziz George Şapeli Köyün merkezinde bulunan Fransisken Kardeşler Manastırı'nın hemen yanında bulunmaktadır. 1534 yılında inşa edilmiştir ve köyün en eski şapelidir. Bu kilisenin kapısında 1934 yazılıdır ve Arapça olarak "Tanrım, rahmet ve şefaatinin kapılarını aç" cümlesi vardır.²⁷

Fransisken Kardeşler Manastırı 1936 senesinde köy meydanında Aziz George şapelinin hemen yanına inşa edilmiştir. Çok güzel bir binadır ve güzel bir köy manzarası vardır. Aziz George Katedrali'ne de çok yakın ve yüksekçe bir konumdadır. Şu anda bu manastırda iki Marunî rahibe ile Vatikan tarafından gönderilmiş Portekizli bir rahibe bulunmaktadır. Bu rahibeler yaşamlarını bu manastırda sürdürmektedir.²⁸

Aziz Meryem Şapeli (Kutsal Bakire Şapeli) Köyün batısında 1453'te inşa edilmiş ve Aziz Meryem'e atfedilen küçük bir şapeldir. Birkaç yıl önce restore edilmiştir ve çok sayıda ziyaretçi almaktadır. Şapelin içinde bir cam fanus içinde bebek İsa'yı kucağında tutan Meryem ananın bir heykelciği bulunmaktadır.

Aziz George Şapeli 2 (Deniz Kenarında) Koruçam'ın kuzeyinde denizin kıyısında 1800'de inşa edilmiş bir yapıdır. Her yıl burada 3 Kasım'da Aziz George'a atfedilen bir ayin gerçekleştirilmektedir.²⁹

26 Goold Adams, *Kıbrıs'ın El Kitabı*, 53.

27 Fransisken rahibelerin Marunîler üzerindeki misyonerlik faaliyetleri için bk. Işık, "Marunîleri Memlûkler Döneminde Fransisken Misyoner Rahiplerin Katolikleştirme Faaliyetleri".

28 Şengil, *Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'ndeki Marunîler*, 65.

29 Münir Yıldırım, "Kıbrıs Maruni Topluluğu", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (01 Mart 2013), 10-11.

Sonuç

Hıristiyan mezheplerinden biri olan Marunîlik hakkında, bir elin parmaklarını geçmeyecek kadar az çalışma yapılmıştır.

Koruçam Köyü Marunîlerini incelemeye çalıştığımız bu makalede dağınık bilgileri bir araya toplayarak genel bilgi verilmesi amaçlanmıştır.

KKTC'de 7. Yüzyıldan beri varlıkları bilinen Marunîler; bugüne kadar varlıklarını sürdürmüş olmalarını sadece dinlerine borçludurlar. Koruçam Köyü Marunîleri tarih boyunca dinlerini terk etmeye, Ortodoks mezhebine geçmeye defalarca zorlanmış olmalarına rağmen öz yurtları olan Suriye ve Lübnan'dan Kıbrıs'a göç ettiklerinden beri asıllarını kaybetmemişlerdir. Katolik Hıristiyanlık içinde kendilerini kaybetmeden bu günlere gelmişlerdir.

Bugün Kıbrıs'ta Marunîler yine dinleri sayesinde ya da başka bir deyişle dinleri için güneyde onları daha iyi bir hayatın beklediğini bildikleri halde göç etmemiş, asıllarını kaybetme kaygısıyla her türlü hayat şartlarında bu topraklarda yaşamayı sürdürmüşlerdir. Tarihte asimile kaygısı yaşamış, Ortodoks olmaya zorlanmış, savaşlarda kırılmış olmalarına rağmen bugün biz Kıbrıs'ta Marunîler de var diyebiliyorsak bu, onların dinlerine sahip çıkmaları sebebiyle olmuştur. Ayrıca Marunîler bugün Kıbrıs'ta varlıklarını sürdürebilmek için geçmişte olduğundan çok daha fazla çalışma yapmaktadırlar. Avrupa Birliği'nden maddî yardım talepleri, harabe ve kullanılamaz halde olan kiliseleri yeniden inşa ve ibadete açma çalışmaları, ana dilleri olan Arapçayı çocuklarına öğretebilmek için güney Rum kesiminde yürütmüş oldukları eğitim kurumu açma gayretleri hep bu Hıristiyan mezhebini yaşatma çabalarının bir sonucu olarak göze çarpmaktadır.

Toplumlarda aynı coğrafyayı paylaşmanın bir sonucu olarak karşılıklı etkilenme kaçınılmaz bir gerçektir. Marunîler de bu etkilenmeden nasibini almış, bunun bir sonucu olarak Rumca, ana dillerinin yerini almaya başlamıştır. Dil konusundaki bu hassasiyetleri, dilin arkasından dinlerini kaybetmeleri korkusundan kaynaklanmaktadır. Dinî yaşayış açısından Kıbrıslı Türklerle Marunîler arasında net bir çizgi söz konusu iken, sosyal yaşantı bakımından çok fazla benzerlik bulunmaktadır. Evlerin mimarî yapısı, içinin oturumu, yeme içme alışkanlıkları vb. konularda birçok benzerlik bulunmaktadır. Ancak takdir edilmelidir ki bu, doğal karşılanacak bir durumdur.

Kıbrıs'ta Ortodoks Hıristiyanlar dolayısıyla Rumlar, Katolik olmaları sebebiyle Marunîlere çok sıcak bakmamakta, hâlâ açıkça söylemeseler de onların Ortodoks Hıristiyanlığa geçmelerini istemektedirler. Ancak Müslümanlar, dolayısıyla Kıbrıslı Türkler İslâm'ın Müslümanlara aşılması olduğu *hoşgörü* anlayışı sebebiyle kendi dininden olmayanlara da sıcak ve samimi davranmakta, onların dinlerine ve yaşantılarına saygı duymaktadırlar. Bunun

bir sonucu olarak KKTC'de bir hoşgörü ve barış ortamı oluşmuştur. Dolayısıyla Marunî köylerini ziyarete giden Kıbrıslı Türkler, din ve milliyetleri ayrı olmasına rağmen çok sıcak karşılanmaktadır.

Kaynakça

- Altan, Zekai. *Kuzey Kıbrıs'ı Tanıyalım, Gezelim, Görelim*. Lefkoşa: Ateş Matbaacılık, 2000.
- Altun, Işıl - Keser, Ulvi. "Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin Unutulan Barış Elçileri; Marunîler, Yapılanlar ve Yapılmayanlar Üzerine Kesitsel Bir Bakış". *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 6/11 (01 Aralık 2013), 52-75.
- Aydın, Mehmet. *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*. Konya: Nüve Kültür Merkezi.
- Aydın, Mehmet. *Dinler Tarihine Giriş*. Konya: Nüve Kültür Merkezi, 2008.
- Cobham, Claude Delaval. *Excerpta Cypria: Materials for a History of Cyprus; Tr. and Transcribed, with an Appendix on the Bibliography of Cyprus*. Cambridge: Cambridge : University Press, 1908.
- Frangeskou, Marianna - Hadjilyra, Alexander-Michael. *The Maronites of Cyprus*. Nicosia: Press and Information Office, 2012.
- Goold Adams, Sir Hamilton. *Kıbrıs'ın El Kitabı*. çev. Ali Çakıroğlu. Lefkoşa: Galeri Kültür Yayınları, 2007.
- Gürkan, Haşmet Muzaffer. *Kıbrıs Tarihinden Sayfalar*. Lefkoşa: Galeri Kültür Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Hourani, Guita G. *An Abridgment of the History of Cypriot Maronite Community*. Lebanon, 2007. <https://www.yumpu.com/en/document/read/17557467/an-abridgment-of-the-history-of-the-cypriot-maronite-community>
- Işık, Ramazan. *Marunî Kilisesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Işık, Ramazan. "Marunîleri Memlûkler Döneminde Fransisken Misyoner Rahiplerin Katolikleştirme Faaliyetleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2005), 203-218.
- Kermeliotis, Theo. "Cypriot Maronites: Ancient Community Facing Extinction". *Aljazeera* (13 Şubat 2018). <https://www.aljazeera.com/news/2018/02/cypriot-maronites-ancient-community-facing-extinction-180212173312467.html>

Keser, Ulvi - Özdemir, Muharrem. "Kıbrıs'ta Azınlıklar: Ermeniler, Marunîler ve Gurbetler". *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 17/35 (30 Mart 2018), 317-344.

Şengil, Mustafa. *Dinler Tarihi Açısından Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'ndeki Marunîler*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Taşpınar, İsmail. "Mârûnîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/71-72. Ankara: TDV Yayınları, 2003. <https://islamansiklopedisi.org.tr/maruniler>

Yıldırım, Münir. "Kıbrıs Maruni Topluluğu". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (01 Mart 2013), 1-21.

ATEBE: Dinî Araştırmalar Dergisi – ATEBE: Journal for Religious Studies

e-ISSN: 2757-5616

Aralık / December 2020, 4: 133-137

Et-Tefsîrâtü'l-Ahmediyye Fî Beyâni'l-Âyâti's-Şer'îyye. Molla Cîven. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- 'İlmiyye, 2010, 733 s. ISBN: 9782745160423

Değerlendiren/Reviewed by

Hüseyin Okur

Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Asst. Prof., Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
Kocaeli, Turkey

huseyin.okur@kocaeli.edu.tr,

orcid.org/0000-0003-4285-7478

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü/Article Types: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 29 Eylül/September 2020

Kabul Tarihi /Date Accepted: 28 Ekim/October 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Aralık/December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Cite as: Okur, Hüseyin. "Molla Cîven. Et-Tefsîrâtü'l-Ahmediyye Fî Beyâni'l-Âyâti's-Şer'îyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- 'İlmiyye, 2010, 733 s. ISBN: 9782745160423". ATEBE 4 (Aralık /December 2020/2): 133-137.

İntihal / Plagiarism: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

Copyright © 2020. Published by Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, 06050 Turkey. All rights reserved.

CC BY-NC-ND 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-Non-Commercial NoDerivatives International License.

Et-Tefsîrâtü'l-Ahmediyye Fî Beyâni'l-Âyâti's-Şer'îyye. Molla Cîven. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010, 733 s. ISBN: 9782745160423

Öz

Günümüz Hindistan'ının Uttar Pradeş eyaletinin başkenti ve Delhi'den sonra en büyük ikinci şehri olan Lucknow'da (Leknev) 1638 yılında dünyaya gelen Molla Cîven, zamanının önemli âlimlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Özellikle fıkıh ve usul-i fıkıh alanında yaptığı çalışmalarla tanınmıştır. Onun günümüze kadar ulaşan eserlerinden biri de, ahkâm ayetlerinin tefsiri olan ve Hanefî usul geleneğini büyük oranda yansıttığı *et-Tefsîratü'l-Ahmediyye fî Beyâni'l-Âyâti's-Şerîyye* adlı eseridir. Çalışmamızda onun bu eserini tanıtacağız.

Anahtar Kelimeler: Hindistan, Molla Cîven, Ahkâm Tefsiri, *et-Tefsîratü'l-Ahmediyye*.

Abstract

Molla Cîven was accepted as one of the most significant scholars of the time he lived in, and he was born in 1638 in Lucknow (Leknev) which is the capital of the city called Uttar Pradesh in today's India. It is the second biggest city in India after Delhi. He is mostly known for his works in the fields of Fiqh and Uşûl al-fiqh. The work called *Al-Tafseerâtu-l-Ahmediyyah fî Bayâni-l Âyâti-l Shar'îyyah* is one of the substantial works of him which came until today, and it is an exegesis of "legal verses" (âyât al-ahkâm). It reflects the Hanefite Uşûl tradition to a large extent. In this study, we are going to introduce this work of Molla Cîven.

Keywords: India, Molla Cîven, Legal Verses, *Al-Tafseerâtu-l-Ahmediyyah*.

Kitabın müellifi, Ahmed b. Ebî Sa'îd el-Emeytî el-Hanefî'dir. Molla Cîven ya da (Cüyûn) ismiyle tanınmıştır. Doğduğu köye veya dedesine nispetle Cîven denilmiştir. Bu kelime Hintçe'de hayat anlamına gelmektedir. 1047'de (1638) Hindistan'da Leknev civarındaki Emeytî'de doğan Molla Cîven, küçük yaşta ilim tahsiline başlamış, yedi yaşına geldiğinde hâfız olmuştur. Yirmi iki yaşına geldiğinde ise tahsilini tamamlamıştır. Kırk yaşına kadar Emeytî'de müderrislik yapmıştır. Hindistan'ın Ecmir ve Delhi başta olmak üzere pek çok şehirlerine seyahatlerde bulunmuş ve buralarda eğitim, öğretim ve irşad faaliyetlerinde bulunmuştur. 1691 yılında hac için gittiği Mekke ve Medine'de beş yıl kadar kaldıktan sonra tekrar Hindistan'a dönmüş, Sultan Evrengzîb'in hizmetinde bulunmuş, oğlu Şah Âlem'e dersler vermiş akabinde yine tedris hayatına devam etmiştir. Molla Cîven 9 Zilkade 1130 (4 Ekim 1718) tarihinde, seksen yaşında iken Delhi'de vefat etmiştir. Kabri Emeytî'deki kendi kurduğu medresenin bahçesindedir.

Molla Cîven'in usul konularına hâkimiyetinden ötürü çalışmaları ilim dünyası tarafından takdir edilmiştir. Bu çalışmasının Hint bölgesinde baskıları bulunmasına rağmen okuma zorluğu, baskı farklılıkları ve hatalı baskılarından ötürü yeni ve gözden geçirilmiş, tahkik edilmiş baskısı beklenmiştir. Bu ihtiyacı karşılamak üzere 2010 yılında Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye tarafından

gözden geçirilmiş birinci baskısı yapılarak ilim dünyasına kazandırılmıştır. Eser daha önce birkaç defa basılmıştır: 1. Kalküta 1837; Hindistan 1300; Kazan 1904; Bombay 1327. Ayrıca baskı tarihini öğrenemediğimiz, tahkikini Abdullah Mahmud'un yaptığı Diyobend baskısı da bulunmaktadır. Fakat aynı tahkik ile Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye tarafından tekrar basılmıştır.

Daha çok Ebü'l-Berekât en-Neseffî'nin (ö. 710/1310) *Menâr* adlı usul eseri üzerine yazdığı *Nûrû'l-envâr* şerhiyle tanınan Molla Cîven, *et-Tefsîrâtü'l-Ahmediyye* adlı ahkâm tefsirini 1064 yılında yani yaklaşık on altı yaşlarında iken yazmaya başlamış, 1069 yılında da tamamlamıştır. Bu sıralarda yirmi bir yaşlarındadır. Ancak eserinin son şeklini, ders vermeye başladıktan sonra (1075/1664-65 yılında) tekrar gözden geçirip tashih ettikten sonra vermiştir.

Molla Cîven bu çalışmasını Bâbürlü Hükümdarı Evrengzîb Âlemgîr'e ithaf etmiş (s.11), onun hakkında eserinin mukaddimesinde uzun uzadıya övgülerde bulunmuş, bunun para, mevki- makam ya da herhangi başka bir menfaat temin etmek için olmadığını; Sultan'ın İslam'a olan hizmetinden kaynaklandığını ifade etmiştir. *et-Tefsîrâtü'l-Ahmediyye* onun ilk çalışmalarıdır. Eserinin mukaddimesinde bu tefsiri yazarken Hüsâmeddin es-Siğ-nâkî'nin usul-i fıkha dair eserini ders olarak okuduğunu söyler.

Molla Cîven eserinin girişi kısmında uzun bir mukaddimeyle eserinin telif sebeplerinden bahseder. Ona göre bu eseri kaleme almasının sebeplerinden biri, zamanında akli ilimlere değer verilip İslami ve naklî ilimlere ise kıymet verilmemesidir. Başka bir sebep ise Kur'an'daki ahkâm ayetlerinin sayısını merak edişidir. Kendi anlatımına göre o, Gazâlî'nin Kur'an'daki ahkâm ayetlerinin sayısını beş yüz olarak zikretmesinden sonra bu hususta çok düşündüğünü ve nihayetinde kendisinden hüküm çıkarılan ayetleri tespit etmek için kolları sıvadığını söyler. İfade ettiğine göre Cîven, bu tefsirini yazarken sadece belli başlı tefsir kitaplarından yararlanmakla kalmamış, disiplinlerarası bir çalışma meydana getirmiştir. Tefsir kitaplarından Beyzâvî'nin *Envârü't-Tenzîl*'ini ve Süyûtî'nin *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*'ını kullanmıştır. Yine ayetlerin dil ve belagat gibi yönlerini tefsir ederken Zemaşerî'nin *Keşşaf*'ına sıklıkla müracaat etmiştir. Hatta usulî kaideler noktasında da ona atıfta bulunduğu olmuştur (s.22). Fıkıh eserlerinden Burhânüşşerîa Mahmûd b. Sadrüşşerîa'nın *Vikâyetü'r-Rivâye* ve haşiyelerinden; Burhâneddin el-Merginânî'nin *el-Hidâye* ve üzerine yazılan şerhlerden ayrıca hicri dokuzuncu yüzyıl Hindistan âlimlerinden, Gucarat eyaletinde müftülük yapmış Ebu'l-Feth Hüsâmüddin Nâkûrî'nin *el-Fetâva'l-Hammâdiyye fî'l-Mesâili'l-Ahmediyye* adlı eserinden istifade etmiştir. Usul-i fıkıh kitaplarından Pezdevî'nin *Usûl*'ünden ve onun şerhleri olan Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*'ından, Hüsâmeddin es-Siğnâkî, *el-Kâfî fî Şerhi Usûli'l-Pezdevî'sinden*, Sadrüşşerîa'nın *Tenkîhu'l-Usûl* ve yine aynı eser üzerine kendi şerhi olan *et-Tavzîh fî halli gavâmi*

zi't-Tenkîh adlı eserden, bunun üzerine Teftâzânî (ö. 792/1390) tarafından yazılmış bir hâşiye olan *et-Telvîh ilâ Keşfi Hakâiki't-Tenkîh*'ten, İbn Hâcib'in Muhtasar'ından ve üzerine yapılan tüm şerh ve haşiyelerden yararlanmıştı. Usul konularını işlerken en çok Pezdevî'nin eseri kullanmıştır. Kelamla ilgili konularda Sa'deddin et-Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid* adlı eserden, Ahmed b. Mustafa el-Hayâlî'nin bu eser üzerine yaptığı çalışmadan, Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf* adlı eserinden ve diğer siyer ve tefsir kitaplarından istifade etmiştir (s. 10).

Molla Cîven, "Size benden bir hadis ulaşırsa, onu Allah'ın Kitabı'na arz ediniz. Eğer, Allah'ın Kitabı'na uygun düşerse onu kabul edin. Eğer, muvafakat etmezse onu reddedin" hadisini, Hz. Peygamberden rivayet olunan her bir rivayet için Kur'an'dan bir tasdik vardır, şeklinde yorumlamıştır (s. 8). Zira o, kitabını telif ederken bilinen tefsir ve yorumlara ilaveten bazı siyer ve hadis kitaplarında bulunduğu malumatları da ilave ettiğini söyler (s. 10-11).

Cîven ahkâm ayetlerini tefsir ederken hükme delaleti sarih veya işaret yoluyla sarihe yakın olanları tercih ettiğini söyler. Zira Kur'an'daki kıssalar ve darb-ı meseller ibret alınacak olaylar içerse de hepsinden hüküm istinbatında bulunmak mümkün gözükmemektedir. Bu sebeple ahkâm ayetlerinin sayısını, Suyutî'nin *İtkân*'ındaki bir rivayette olduğu gibi yüz elli civarında düşünmek daha makul gözükmemektedir, der. (s.11).

Molla Cîven tefsirinde fikhî hükümlerin istinbat edildiği ayetleri, usulî kaideleri ve kalamî meseleleri bir araya getirmiş sonra bunları tefsir etmiştir. Onun fıkıhçı yönünün baskın olması hasebiyle, kimi yerlerde usulcülerin ayetlerin farklı delaletlerine yer vermiş, tabiin ve tebe-i tabiinden hukukçuların görüşlerini nakletmiş, Şâfiî mezhebi ağırlıkta olmak üzere mezhepler arası mukayeselerde bulunmuş, diğer mezheplerin görüşlerini nakzettikten sonra Hanefî mezhebinde muhtar olan görüşlere yer vermiş ve ardından bu rivayetler arasında kendi görüşünü beyan etmiştir. (bkz. s. 130-131).

Uzun bir mukaddimeden sonra eserinin fihristini oluşturmuş ve konu tertibi yapmaksızın Kur'an'daki sure sıralamasına göre, her surenin ayetlerinin ihtiva ettiği hükümleri bu fihristte vermiştir. Ancak bu fihristte sadece fikhî hükümlere değil kıyamet ve alametleri, kabir azabı, kabirde istifadenin imkânı ve devamı, İsa'nın nüzülü, Firavun'un imanı gibi kalamî konulara da yer vermektedir.

Cîven'e göre en çok hüküm ihtiva eden ayetlerin bulunduğu sureler; Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ, Mâide, En'âm, A'râf, Enfâl, Berâe, Nahl, Hac, Nûr, Ahzâb, Fetih, Hucurât ve Talâk sureleridir. Ra'd, Ankebût, Sebe', Fâtır, Hâmîm es-Secde, Câsiye, Kâf, Hadîd, Saff, Teğâbün sureleri ahkâma dair hükümler içermezler. Ayrıca Kıyâme suresinden sonra gelen, İnşikâk, 'Alâ ve Kevser surelerinin

dışında kalan diğer sureler de ameli hükümler içermemektedir. Bunun yanında Cîven'in tespitine göre, İbrahim, Meryem, Neml, Yâsîn, Mü'minûn, Duhân, Zâriyât, Tûr, Rahmân surelerinde itikadî konular işlenmektedir.

*Et-Tefsîrâtü'l-Ahmediyye'*de ayetlerin delalet ettiği hükümler ile ehl-i sünnet mezhepleri arasında da kıyaslama yapılmış ancak abdest ve mut'a örneğinde olduğu gibi yer yer ehl-i sünnet ile Şia anlayışı arasındaki farklılıklara da değinilmiştir. Yine kelamî mevzularda ehl-i sünnet ile Mutezile arasındaki cereyan eden, rü'yet (s.723), büyük günah işleyeninin durumu ile fikhın da dahlinin bulunduğu fasık imamın azledilemeyeceği gibi konuları mukayeseli olarak incelemiştir (s. 42). Molla Civen İsrâiliyyat haberleri noktasında da ihtiyatlı davranmıştır. Pek çok tefsirin naklettiği bazı haberleri ehl-i sünnetin inanç esaslarına aykırı bulması sebebiyle reddetmiştir. Örneğin Hz. Davud hakkında nakledilen ve hemen hemen rivayet tefsirlerinin tamamında yer alan, onun Hittî Urya'nın karısına âşık olması ve onunla evlenebilmek için Urya'yı savaşlarda ön saflara sürmesi ve ölünce de evlenmesi hakkındaki rivayetleri, peygamberlerin ismet sıfatına aykırı olması sebebiyle reddetmiş ve bunun iftira olduğunu söylemiştir.

Molla Civen'in tefsiri, dilinin sadeliği, veciz oluşu ve konuları incelerken tafsilata girmeyip sadece hüküm içeren mevzulara değinmesi sebebiyle literatürde kendisine yer edinmiş ve kaynaklarda muteber tefsirler arasında sayılmıştır. Eser Hint bölgesinde Kur'an'daki ahkâm ayetlerinin tamamını tefsir eden ilk çalışma olma özelliğine sahiptir.

ATEBE: Dinî Araştırmalar Dergisi – ATEBE: Journal for Religious Studies

e-ISSN: 2757-5616

Aralık / December 2020, 4: 139-144

The Nabataean Tomb Inscriptions of Mada'in Salih. John F. Healey. Oxford: Oxford University Press, 1993, 298 s. ISBN: 0199221626

Değerlendiren/Reviewed by

Esra Erdoğan şamlıoğlu

Arş. Gör. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakóltesi, Tefsir Anabilim Dalı
Research Assistant, Social Sciences University, Faculty of Islamic Sciences, Department of
Qur'anic Exegesis

Ankara, Turkey

esra.erdogansamlioglu@asbu.edu.tr

orcid.org/ 0000-0003-2863-8797

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü/Article Types: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 14 Kasım/November 2020

Kabul Tarihi /Date Accepted: 2 Aralık/December 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Aralık/December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Cite as: Erdoğan şamlıoğlu, Esra. "The Nabataean Tomb Inscriptions of Mada'in Salih. John F. Healey. Oxford: Oxford University Press, 1993, 298 s. ISBN: 0199221626". ATEBE 4 (Aralık /December 2020/2): 139-144.

İntihal / Plagiarism: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

Copyright © 2020. Published by Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakóltesi / Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, 06050 Turkey. All rights reserved.

CC BY-NC-ND 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-Non-Commercial NoDerivatives International License.

The Nabataean Tomb Inscritptions of Mada'in Salih. John F. Healey. Oxford: Oxford University Press, 1993, 298 s. ISBN: 0199221626

Öz

En eski Arap topluluklarından birisi olarak Nebâtîler, tarihin eski zamanlarından İslam dininin doğduğu güne kadar Arap düşüncesinin gelişiminde önemli bir konumda olmuştur. İslam öncesi Arap toplumunun düşünce dünyasını şekillendiren her türlü arka plan bilgisi Kur'an'ın anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. John F. Healey'in çalışması Nebâtîlerin tarihi, dini ve kültürü bakımından detaylı bilgiler sunmaktadır. Healey'in çalışmasının tanıtılmasının ve incelemeye tabi tutulmasının Eski Arap tarihi açısından akademiye önemli detaylar sunacağı düşüncesi bu kitabı değerlendirmemize sebep olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Nebâtîler, Petra, Meda'in Salih, El-Hicr.

Abstract

As one of the oldest Arab society, Nabataeans had an important role in the development of Arabian thought from the ancient times of history until the birth of the Islam. All kinds of background knowledge that shaped the world of pre-Islamic Arab society contribute to the understanding of the Quran. John F. Healey's work provides detailed information regarding the history, religion and culture of Nabataeans. The thought that the introduction and examination of Healey's work will provide important details to the academy in terms of Ancient Arab history has led us to evaluate this book.

Keywords: Nabataeans, Petra, Mada'in Salih, Hegra.

En eski Arap topluluklarından birisi olan Nebâtîler, MÖ.4.yy'da Arap Yarımadasının kuzeybatısında Ürdün çölünün kenarındaki dağlık arazide yaşamışlardır. Günümüzde Ürdün sınırları içinde yer alan Vâdî Mûsâ'da o dönemin en önemli ticaret yollarının da içerisinde geçtiği merkezlerden birisi olan Petra'yı inşa etmişlerdir. "Nabat" kelimesinin Akadca *nabātu* mas-tarından (fışkırmak, parlamak anlamında) veya Tevrat'ta geçen ve Hz. İsmail'in ilk oğlu olan Nebayot (נְבַיִת)'tan geldiği ile ilgili farklı iddialar mevcuttur. Bölgenin ismi, İslam öncesi dönemlerde Taberi'nin *Tarihu'l Umem ve'l Muluk* eserinde de geçtiği üzere Arapça "الحجر" kelimesi ile karşılanabilecek "Hegra" olarak bilinmektedir. İncelediğimiz kitabın adında geçen Meda'in Salih (مدائن صالح), bu bölgenin bir diğer ismi olarak Kur'an'da ismen geçen Salih Peygamberin ve kavmi Ashabu'l Hicr'in yaşadığı bölge şeklinde bilinmektedir. Bölge halkının dili sonrasında kendisinden Arapçanın da neşet ettiği Aramice'dir. Nebâtîler, dönemin Yahudi ve Roma toplumları ile çok sıkı ilişkileri olmuş ve Mezopotamya'dan da etkilenmiş bir topluluk olarak, Arap yarımadasının çok eski devirlerden beri var olagelen kültürel ve dini mirasına çok büyük katkılar sağlamıştır. Ancak bu katkının anlaşılması ve akademik çalışmalar tarafından dikkate alınması I. Dünya savaşının hemen öncesi gibi geç bir tarihte başlamıştır. Bölgenin ilk detaylı araştırması 1876-1877 tarihlerinde bölgeye

seyahat eden İngiliz gezgin Charles Doughty tarafından yapılmış ve *Travels in Arabia Deserta* isimli eserde 1888 yılında yayımlanmıştır. Doughty'nin çalışmalarını takip eden C. Huber ve J. Euting 1880'lerde bu konuyla ilgilenmeye başlamışlardır. Sonrasında 1907-1909 ve 1919 tarihlerinde asıl çalışmalar iki Katolik rahip olan A. Jaussen ve R. Savignac tarafından yürütölmüş ve 1909-1914 yılları arasında yayımlanan kitapları *Mission Archeologique en Arabie* Nebâtîler'in mezar yazıtlarından kitabelere, bunların çevirilerinden transliterasyonlarına kadar birçok noktayı ele alan en önemli eser olmuştur. İncelediğimiz kitabın yazarı John F. Healey'in 1985'te bölgede yeni fotoğraflar çekmesine ve daha geniş araştırmalar yapmasına izin verilene kadar çok sınırlı sayıda araştırmacı bu alanla ilgili çalışmalar yapmıştır. Ancak bunların hiçbirisi kitabımızın yazarı kadar başarılı görünmemektedir. Healey'in incelediğimiz eseri bu alanda hazırlanmış, Jaussen ve Savignac'tan sonra gelen en iyi çalışma olarak kabul edilmiştir. Kitabın içerisinde Jaussen ve Savignac'a giden referanslardan, yazarın hem yeni fotoğraflar çekerek hem de çalıştığı yeni mezar yazıtlarını eserine koyarak önceki çalışmaları ilerletme yönündeki isteği görölmektedir.

Kitap giriş, dört ana bölüm, indeks ve bibliyografyadan oluşmaktadır. Eserin sonundaki 55 sayfa ilk iki bölümün Arapça tercümesi olarak hazırlanmıştır. Giriş bölümünde (1-48. sayfalar arası) Healey ilk olarak Nebâtîler üzerine yapılan çalışmaların tarihsel sürecini vermiştir. Sonrasında bölge ile ilgili açıklamalar yapmıştır. Yazar devamında bölgedeki mezar yapıları, İthlib Dağı ve yerleşim yerleri gibi alt başlıklar üzerinden Nebâtîler'in yaşadığı dönemdeki dini, sosyal ve kültürel yapıyı açıklamıştır. Nebâtîler'in tarihi ile ilgili çalışmaların az ve eldeki bilgilerin sınırlı olduğu ölkemiz akademik çalışmaları göz önünde bulundurulduğunda, İslam öncesi Arap toplumu ile ilgili yazarın verdiği bu bilgiler önemli ve yeni olmaktadır. Yazarın bu tarihsel bağlamla ilgili bilgisinin yeterince fazla olduğu kendisine ait 2001 yılında basılan *The Religion of Nabataeans A Conspectus* kitabında da açıkça görölmektedir. İncelediğimiz kitapta bu bilgiler çok özet bir anlatımla verilmiştir. Giriş bölümünde araştırma coğrafyası ile ilgili bilgi veren yazar sonrasında Nebâtîlerin bir topluluk olarak tarihi arka planlarına yer vermiştir. Nebâtîlerin Roma ve Yahudiler ile bağlarının anlatıldığı bölümde onlardan etkilenmeleri muhtemel noktalara da ara ara yer verilmiştir. Yazarın gerektiğinde sonraki dönem İslam öncesi Arapları ile yaptığı küçük karşılaştırmalar okuyucunun zihninde ilerde yapılabilecek çalışmalar için sorular oluşturur niteliktedir. Bu açıdan önemlidir. Nebâtîlerin krallarından bahseden yazar bu kısımda detaylı bir tarihlendirme de yapmıştır. Sonrasında Nebâtîlerin ticaret hayatından ve Meda'in Salih olarak da bilinen bu bölgenin ticaret ağındaki öneminden bahsetmiştir. Giriş bölümünün bu tarihsel arka planından sonra yazarın ele aldığı önemli ve kitabında asıl gayesini oluşturan konu Nebâtîlerin dini ve ölüm sonrası hayatı ile ilgilidir. Dini anlamda Yahudilerden az da olsa etki-

lenmiş olabilecekleri yazarın bahsettiği önemli detaylardan birisidir. Ayrıca Arapların Kur'an'da da geçen putları Allat, el-Uzza ve Manotu'nun mezar kitabelerinde verildiği şekliyle o dönemde de bilinen putlar olması bir diğer önemli ayrıntı olarak görülmektedir. Tüm bunların haricinde "Yüce Tanrı" anlayışı bağlamında önemli görülen "Duşara" isimli tanrı da Nebâtîler için mezar kitabelerinde de zikredildiği üzere önemlidir. Yazarın o dönemdeki dini anlayış ile ilgili verdiği bilgiler kitabın konusunun daha rahat anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Bu mezar yazıtları MS. 1-76 yıllarına aittir ki MS. I. yüzyıl Arap tarihi hakkında bilgi edinmek için yeterince eski bir dönemdir. Yazar giriş bölümünü III ve IV. bölümlerde detaylıca vereceği mezar yazıtlarının özelliklerinden bahsederek bitirmektedir.

Kitabın ikinci bölümünde (49-63. sayfalar arası) daha çok Nebâtîlerin dili üzerine bilgiler yer almaktadır. Nebâtîlerin dili Aramice olmakla birlikte geç dönem Aramiceden biraz farklı olarak daha çok o dönemde Persler tarafından kullanılan İmparatorluk Aramicesi'dir. Ancak Pers İmparatorluğu'nun ayrılmasından sonra Palmira, Edessa, Kudüs ve Petra'da kullanılan ortak bir Aramice ortaya çıkmıştır. Yazarın sonraki bölümlerde işlediği mezar yazıtlarının da doğal olarak dili olmasından dolayı yazar bu bölümde bu dilin Nebâtî toplumunda gelişimi ile ilgili kısa açıklamalar yapmıştır. Aramice ve türevleri hakkında ayrıca detaylı açıklamalar da verilmektedir. Sonrasında Aramice ile Arapçayı karşılaştırmıştır ki bu da kitabı orijinal kılan noktalardan birisi olmuştur. Mezar yazıtlarının bazılarında bulunan Arapça karakterler yazarın bu noktaya da ayrıca eğilmesine sebebiyet vermiştir. Kısaca yazar kitabın III ve IV. bölümlerinde teker teker ele alacağı mezar yazıtlarını, ilk iki bölümünde verdiği tarihsel, kültürel ve dilsel arka plan üzerinden işlemiştir. Sadece kitabeleri vermek yerine yazarın arka planı bu derece detaylandırması konu hakkında çok fazla bilgisi olmayan herhangi bir araştırmacının bile az çok konuyla ilgili bir anlama oluşturmasını destekler mahiyettedir.

Kitabın üçüncü bölümü (65-236. sayfalar arası) Nebâtîlerin el-Hicr bölgesindeki mezar yazıtları üzerinedir. Yazıtların numaralandırılması, işaretlemeleri, sembolleri ve metin içindeki özel isimlerin yazımı gibi konuları içeren kısa bir açıklamadan sonra yazar tüm yazıtları teker teker ele almıştır. Bu bölümde yazarın el-Hicr bölgesinde incelediği birisi yeni olmak üzere toplamda 38 tane metin vardır. Metinlerin her birisi araştırmacıların kolay bir şekilde kullanabilmeleri için Jaussen- Savignac sisteminde olduğu gibi numaralandırılmıştır (H 3= JS I 3 veya H 8= JS I 8 gibi). H 17 şeklinde numaralandırılan metin ise bu kitapta ilk defa yayımlanan ve MS. 72-73'e tarihlenen bir metindir. H 18 ise Jaussen- Savignac tarafından bahsi edilen ancak kitaplarında yer almayan bir metin olarak Healey tarafından kitap içerisine dahil edilmiştir. Bu metnin tarihi ise kitapta yer alan tüm metinlerin en geç tarihi olarak MS. 75-76'ya tarihlendirilmiştir. Bölümde her metnin bibliyografyası

verildikten sonra hangi mezarda bulunduğu bilgisi verilmiştir. Sonrasında ise metnin transliterasyonu yer almış ve devamında çevirisine yer verilmiştir. Yazılar ile ilgili notlar ve metnin yorumundan sonra “genel” başlığı altında yazarın yazıt ile ilgili düşünceleri yer almıştır. Yazarın özellikle yorum bölümünde yaptığı detaylı açıklamalar ve gerek Yahudilik gerekse İslam dini ile ilgili karşılaştırmaları bu bölümün en önemli noktalarındandır. Aramice kelimelerin Arapça ve İbranice başta olmak üzere farklı Sami diller ile benzerliklerinin kurulması ise özellikle etimoloji üzerine çalışan kimseler için bu yorum bölümlerinin bir diğer dikkat çeken noktasıdır. Bölümdeki her metin için ayrı ayrı uygulanan bu sistem yazarın bu konuya verdiği çabayı ve emeği de gösterir niteliktedir. Ancak bu bölümde çoğu yazıt tam metni ile yer almış olmasına rağmen H 6, H 10, H 17, H 18, H 31, H 38’in metinlerinde çevresel muhtemel sebepler dolayısıyla silinmeler, darbeler vb. olduğu da görölmektedir. Eksik olan metinlere, kelimelere rağmen yazarın anlamı bütün haline getirmek için en yakın tercüme yapıldığı söylenebilir. Bu bölüme ve belki de sonraki bölüme getirilebilecek en önemli eleştiri metinlerin fotoğraflarına ve orijinal metinlerine metne ayrılan bölümde değil de kitabın sonunda ekler olarak yer verilmesi olabilir. Araştırmacıların kullanımı açısından en azından orijinal metnin ekler kısmında değil de metnin yanında verilmesi karşılaştırma açısından kolaylık oluşturabilirdi.

Kitabın dördüncü ve son bölümü (237-248. sayfalar arası) Nebâtîlerin Hegra dışında el-‘Ula, el-Cevf ve Madeba gibi bölgelerde bulunan 5 tane mezar kitabesi üzerinedir. Bu bölümde de önceki bölüme benzer şekilde detaylı inceleme ve transliterasyon yapılmış, sonrasında ise tercüme, yorum ve kelime analizlerine yer verilmiştir. Bölgesel olarak yapılan ayırım konusu ve içeriği bakımından az da olsa ayrı olan bu metinlerin ayrıca değerlendirilebilmesi bakımından önemlidir.

Kitap yazarın “İndeksler” olarak isimlendirdiği bir bölüm ile devam etmektedir. Bu bölüm 3 ve 4. bölümlerde işlenen metinlerde geçen özel isimlerin, tanrı isimlerinden oluşan kutsal isimlerin, yer ve kabile isimlerinin listesini, kelimelerin anlamlarını ve hangi metinde yer aldığı ile ilgili bilgilerin olduğu bir sözlüğü ve şifre gibi yazılmış rakamların listesini içermektedir. Bu bölümü 17 sayfalık bir bibliyografya bölümü takip etmektedir. Kitabın 287. sayfasından itibaren ise araştırmanın fotoğrafları, yazar tarafından oluşturulmuş tablolar, haritalar, metinlerin orijinal halleri, harflerin her bir metinde farklılaşan versiyonlarının tabloları vb. tüm görsel materyaller başlıklar altında sıralanmıştır. Görsel materyaldeki çeşitlilik ve detay yazarın en az kitabın bölümleri kadar bu kısma da ayrı bir çaba harcadığını gösterir niteliktedir. Bu materyalin hepsi net ve düzenlidir. Kitabın en sonunda da ilk paragraflarda bahsettiğimiz üzere ilk iki bölümün Arapça tercümesine yer verilmiştir.

Healey'in kitabı anlattığımız içerik ve önemli olduğunu belirttiğimiz noktaları üzerinden düşünüldüğünde Nebâtîler ile ilgili çalışmalar arasında Jaussen- Savignac'dan sonra en önemli çalışma mahiyetindedir. Kendisinin bu alan ile ilgili yazdığı diğer kitaplar ve makaleler de onun bu alanın en yetkin şahsiyeti olmasına sebep olmuştur. Küçük de olsa eleştirilebilecek noktalarının olmuş olması çalışmanın kıymetini düşürecek kadar önemli değildir. Kendisinden sonra da Nebâtîler ilgili bu derece detaylı bir çalışma görülmemektedir.

Türkiye'de İslam dini ve Kur'an ile ilgili çok fazla çalışma olmasına rağmen vahyin indiği toprakların ve bu bölgenin insanının tarihinin bilinmemesi, Arap dili üzerine çok fazla durulmasına rağmen Arapçanın kendisinden neşet ettiği Aramice gibi bir dil ile ilgili çalışan veya bu dili bilen çok fazla araştırmacının bulunmaması, Arapçanın ait olduğu Sami dil ailesinin diğer dil üyeleri ile birlikte düşünülmeden Kur'an'ın ve İslam'ın anlaşılmasına çalışılması büyük bir eksikliklerdir. Yurt dışında yapılan çalışmalar ise konu bakımından çok sınırlı sayıda ve yetersizdir. Healey'in özelde incelediğimiz bu çalışması ve diğer eserleri bu bakımdan hem kendinden önceki çalışmaları içermesi hem de kendinden sonraki çalışmalara kaynaklık etmesi bakımından önemlidir. Bu değerli çalışmayı incelememizin, tanıtmamızın ve konuyla ilgili çalışmalar açısından değerlendirmemizin sebebi de bu ve benzeri çalışmalar üzerinden araştırmacıların bu alana yoğunlaşmasına bir katkı sağlayabilmektir. Umarım Healey'in yaptığına benzer çalışmalar fazlalaşır ve biz Kur'an'ın ve İslam'ın coğrafyasına bilgilerimiz üzerinden daha fazla yaklaşır, o dönemi ve insanlarını daha iyi anlayabiliriz.

ATEBE: Dinî Araştırmalar Dergisi – ATEBE: Journal for Religious Studies

e-ISSN: 2757-5616

Aralık / December 2020, 4: 145-154

Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları: Bir Sosyal Bilimler Felsefesi Çalışması. Adil Çiftçi. Ankara Okulu Yayınları, 2015, 189 s. ISBN: 9789944162210

**Değerlendiren/Reviewed by
Sümeyye Şehide Can**

Arş. Gör. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Research Assistant, Social Sciences University, Faculty of Islamic Sciences, Department of
Hadith

Ankara, Turkey

sumeyyesehide.can@gmail.com

orcid.org/ 0000-0003-0844-6587

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü/Article Types: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 30 Kasım/November 2020

Kabul Tarihi /Date Accepted: 8 Aralık/December 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Aralık/December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Cite as: Can, Sümeyye Şehide. "Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları: Bir Sosyal Bilimler Felsefesi Çalışması. Adil Çiftçi. Ankara Okulu Yayınları, 2015, 189 s. ISBN: 9789944162210". ATEBE 4 (Aralık /December 2020/2): 145-154.

İntihal / Plagiarism: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

Copyright © 2020. Published by Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, 06050 Turkey. All rights reserved.

CC BY-NC-ND 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-Non-Commercial NoDerivatives International License.

Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları: Bir Sosyal Bilimler Felsefesi Çalışması. Adil Çiftçi. Ankara Okulu Yayınları, 2015, 189 s. ISBN: 9789944162210

Öz

Bu kitapta İslami ilimlerin sosyal bilimlere olan ihtiyacı, metinleri anlamada metinlerin oluştuğu tarihsel bağlamın önemi, geleneğe farklı bir tarzda yaklaşmanın mümkün olduğu ve bu yaklaşım sayesinde farklı manalara ulaşılabileceği gibi konular işlenmiştir. İslami ilimlerin de nihayetinde belirli bir tarihsel ortamda insan eliyle meydana geldiği vurgulanarak din sosyologlarının bu alanlarda araştırma yapmaları temellendirilmiştir. Yöntemsel olarak teologlardan daha üstün gördüğü sosyal bilimcileri bu alanda çalışma yapmaya davet eden yazar, kitabında buna öncülük etmiştir. Teori ağırlıklı anlatımda örneklere yer verilmiş olsa da, kitabın genelinde daha çok örneğe ihtiyaç duyulduğu söylenebilir. Sade ve anlaşılır bir üslup benimseyen yazar, bazen izaha muhtaç ifadeler kullanmıştır. İslami ilimlerle ilgili terminolojinin sık kullanılmayışı, yazarın bazı yerlerde kendi yöntemiyle çelişmesi, akademik bir çalışmada kullanılması yadırganacak birtakım ifadelerle yer vermesi kitabın eksik görülebilecek yönleri arasındadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Bilgi Sosyolojisi, Hermenötik, Yöntem Arayışı, Tarihsellik.

Abstract

In this book, subjects such as the need of Islamic sciences to social sciences, at understanding the texts the importance of the historical context in which texts are formed, that it is possible to approach to the tradition in a different way and thanks to this approach, that it can be reached different meanings are discussed. Emphasizing that Islamic sciences eventually came into being in a certain historical environment by human hands, the research of sociologists of religion in these areas is grounded. The author who invited social scientists whom he considered to be methodically superior to theologians to work in this field, pioneered this in his book. Although examples are included in his theoretical expression, it can be said that more examples are needed throughout the book. The author, who adopts a plain and understandable style, sometimes used expressions that need explanations. The fact that the terminology related to Islamic sciences is not used frequently, the author's contradiction with his own method in some places and the use of some expressions that would be found strange to use in an academic study are among the aspects of the book that can be seen incomplete.

Keywords: Sociology of Religion, Sociology of Knowledge, Hermeneutics, Search for Method, Historicity.

Adil Çiftçi, yazıya konu edilen *Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları: Bir Sosyal Bilimler Felsefesi* adlı eserinde sosyal bilimler felsefesi alanına eğilmiş ve kendi ifadesiyle "İslam araştırmalarını" bilgi sosyolojisi yöntemleriyle buluşturma çağrısında bulunmuştur. Çiftçi, altı bölümden oluşan eserinde sırasıyla "Teoloji ve Sosyoloji", "Bilgi Sosyolojisi", "Bilgi Sosyolojisi ve Geleneği Anlamak: Umumi Bir Bakış", "Anlama ve Anlamlandırma: Doğal ve Bilimsel", "Bilgi Sosyolojisi ve Tasavvuf", "Bilgi Sosyolojisi ve/ile Kelâm'ı Yeniden Anlamak" konularını ele almıştır.

Sade bir dil ve anlaşılır bir üsluba sahip olan yazarın, önemli ve bazen anlaşılması güç olabilecek noktaları bile okuyucunun rahatlıkla anlayacağı şekilde ifade etmeye özen gösterdiği dikkat çekmektedir. Yazar önemli gördüğü noktaları muhtelif yerlerde tekrar ederek onların iyice kavranmasını hedeflemektedir. Her bölümün başında nasıl bir yol çizeceğini önceden anlatması da okuyucunun zihninin dağılmasını engellemektedir. Ayrıca Çiftçi, bölüm sonlarındaki kısa değerlendirme kısımlarında, ilgili bölümün genel bir özetini yapmakta ve takip eden bölümle ilgisini kurmaktadır. Bu yönüyle, özelde bölümler arasında ve genelde kitap içinde bir bütünlük meydana gelmektedir. Buna Çiftçi'nin kendine has samimi üslubu da eklenince, kitabın okuyucuda bıraktığı pozitif etkinin arttığı söylenebilir.

Çiftçi kitaba giriş sadedinde, araştırmanın gerekçelerini daha çalışmanın başında ortaya koymanın bilimsel bir gereklilik olduğunu vurgulayarak kendi gerekçelerini ifade etmiştir. Bu bağlamda kitabın yazılışının temel gerekçesinin İslami ilimler ile sosyal bilimler arasında canlı bağlantılar kurma ihtiyacı olduğu söylenebilir. Bununla birlikte hermenötiğin hem sosyal bilimler hem de İslami ilimlerle alakasını göstermek veya kurmak da yazarın kitabını kaleme almadaki gayeleri arasındadır.

Yazar, kitabını kaleme alma gerekçeleri arasında İslami ilimlerin yalnızca bu alanda çalışma yapanlara bırakılamayacağını da söylemiştir. (s.10) Din sosyologlarının da ayetler üzerinde düşünme ve farklı anlamlar bulma gayreti içinde olmaları gerektiğini düşünen Çiftçi, sosyologlardan Arapça bilmelerinin beklenmeyeceğini, genellikle imam hatip lisesi veya ilahiyat mezunu olan din sosyologlarının ise Kur'an'daki kelime ve kavramları anlamak için bizzat kendilerinin Arapça metni incelemeleri ve bu metinle ilişkilerinin de "usulünce" olması gerektiğini ifade etmiştir. (s.15-17)

Yazar her ne kadar ihtisaslaşmanın önemini bir kenara bırakmasa da din sosyologlarına da, ayetlerin yorumu konusunda tefsir alanında uzmanlaşmış teologlar ile eşit derecede söz hakkı tanımaktadır. Hatta yazar, birinci bölümde "bilgi sosyolojik bakışın" dini anlamada en başarılı yöntem ve teolojik bakış açısından bu konuda üstün olduğunu ifade ederek din sosyologlarının teologlardan daha iyi bir iş çıkaracağına işaret etmektedir.

Öncelikle ilahiyat eğitimi almanın dinî ilimler ve Arapça öğretimi noktasında başlı başına yeterli olmadığı itiraf edilmelidir. Ne geçmişte ne günümüzde ilahiyat mezunu olmak, din konusunda söz söyleyecek yetkinliği doğrudan kazandırmamaktadır. Zira dinî ilimler alanında çok daha derinlikli okumalar yapmak gerekmektedir ki bu da genellikle lisansüstü çalışmalarda ilgilenilen alan özelinde gerçekleştirilmektedir. Kaldı ki lisansüstü çalışmaların belirli bir alana yoğunlaştırılması dahi sonuç verme bakımından tek başına yeterli olmayabilir. Durum böyle olunca ilahiyat eğitiminden sonra ça-

lışmalarını din sosyolojisi alanına hasretmiş bir araştırmacının tefsir, hadis, fıkıh, kelim gibi özel uzmanlık gerektiren alanlarda sırf sosyolojik yöntemleri ustalıklarla kullanması sebebiyle o alanlarda uzmanlaşan kimseler kadar söz sahibi olması her din sosyoloğu için kabul edilebilir bir durum olmamalıdır. Zira bu yaklaşım, uzmanlığı olmasa da alana ilgi duyan herkesin din ve dinî ilimler konusunda söz hakkı iddia etmesinin önünü açabilecektir. Yazarın din sosyologlarının bu işi “usulünce” yapması gerektiğini vurgulayarak onların bu alanlarda da yeterli bilgi ve becerilere sahip olmasına işaret ettiği düşünülebilir. Fakat kitabın muhtelif yerlerinde tekrar eden “usulünce” kaydı, yazar tarafından açıklığa kavuşturulmuş değildir. Her ne kadar yazar çalışma içerisinde usulünün ana hatlarının okuyucu tarafından bulunabileceğine işaret etse de, (s.17) yazarın Arapça metni hangi kaidelere dikkat ederek anlamaya çalıştığını tespit edemedik. Bunun giriş bölümünde anlatılmayışı yazarın yöntemini ortaya koyma bakımından eksiklik arz etmektedir.

Yazar, girişte Kur’an’ın anlamada hem klasik usulde kullanılan metin içi dilsel çözümlmelerin hem de sosyal bilimlere ait bir yöntem olan metin dışı unsurların da göz önünde bulundurulduğu sosyal-bilimsel hermenötiğin benimsenmesi gerektiğine vurgu yapmakta ve yeni bir tefsir usulü geliştirme gereğini dile getirerek giriş bölümünü sonlandırmaktadır.

“Teoloji ve Sosyoloji” başlığını taşıyan birinci bölümde yazar, teoloji ve din sosyolojisi alanlarını ve bu alanların bakış açılarını okuyucuya tanıtmakta ve sosyolojinin özellikle de din sosyolojisinin “din”i konu edinmesini temellendirmektedir. Bu bölümde iletilmek istenen temel fikir ise, dinin ilahî olduğu kadar beşerî fenomen niteliği de taşıması ve dinsel inanç ve kabullerin ancak doğduğu ve işlev gördüğu toplumsal durumlarla ve koşullarla yakın ilişkileri içerisinde yani tarihsel ve tarihî bağlamında yeterince anlaşılabileceğidir.

Birinci bölümün ilk sayfalarında Çiftçi’nin yapmış olduğu teoloji tanımını dikkat çekmektedir. O, teolojiyi “Tanrı’ya veya Temel Dinsel Metinler’e dayanan yahut dayandığı düşünölen ama kuruluşları yönünden insanî olduğu da gösterilebilecek, fiziksel dünyaya ve toplumsal yaşama dair fikir, kavram, davranış ve uygulamaların itikat seviyesinde benimsenen birikimi.” (s.22) şeklinde tarif etmiştir.

Teoloji tanımıyla yazar, tefsir, hadis, kelim, İşlam hukuku, tasavvuf gibi ilimlerin insan ürünü olduğunu ortaya koymuş, onlara kutsiyet atfedilmesinin önüne geçmek ve ilgili alanların yeniden gözden geçirilmesine imkân sağlamak istemiştir. Çiftçi, bu alanları sorgulanmaya açık hâle getirmenin ve dinsel bilgi ve davranış tarzlarının geleneksel manalarını peşinen kabul etmeyi reddedip yöntemsel kuşkuyla yaklaşmanın ancak sosyolojik bakış açısıyla mümkün olduğunu savunmaktadır. Hatta yazarın bizzat kendi ifadele-

riyle din sosyologlarının yaptıkları yorumları “klasik yahut gerçek anlamda bir teoloğun aklının kıyısından bile” (s.29) geçiremeyeceği kanaatinde olduğu görülmektedir. Yazarın burada klasik dönem teologlarından bu anlamda bir beklentide bulunması, kendilerinden bugünün şartlarında oluşan bir ihtiyaca karşılık vermelerini beklemesi demektir ki bu da yazarın onların tarihsel bağlamını görmezden gelerek kendi yöntemiyle çelişmesi anlamına gelir. Yazarın kitabında, klasik dönem âlimleriyle aynı dönemde yaşamış olsa belki aynı kanaatleri taşıyacağını ifade etmesi de onlara bu manada hak verdiğini göstermektedir.

Yazarın günümüz teologlarına karşı bu iddiasının, haklılık payı olmakla birlikte tamamen gerçeği yansıtmadığı söylenebilir. Zira kabaca 18 ve 19. yüzyıl tüm dünyada toplumsal şartların değişmesine sebep olan olayların yaşandığı ve İslam dünyasının hem siyasi hem dinî anlamda büyük krizler yaşadığı dönemdir. Söz konusu zaman dilimi incelendiğinde ise İslami ilimlerin Müslümanlar tarafından öz eleştiriye tabi tutulduğu ve yenileşme hareketlerinin başladığı görülmektedir. Her ne kadar bu hareketler yazarın çağrıda bulunduğu “bilgi sosyolojik bakış açısı”nın muadili sayılamazsa da aynı yöntem kullanılmadan da benzer çabaların sarf edildiği, yazardan çok daha önce benzer örnekler üzerinden dile getirildiğini itiraf etmek gerekir.

Yazarın yaptığı teoloji tanımı aynı zamanda sosyolojinin teolojik meseleleri konu edinmesini de temellendirmektedir. Zira yazarın teoloji tanımına atıfla bu bölümde sıklıkla vurguladığı dinin de bir insan ürünü olması, dinin toplumsal yönünü ön plana çıkarmakta ve onu sosyolojinin konusu haline getirmektedir. Diğer bölümlerdeki tezlerin de bu temel üzerine bina edilmesi hasebiyle İslami ilimlerin insan ürünü olması tezi yazarın iddialarının anlaşılmasında önemli rol oynayan bir konudur.

Birinci bölümde teoloji ve sosyoloji arasındaki ilişkiyi ortaya koyan yazar, bu bölümü İslâm geleneğinin kavram, düşünce, inanç ve davranış içeriğinin bir de bilgi sosyolojisi açısından ele alınması gerektiğini tekrar vurgulayarak tamamlamış ve takip eden bölümde bilgi sosyolojisini tanıtmıştır.

İkinci bölümde yazar, bazı farklılaşmalarla birlikte genel çizgide takip ettiği Peter Ludwig Berger (ö. 2017) ve Thomas Luckmann’ın (ö. 2016) bilgi sosyolojisi yöntemlerine atıfla kendi anlama yöntemini ortaya koymaktadır. Bu bölümde okuyucunun bilgisine sunulan önemli konulardan biri toplum/dünyanın üç merhalede kurulmuş olduğudur. Bunlar; “dışsallaştırma”, “nesnelleşme” ve “içselleştirme”dir. Bu süreç içerisinde oluşan kurumlar da bir anda oluşmamaları ve süreklilikle birlikte değişim de göstermeleri bakımından bir tarihe sahiptirler. Bundan dolayı da mevcudiyetini sürdüren her bir kurum tarihsel bir varlıktır. Burada yazar, daha önce sözünü ettiği tarihsel eleştirel yaklaşım ile bağlantı kurmakta ve bu kurumların iyi anlaşılabilmesi

için ortaya çıktıkları ve yeniden kuruldukları tarihlerin de anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir.

Toplumun/dünyanın kuruluş aşamalarının dine de teşmil edilebileceğini savunan yazar, bütün dinsel bilgilerin özgün anlamlarının ancak tarihe veya geleneğe girdikleri yani doğdukları ilk özel anda ve mekânda anlaşılabilirliğini ileri sürerek tarihsel-eleştirel yaklaşımı dinî ilimlerde de uygulamak gerektiğini ifade etmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta kanaatimizce dinsel bilgilerin tarihi arka planını ortaya çıkardıktan sonra izlenecek yoldur. Zira bu yaklaşım, usulünce takip edilmezse dinin aslından olan pek çok tutum ve davranışı o tarihsel düzleme hapsedme faaliyetine dönüşebilir. Aynı şekilde bu yöntemin takip edilmemesi halinde ise dönemsel ve toplumsal olan bir takım uygulamaların bugüne taşınması tehlikesi söz konusudur.

Yazarın, Berger ve Luckmann'ın bilgi sosyolojisini büyük oranda benimsemekle birlikte onlardan ayrıldığı noktalardan biri, "koşullardan insana doğru gelen" bir anlayışı benimsemek yerine "insandan koşullara doğru giden" bir anlayışı tercih etmesidir. Kitabın bütününde bu özne temelli yaklaşımın izlerini görmek mümkündür.

İkinci bölümde kendi bilgi sosyolojisi yöntemini okuyucuya anlatan yazar, takip eden bölümde bu anlatısına devam etmekte ve geleneğe bu bakış açısından yaklaşarak bir nevi yöntemini örneklem üzerinden sergilemektedir. Üçüncü bölümün ana tezi ise "dinsel dünya ve geleneğin de insanlarca kurulan bir dünya" olduğu fikridir.

Yazar, dinsel dünyanın insan tarafından kurulan bir dünya olduğunu izah sadedinde vahyin başlamasının tarihten ve toplumdan bağımsız bir şekilde "spekülatif" ve "keyfi bir zihin" tarafından "akıtılmış" olamayacağını, ancak geleneksel tenzil kuramının böyle bir telakkiye sahip olduğunu iddia etmektedir. (s.66) Burada kasıt -ilerleyen sayfalarda anlaşılacağı üzere- her ne kadar Kur'an'ın ezelde var olduğu inancı olsa da bu eleştiriyle birlikte geleneksel telakkinin hakkı teslim edilmeliydi. Yazarın da söylediği gibi Kur'an'ın ezelde var olduğu kanaati yaygın olsa da vahyin tamamen tarih ve toplumdan bağımsız olarak indirildiği şeklinde anlaşılmadığını da ifade etmek gerekmektedir. Bilakis klasik kaynakların pek çoğunda cahiliye dönemine vurgu yapıldığını görmekteyiz. Aynı şekilde İslâm tarihi kaynakları öncelikle vahyin inmiş olduğu topluluğu tavsif etmekle işe başlar; fıkıh kitaplarında pek çok hüküm cahiliye ile bağlantılı olarak açıklanır. Bu çabalar yazarın kastettiği tarihsel anlama ile aynı şeyi ifade etmese de geleneksel yaklaşımın tarih ve toplumdan tamamen uzak bir vahiy algısı olduğu iddiası da insaflı görünmemektedir.

Yazar geleneği anlamaya ayırdığı başlığa geçmeden önce Kur'an'ın

kendisini de gelenek terimi kapsamında düşündüğünü ifade etmiş, gelenek ile ilgili tahlillerine bu minvalde başlamıştır. (s.68) Kur'an ayetlerinin o günün toplum ve insanının içinde bulunduğu şartlar ve ihtiyaçlar da dikkate alınarak indirildiği söylemi ile Kur'an'ın insan ürünü bir geleneğin parçası olduğu iddiası kanaatimizce birbirinden farklı olguları ifade etmektedir. Yazarın iddia ettiği gibi Kur'an geleneğin bir parçası sayıldığında ayetlerin inzâli tamamen insan ve toplum faktörüne dayandırılmakta, ayetlerin indirilişindeki ilahî irade sınırlandırılmaktadır. Bu bağlamda Kur'an'ı anlamak ile ulemanın yazmış oldukları ikincil metinleri anlamının eşit tutulmaması gerekmektedir.

Klasik tefsirleri bir anlama değil açıklama çabası olarak gören Çiftçi, klasik tefsirlerde "açıklamada yani sırf dilsel analizde bile yığınla yanlışa düştüğünü" ifade etmektedir. (s.69) Yazar her ne kadar bölümün başında örneklerle konuyu uzatmayacağını belirtse de bu iddianın bazı örneklerle desteklenmesi yerinde olurdu. Zira tefsirlerin dilsel analiz bakımından oldukça zengin bir muhtevaya sahip olduklarını söyleyebiliriz. Tefsirlerde sebebi nüzule önem atfedilmekle birlikte, insan ve toplumun vahiy üzerindeki etkisinin yazarın vurguladığı ölçüde dikkate alınmadığı söylenebilir. Bu sebeple tefsirlerin anlama değil de bir açıklama çabası olarak görülmesi önem kazanmaktadır. Özellikle mezheplerin oluşmasından sonra telif edilen eserlerdeki bazı ideolojik yaklaşımlar yazarın sözlerini doğrular niteliktedir.

Yazar, Kur'an'daki terimlerin, telakkilerin ve hükümlerin anlamlarının sadece "dil"den değil, "ortam ve dil" ilişkisinden çıkarılması gerektiğine örnek olarak kölelik meselesini ele almaktadır. Açıklayıcı durum tanımı açısından metne salt dilsel bakıldığında metinde köleliğin varlığından söz edilebilir. Değersel durum tanımı açısından ahlaken bakıldığında ise kölelik olmamalıdır. Yazara göre ise hukuki ayetler geleceğe yönelik farklı toplumsal (tarihsel) olasılıklar hesaba katılarak "ilke" bazında sabit, lafzi hüküm bazında değişken tabiatta vazedilmiştir. (s.76) Burada ilkesel fıkıh anlayışı bağlamında külli kaideler temelli yaklaşım ve makâsîd ilmine temas etmek gerekmektedir. Aynı kavramlarla olmasa da muhteva olarak yazarın hukuki ayetlerle ilgili görüşünün söz konusu yaklaşımlar yoluyla daha önce dile getirildiği bilinmektedir. Dolayısıyla yazarın sadece sosyologlara hasrettiği bu bakış açısının aslında gelenek içerisinde -geç sayılacak bir dönemde bile olsa- ihtiyaca binaen geliştiğini gözden kaçırmamak gerekir.

Üçüncü bölümün sonunda Kur'an kavramlarının daha Hz. Peygamber hayattayken bile değişkenlik arz etmesi ve kader inancı gibi örneklerle her anlamlandırma sisteminin belli bir tarihsel veya toplumsal ortamdaki anlamlandırma sistemi olduğuna vurgu yapan yazar, dördüncü bölümde "doğal" ve "bilimsel" anlamlandırma yöntemlerini ele almıştır.

Doğal ve bilimsel anlama yöntemleri arasındaki en önemli fark ilkinin öznenin metne, ikincisinin metinden özneye doğru bir anlama faaliyeti olmasıdır. Doğal tutumda kişinin tarihselliği ve anlamlar dünyası metne “öncellenmiştir” ve bu öncelliğin önüne geçilmeye de çabalanmaz. Bilimsel veya diğer bir ifadeyle teknik anlamada ise söz konusu öncelik metindedir. Bu tutumdaki bir kişi kendi tarihselliğini inkâr etmemekle birlikte bunu yenmeye çabalamaktadır.

Teknik anlamada kişi “gerek birinci, gerekse ikinci metinleri”¹ anlama faaliyetini kendi tarihsel-zihinsel koşullarını onlara yüklemekten gerçekleştirecektir. Yazar bunun zorluğunun farkında olduğundan bu yöntemi peşinen reddetmek yerine bir ideal olarak başarmaya çalışmak gerektiğini ifade etmektedir. Yazarın önceki bölümlerde vurguladığı Allah’ın ilkeleri kâlici olarak vaz etmesi durumu düşünüldüğünde geleneği oluşturan metinlerin bu ilkeleri kendi dönemsel şartlarına uygun olarak yorumlamaları bir bakıma kendi dönemleri için gerekli olan işlemi yapmış olmaları anlamına gelmektedir. Ancak bunun mutlaklaştırılması ve başka tarihsel gerçekliklere taşınmaya çalışılması yanlıştır.

Gelenek içinde oluşturulan ikincil metinlerin, birincil metinler olan ayet ve hadisleri doğal tutumla anlaşılması sonucunda oluşturuldukları göz önüne alındığında onları doğru anlayabilmek için kendi yöntemlerinin kullanılması gerekecektir. Yani ikincil metinlerin anlaşılmasında taklit yoluyla doğal anlamlandırma süreci tekrar edilmelidir.

Yazar bölümü sonlandırırken sosyolojinin temel öncüllerinden olan, insanların kendi bilgileriyle kurdukları kavramsal dünyalarını başkalarından çok daha iyi bilecekleri gerçeğine vurgu yapmıştır. Çünkü insanların kurduğu bu dünyalar yeni bulgularla zayıflar ve yıkılabilir. Dinsel dünya da bilimsel tutumla ulaşılan yeni bulgular neticesinde değişime uğrayıp yeniden kurulabilir. Ki yazara göre anlamlar dünyası olan dinsel dünya ne kadar uzun sürse de nihayetinde değişime meyillidir.

Takip eden iki bölümde yazar fenomenolojik bilgi sosyolojisi hakkındaki iddialarına dayanarak dördüncü bölümde ileri sürdüğü tezini beşinci bölümde tasavvuf, altıncı bölümde ise kelam ilmi üzerinden örneklemektedir. Söz konusu tezlerden biri, bilim felsefesi ve sosyal bilim felsefesi çerçevesinde gerçekleştirilen ontolojik, epistemolojik, insan-doğasal ve yöntemsel tartışmalardan ve bunlara dair varsayımlardan dinî ilimler alanında araştırmalarını sürdürenlerin müstağni kalamayacağıdır. Yazar son iki bölümde ta-

1 Burada birinci metinlerle kast edilen ayet ve hadisler, ikinci metinlerle kast edilen ise bunlar üzerine yazılmış klasik literatürdür.

savvuf ve kelam ilmi özelinde tüm dinî ilimler için bunun geçerli olduğunu göstermek istemiştir.

Beşinci bölümün sonunda Çiftçi, çok eşlilik konusunu ele almakta, ilgili ayetlerin tarihsel süreçte nasıl anlaşıldığını belirttikten sonra aslında nasıl anlaşılması gerektiğini de açıklamaktadır. Yazara göre çok eşliliği konu edinen Nisâ suresinin ikinci ve üçüncü ayetleri ile onlarla ilişkilendirilebilecek diğer ayetlerdeki² genel maksadın tek eşlilik olduğu söylenebilir. Ancak ayetlere lafzi bakılırsa çok eşlilik izni de metinde mevcuttur. Yazar Hz. Peygamber'in de o ayetleri "doğru anladığı" ve asıl maksadın tek eşlilik olduğunun "bilincine vardığını" ifade etmiştir. Ancak ona göre Hz. Peygamber o günün toplumsal şartlarından dolayı çok eşlilik iznini öne almıştır.

Bu konuyla ilişkili olarak dikkatimizi çeken bir husus yazarın önceki paragrafta aktardığımız görüşünü ifade ederken kullandığı şu cümlelerdir: "... bize göre, Peygamber o ayetleri doğru anlamış, maksadın tek hanımla evlenme olduğunun bilincine varmış olduğu halde..." (s.126) Yazarın ifadelerinden ilgili ayetlerin kastını kesin bir biçimde anladığı ve Hz. Peygamber'in de ayetleri doğru anlayıp anlayamadığını kendi yargısı üzerinden denetlediği sonucuna ulaşılmaktadır. Bu durumda Hz. Peygamber'in kendi tarihselliğinden sıyrılamayıp bazı ayetleri yanlış anlaması mümkün hâle gelmektedir. Yazarın kastı şayet bu değilse ilgili cümleleri daha farklı şekilde ifade etmesi gerektiği söylenebilir. Ancak Hz. Peygamber'in bazı ayetlerin tam manasını kavrayamayıp kendi tarihselliği bağlamında değerlendirmesine imkân tanımak, onun tebliğ ve beyan görevini eksik yapmış olabileceği ihtimaline de imkân tanımak anlamına gelecektir. Kanaatimizce ayetleri en doğru şekliyle anlayacak insan Hz. Peygamber'dir ve ayetlerde murad edilen temel maksadı anlayamamış olması Allah'ın ona yüklediği misyona ters düşecektir. Burada yazara yöneltilmesi gereken asıl soru ise "doğru anlama"dan ne kast ettiğidir. Bu örnekte ayrıca yazarın dilbilimsel anlamı öncelediği, kitap boyunca savunduğu "sosyolojik anlamı" ise ihmal ettiği gözükmektedir.

Altıncı bölümde Çiftçi İslami ilimleri bilgi sosyolojisine davetini Kelâm ilmi örneği üzerinden yinelemekte, Kelâm ilmine yeni bir bakış açısı kazandırmayı hedeflemektedir. Nihayet yazar, kitabın başından beri savunduğu metinleri anlamada sırf dilsel çözümlemelerle yetinilmemesi gerektiği ve onlara bir bütünlük içerisinde toplumsal bağlamları da dikkate alınarak ba-

2 Bu ayetler: En'âm: 152; İsrâ: 34; Nisâ: 10, 127; Bakara: 83, 177; Fecr: 17, 93; Duhâ: 9, 107; Zâriyat: 49. ayetlerdir. Bk. Çiftçi, Adil, *Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları: Bir Sosyal Bilimler Felsefesi Çalışması*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015, 126.

kılması gerektiğini kader anlayışı³ üzerinden bir kez daha örneklendirerek altıncı bölümü sonlandırmaktadır.

Sonuç itibariyle bu kitabın, İslami ilimlerin sorunları göz önünde bulundurulduğunda, hem sosyal bilimler hem İslami ilimler alanıyla ilgilenen araştırmacıların istifade etmesi gereken bir eser olduğunu söyleyebiliriz. İslami ilimlerin bir yöntem arayışı içinde olduğu kabul edilirse, yazar kitabında bu yöntem arayışının İslami ilimler çerçevesiyle sınırlandırılmaması gerektiğini ortaya koymuş, sosyal bilimlerin yöntemlerinin bu alanlara teşmil edilmesi gerektiğini örnekleriyle açıklamıştır. Aynı şekilde kitabın temel tezlerinden biri de geleneğin otoritesini zannedildiği gibi bizatihi ilahî kaynaklardan almadığı, onun da insan ürünü olduğudur. Dolayısıyla teolojiyi de din sosyolojisinin konusu olarak gören yazar, din sosyologlarını bu alanlarda çalışma yapmaya davet etmektedir. Yazarın din sosyologlarını aynı zamanda ilgilenecekleri alan hakkında da bilgi sahibi olmaya davet ettiği görülmekte ancak kitap boyunca ayetler hakkındaki tahlillerde tefsir ilmine ait terminolojiye çok sık rastlanmamaktadır.

Genel itibariyle sade ve anlaşılır bir üsluba sahip olan yazar, akademik bir çalışmada kullanılması yadırganacak bir takım ifade ve ithamlarda bulunmuştur. Teologlar için kullandığı “aklının kıyısından bile geçirememek”, (s.29) klasik tefsir usulü için kullandığı “kendine biçtiğin işi dahî yeterince yapamıyorsun” (s.69) ifadeleri yazarın bu yönüne örnek olarak gösterilebilir. Bu gibi ifadeleri kullanması yazarın klasik ulema ve ilimlerden bazen dönemlerinin ötesinde bir işlev beklediğini de göstermektedir.

3 Yazar kaderi “Allah’ın fiziksel evreni ve insanları ölçüyle varedip, ölçüyle varlıklarını sürdürmesi, ölçüyle rızıklandırması ve onlara özgü ölçülere göre yargılaması.” şeklinde tanımlamaktadır. Bk. Çiftçi, *Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları*, 155.

ATEBE: Dinî Araştırmalar Dergisi – ATEBE: Journal for Religious Studies

e-ISSN: 2757-5616

Aralık / December 2020, 4: 155-165.

İslam Mezhepleri Tarihçisi Prof. Dr. Hasan Onat Hatıratı (1957-2020)

İsmail Akkoyunlu

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam
Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı

Asst. Prof., Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Department
of History of Islamic Sects

Ankara, Turkey

ismail.akkoyunlu@asbu.edu.tr

orcid.org/ 0000-0002-2256-5120

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Vefeyât / Obituary

Geliş Tarihi / Date Received: 20 Ekim/October 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Kasım/November 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Aralık/December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Cite as: Akkoyunlu, İsmail. "İslam Mezhepleri Tarihçisi Prof. Dr. Hasan Onat Hatıratı (1957-2020)". *ATEBE* 4 (Aralık /December 2020/2): 155-165.

İntihal / Plagiarism: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

Copyright © 2020. Published by Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, 06050 Turkey. All rights reserved.

CC BY-NC-ND 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-Non-Commercial NoDerivatives International License.

İslam Mezhepleri Tarihçisi

Prof. Dr. Hasan Onat Hatıratı

(1957-2020)

Yüksek lisans eğitimi, akademik hayatın başlangıcı olması itibariyle büyük önemi haizdir. Hangi saiklerle hangi alanda akademi yolculuğunun zorlu basamaklarını tırmanacağınıza karar vermek de bir o kadar önemlidir. Tüm bu karar verme süreçlerinde herhangi bir alana ilgi duymanıza ek olarak alanda söz sahibi olmuş ve “büyük hoca” vasfını hak etmiş hocaların varlığı da belirleyicidir. Yine hocaların hocası olarak nitelendirilen büyük isimlerin öğrencilerinin akademik hayatta yer almasını da unutmamak gerekir. Benim 2009 yılında Fırat Üniversitesi’nde İslam Mezhepleri Tarihi alanında yüksek lisansa başlamış olmam da aslında biraz bu durumla alakalıdır.

2009 yılının soğuk bir kış gününde yüksek lisans başvurusu için alan arayışı içerisinde olan bir öğretmen olarak Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin hocalarını ziyaret ederken Prof. Dr. Mehmet Atalan ve Doç. Dr. Ahmet Bağlıoğlu hocalarımız, duruşu, konuşması, İslam Mezhepleri Tarihi alanına ilgi ve hâkimiyetleriyle dikkatimi çekmişti. Her iki hocamızın odalarında gerçekleştirdiğimiz kısa tanışma merasiminde sık sık referans verilen bir başka isim vardı: Prof. Dr. Hasan Onat. Daha sonra derslerde de sıkça gözlemleyeceğimiz üzere Atalan ve Bağlıoğlu hocalarımız, her fırsatta İslam Mezhepleri Tarihi disiplininin öneminden ve hemen ardından doktora danışman hocaları Hasan Onat’ın gerek yazdıklarıyla gerekse yetiştirdiği talebeleriyle alana yapmış olduğu katkılardan bahsederlerdi. Kendisine 10 yıl boyunca asistanlık yaptığım merhum hocam ile ilk tanışmamız bu şekilde gerçekleşmişti. Her ne kadar bu tanışma, yüz yüze gerçekleşen bir tanışma olmasa da hocamızın öğrencilerinin bize yansıttıkları ve anlattıkları, bizi ziyadesiyle etkilemişti. Bu yönüyle bakıldığında Hasan Onat isminin akademik hayatımızın hemen başında zihin dünyamıza girmiş olması ve neredeyse zihnimize kazınması, bizim için büyük bir şanstı.

Yüksek lisans ders döneminin tamamlanmasının ardından asistanlık fikrini gündemime almış ve tabii kendime hedef olarak Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ni seçmiştim. Prof. Dr. Hasan Onat ve Prof. Dr. Sönmez Kutlu gibi hocaların bu fakültede görev yapıyor olmasının yanı sıra İslam Mezhepleri Tarihi disiplininin kurucu isimleri olan Prof. Muhammed b. Tâvî et-Tancî (ö. 1974) ve Prof. Dr. Ethem Rûhi Fırlalı gibi hocaların önceki dönemlerde yine aynı fakültede görev yapmış olması da bu hedefi daha anlamlı bir hale getiriyordu. Tüm bu düşüncelerle gerekli hazırlıkları tamamlamış ve kadro ilanlarını sıkı takibe almıştım. O dönemlerde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi de Araştırma Görevlisi ilanı yayımlamıştı. İlanlar arasında İslam Mez-

hepleri Tarihi Anabilim Dalı da yer alıyordu. Bağlıoğlu ve Atalan hocalarımız ile yaptığım görüşmelerin ardından kadroya başvurma kararı aldım. Tam da o esnada Mehmet Atalan hocamızın kadro başvurusu ile ilgili Hasan Onat hocamızla yaptığı telefon görüşmesinde Hasan Onat hocamızın serdettiği bir cümle, merhum hocamızın ilim ahlâkı açısından çok büyük anlamlar taşıyordu: “Sizin yüksek lisans öğrenciniz de başvursun. Biz, gerekli değerlendirmeleri yapar ve kim hak ediyorsa onu asistanlığa alırız.” Merhum hocamızın o tok sesini ilk kez o anda duymuştum. Hocamızın kısa ifadesinin değer yüklü olması ise beni hem mutlu etmiş hem heyecanlandırmış hem de umutlandırmıştı.

Devam eden süreçte kadro başvurusu için Ankara’ya gelmiş ve evrakların tesliminin ardından hocayla tanışmak üzere Fakülte’nin en hareketli katı olan dördüncü kata çıkmıştım. O an duyduğum heyecanı bu satırları yazarken de duyduğumu itiraf etmeliyim. Nasıl duymazdım ki? Bağlıoğlu ve Atalan hocalarımız, her iki yüksek lisans ders döneminde hem hocanın fikirlerine ek olarak alana katkılarını, ilmî zihniyetini ve yöntem anlayışını bize sürekli anlatmış hem de hocamızın danışmanlığında tamamlanan doktora tezlerinin büyük bir kısmını okutmuştu. Böylece bizde merhum hocamızın hem öğrencileri hem de yaptırdığı tezler üzerinden kendisine karşı büyük bir hayranlık oluşmuştu. Hocamıza karşı her zaman korkuyla karışık bir saygı duyduğumu da bu vesileyle belirtmek isterim. Zira on yıl boyunca yanında olmama ve asistanlığını yapmama rağmen kendisiyle karşılaştığımda, beni aradığında ya da odasına gittiğimde vücudumu tatlı bir telaş sarardı. Galiba büyük hocanın asistanı olmak böyle bir şeydi.

İlk heyecanımı yenerek bir şekilde hocanın odasına girmiş ve kendimi tanıtmıştım. Asistanlık başvurusu için evraklarımı teslim ettiğimi belirttikten sonra merhum hocamız, bana neden asistan olmak istediğimi sordu. Öyle ya! Söz konusu Hasan Onat olunca sorular cevapların önüne geçerdi. Yanlış sorular reddedilir, doğru soru bulunmadan da cevap verme arayışına girilmezdi. Aslında neden asistan olmak istediğimin sorulması benim için beklenmedik bir soruydu ve bana göre bu sorunun cevabı belliydi. Anladığıma göre hocamızın bu sorudan maksadı ise asistan olma isteğim ile ilgili bilinçlilik seviyemin derecesini ölçmektir. Benim ise tam o esnada daha önceden planlanmamış bir cümle aklıma geldi. Hocamızın büyük bir kahkaka atmasına neden olan cümle şu şekildeydi: “Sayın Hocam! Sönmez Kutlu hocamızın odasıyla birlikte sizin odanız, Türkiye’de Mezhepler Tarihi’nin kalbi. Sizler, bu kalbi besleyen ana damarlarınsınız. Ben de bu kalbi besleyen kılcal bir damar olmak istiyorum.” Merhum hocam, bu ifademden önce gülmüş daha sonra ise âdeti olduğu üzere hızla ciddileşerek şu cümleyi kurmuştu: “Bak arkadaşım! Akademisyenlik, yüz metre koşusu değil bir maratondur. Eğer ömür boyu sürecek bu maratona koşacaksan akademisyenliğe gönül ver. Aksi

takdirde ne bu meslekte var olman ne de kendini var kılman mümkün olur.” Hocamızla duygu, düşünce ve değer yüklü bir yönüyle de mizahî bir boyutu olan ilk karşılaşmamız ve tanışmamız bu şekilde oldu. 2010 yılının sonlarında gerçekleşen bu olayın ardından sınavlarda başarılı olarak 2011 yılının hemen başında hocanın asistanı olacak ve yaklaşık on yıl boyunca hocamızla uzun uzun zaman geçirme fırsatı elde edecektim. Ta ki birçok afete sahne olan 2020 yılının Eylül ayında malum hastalıktan kaynaklı bir kalp kriziyle hocamızdan ayrılana kadar...

Merhum hocamla tanışma hikâyemizin başlangıcı bu şekildeydi. Hocamızın kendi hayat hikâyesi ise 1957 yılında Çankırı'nın Eldivan ilçesinde başlar. İlkokulu Eldivan'da, ortaokul ve liseyi Yozgat'ta tamamlayan hocamız, 1974 yılında girdiği Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni 1979 yılında tamamlar. Mezuniyetinin ardından aynı fakültenin İslam Mezhepleri Tarihi Kürsüsü asistanlığına atanır. 1986 yılında “Emevîler Devri Şîî Hareketleri” başlıklı teziyle doktorasını tamamlayarak doktor ünvanını alan hocamız, 1989 yılında doçent, 1995 yılında ise profesörlük kadrosuna atanır. 1993 yılında Londra ve Manchester'da alanı ile ilgili araştırmalar yapar ve 1994 yılında Roma Gregoriana Üniversitesi Misiology Fakültesi'nde misafir öğretim üyesi olarak dersler ve seminerler verir. 1999-2002 yılları arasında o zamanki adıyla Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi'nde dekanlık görevini yürüten hocamız, çok sayıda kitabın yanı sıra onlarca makale yazmış ve gerek ulusal gerekse uluslararası toplantılarda onlarca tebliğ sunmuştur. Gazete yazılarına ek olarak radyo ve televizyon programlarıyla da topluma ulaşarak ömrünü Kur'an merkezli, akla dayalı, eleştirel ve sahih din anlayışını başta Türkiye olmak üzere İslam dünyasında ikame etmeye adanmış hocamız, 63 yaşında henüz görevinin başındayken öğrencilerini ve sevenlerini boynu bükük bırakarak 26 Eylül 2020 tarihinde rahmet-i rahman'a kavuşmuştur.

Hasan Onat'ın Öğrencisi Olmak

Merhum Hasan Onat hocamızla ilgili bahsedilmesi gereken en önemli hususlardan biri, bazen lisans yıllarında bazen de lisansüstü eğitim dönemiyle birlikte başlayan ve zaman zaman da profesörlük yıllarına hatta daha sonrasına uzanan hoca-talebe ilişkisidir. Merhum hocamız, özellikle lisans öğrencilerine ve derslerine özel bir önem verirdi. Hocamız, bir hocanın hocalığının lisans derslerine gösterdiği ehemmiyet üzerinden rahatlıkla ölçülebileceğini söylerdi. İslam Mezhepleri Tarihi, Çağdaş İslam Akımları, Türkiye'de Dinî Akımlar ve Sosyal Bilimler Metodolojisi gibi lisans derslerini okutan hocamızın derslerini aksatması ancak zorunlu hallerde karşılaştığımız nadir bir durumdu. Lisans öğrencisinin karşısına her daim takım elbise ile çıkan hocamız, düzgün ve akıcı bir Türkçeyle konuşur, dersi çoğunlukla ayakta anlatırdı. Derse öğrencilerin ilgisini çekecek bazen de onları hayrete düşürecek sorular sorarak başlaması âdetiydi. Merhum Hasan Onat hocamız zaman zaman

derslerde şiir okur nadiren de olsa kendi yazdığı şiirleri öğrencileriyle paylaşırdı. Ders anlatırken hoşlanmadığı durumlarla karşılaştığında yüzünü asla ekşitmez, tebessüm etmeye devam eder ve öğrencisini sonuna kadar dinlerdi. Konuşma sırası kendisine geldiğinde ise “Bak genç arkadaşım!” diyerek söze başlar ve konuyu farklı açılardan daha anlaşılır kılmaya çaba gösterirdi. Hiçbir zaman insanların fikirlerine tahakküm etme ya da onların düşüncelerini değiştirme gibi bir amaç gütmeydi. Her zaman söylediği gibi tüm insanlar biricikti ve insanların bu dünyadaki temel hedeflerinden biri, bu biriciklikleri üzerinden önce kendilerini keşfetmek daha sonra ise inşa ederek var kılmaktı. Kişinin önce kendi varlığının farkında olması daha sonra ise bu farkındalık üzerinden kendini sürekli olarak yeniden var kılması, hocamız açısından hayatın temel felsefesini oluşturuyordu. Var olmak ve var kılmak, insan olmanın temel gerekliliklerindendi.

Hasan Onat hocamızla lisans yıllarında tanışarak okuma gruplarına katılan daha sonra ise akademi dünyasına adım atan çok sayıda öğrenci bulunmaktadır. Merhum hocamız, derslerine ilgi gösteren, merak duygusuna sahip ve odasına giderek kendisine sorular soran öğrencilerine ilgi ve kişiliklerine göre kitaplar tavsiye ederdi. Daha sonra bu kitapların eleştirel analizi yapılır ve yeni kitaplar gündeme alınır. Böylece öğrencilerinin zihnini akademik/eleştirel bir düzlemde ilmek ilmek işleyen hocamız, lisans yıllarının sonunda öğrencilerini yüksek lisansa başlamaya ve devamında akademi dünyasına girmeye teşvik ederdi. Emek verdiği öğrencilerinin özellikle İslam Mezhepleri Tarihi alanında yüksek lisansa başlaması hele Araştırma Görevlisi olarak akademiye geçmesi, hocamızı ziyadesiyle memnun ve mutlu ederdi. Tabii öğrencilerinin ille de Mezhepler Tarihi alanında ilerlemesi gerekmezdi. Hocamız için asıl olan, ilgi, yetenek, kişilik ve beklentiler doğrultusunda doğru insan için doğru alanın bulunmasıydı. Hocamızın hep vurguladığı gibi ne de olsa başarı ve mutluluk, böyle bir vasatın sağlanması ile mümkündü. Tüm bu olan biten içerisinde asla vazgeçilmemesi gereken husus ise bir maraton olarak gördüğü ilim yolculuğunda öğrencilerinin zihinlerinin her daim diri olması ve farklı alanlara ait okumalarla olay ve olgulara çok yönlü bir bakış açısıyla yaklaşılmasıydı.

Hasan Onat hocamızın yüksek lisans ve doktora öğrencileriyle oluşturduğu ilim ortamı ise oldukça farklı bir atmosfere sahipti. İslam Mezhepleri Tarihi alanında lisansüstü eğitime başlayan öğrencileri bekleyen çok sayıda sürpriz vardı. Bazen hocanın “cins kafa” olarak nitelendirdiği bir yazara ait hiç beklenmedik bir kitap ödev olarak verilirken bazen de derslerde oldukça çeşitlilik arz eden sorular ve tartışma konuları birbirini takip ederdi. Böylece konudan konuya geçilir ve nihayetinde zamanın nasıl akıp gittiğinin hissedilmediği aynı zamanda zihninizi yeni bilgi, tartışma konusu ve aydınlanmalarla karşılaştığı bir fırtınanın ortasında bulurdunuz kendinizi. Hocamızın

dersin henüz başında “Bu kitabı tek cümleyle özetler misin?”, “Sizce yazar bu kitabı niçin yazmıştır?”, “Yazar kitapta amacını gerçekleştirmiş midir?” ya da “Siz olsaydınız böyle bir kitabı nasıl yazardınız?” şeklindeki soruları, öğrencilerini hem şaşırtır hem de sürece kendilerini de dâhil edip düşünerek cevap vermeye iterdi.

İslam Mezhepleri Tarihi alanında Hasan Onat hocamızdan doktora yapmak, çok büyük bir şans ve avantajdır. 40’a yakın yüksek lisans, 30’a yakın doktora tez danışmanlığı yürüten hocamız, özellikle doktora öğrencilerinin kişilikleri ve zihin dünyaları ile örtüşen tez konuları vermesinin yanı sıra öğrencileri için gelecek tasarımı da yapardı. “İyi bir doktora tezi, sizi profesörlüğe kadar götürür.” mottosu, hocamızın tez konusu belirleme sürecindeki temel motivasyon kaynağıydı. Hasan Onat’a göre sadece öylesine bir tez konusu belirlenmemeli, konu bazı sorunları çözerken yeni bazı sorunlara kapı aralamalı aynı zamanda birbirinin devamı ve tamamlayıcısı olacak şekilde tarihî bir akışa sahip olmalıdır. Yine tez konusu, İslam düşünce tarihinde bir yere oturmalı, bir boşluğu doldurmalı ve tarihsel akışın bir dönemine ışık tutmalıydı. Eğer aday Araştırma Görevlisiyse ya da akademik hayatı hedefliyorsa muhakkak klasik döneme ait bir konu bulunmalıydı. İlmin insanlığın ortak mirası olduğunu sık sık vurgulayan hocamız, geleneği keşfetmeden şimdiki ve geleceğe dair çok fazla bir şey yapılamayacağını sık sık vurgulardı. Gelenele olan ilişkimizin şimdiki ve geleceği geleneğe mahkûm etmeyecek eleştirel bir zeminde gerçekleşmesi gerektiği konusunda bizleri sık sık uyarırdı. Klasik dönemi bilmeden çağdaş döneme ait soru ve sorunlara sağlıklı cevaplar verilemeyeceği gibi kalıcı çözümler de sunulamayacağı kanaatini taşırdı. Geleneği olmayanın geleceğinin de olmayacağını hep vurgulardı.

Prof. Dr. Hasan Onat hocamızdan yüksek lisans ve doktora yapma bah-tiyarlığını elde eden asistan öğrencilerinden biri de benim. Ne büyük şanstır ki merhum hocamız hem yüksek lisans hem de doktora tez danışmanımdı. Burada benim için son derece özel ve anlamlı bir hususa işaret etmek isterim. Yukarıda da ifade ettiğim gibi hocamızın yüksek lisans ve doktora tez danışmanlığını üstlendiği çok sayıda öğrencisi vardı. Kaderin bir cilvesi midir bilinmez ama ben, doktora tezimi hocanın vefatından tam üç yıl önce tamamlama rağmen aradan geçen sürede yeni doktora tez savunması olmamış ve hocamızın danışmanlığında tamamlanan son doktora tezi bana nasip olmuştu. Bu durum aynı zamanda hocamızın danışman olarak doktora ünvanını ilan ettiği ve cübbe giydirdiği son asistan öğrencisinin de ben olduğum anlamına geliyordu. Merhum hocamızın danışmanlığında tamamlanan son doktora tezinin bana nasip olması ve hocamızın elinden cübbe giymiş olmam, benim için gerçekten de büyük bir şans ve onurdu. Ne de olsa İslam Mezhepleri Tarihi alanında doktora yapan herkesin Hasan Onat hocamızdan cübbe giymek gibi son derece özel anlamlar taşıyan bir hedefi vardı.

Merhum Hasan Onat hocamızla geçirdiğim doktora dönemi, akademik hayatımın en önemli, yoğun ve eğitici zaman dilimine karşılık gelir. Yüksek lisans tezimi savunup 2012 yılında doktora başlamanın ardından aslında birçok şey değişmişti ve hocam, benimle beklediğimden çok farklı bir ilişki biçimi geliştirmeye başlamıştı. Artık kendisiyle daha fazla zaman geçirmem gerektiğini söylerdi. Bunu aksattığım dönemlerde “İlim yolculuğu, tek başına yürünmez!” şeklindeki uyarısıyla hoca-talebe işbirliğine ve bu işbirliğinin sürekliliğine dikkat çekerdi. Okuduklarımı kendisiyle müzakere etmeme ek olarak hocamızın kendisinin de ne okuduğunu takip etmemin önemli olduğunu vurgulardı. Doktora derslerine ek olarak lisans derslerinin de birlikte yürütülmesini isterdi. Öyle ya! Hocamızın hep söylediği gibi ilim, hocanın ağzından alınırdı. Bir hocanın tezgâhından geçmeden sadece kitap okumak, sistematik bir zihne kavuşmak ve ilmî bir bakış açısına sahip olmak için yeterli değildi. Her asistan, hocasını birçok anlamda takip etmeli ve hocasından öğrendiğince üst düzeyde istifade etmeliydi. Hatta yeni bilgilere ulaşarak hocasına yeni soru ve sorunlarla gelmeli böylece de bilgiye nasıl ulaşılması, bilginin nasıl inşa edilmesi ve nasıl ilmî tartışmalar yapılması gerektiği hususunda hocasının tecrübelerine bizzat başvurmalıydı. Merhum hocamıza göre öğrenci, sürekli sorular sorarak hocasını açmalı ve onun zihninin derinliklerine kadar inmeliydi. Hocamızın belirttiklerine göre bu durum, esas itibarıyla hoca için değil öğrenci için gerekliydi. İşte benim de özellikle doktora eğitimim süresince ilmî zihniyetimi ve çalışma disiplini hocamızın öne çıkardığı ve üzerinde durduğu bu hususlar oluşturmaktaydı.

Yeri gelmişken kendi kişisel deneyim ve gözlemlerimden hareketle hocamızın tez danışmanlığı ile ilgili birkaç hususa temas etmek isterim. Merhum hocamıza göre tez yazım sürecinin en önemli ve kritik noktası, daha önce çalışılmamış, alanla ilgili, kaynak sıkıntısı olmayan, argüman geliştirmeye müsait mümkünse de klasik döneme ait bir konu bulunmasıdır. Konu tespit edildikten hemen sonra literatür taramasına geçilir ve konu ile doğrudan ve dolaylı ilişkilendirilebilecek tüm çalışmalar kayıt altına alınır. Türkçe'nin dışında özellikle Arapça, İngilizce, Fransızca, Almanca ya da Farsça dillerinde yapılmış tüm çalışmaların bir listesinin çıkarılması gerekirdi. Literatür taramasının ardından gerekli değerlendirmeler yapılır ve konu çalışılmaya karar verilirse hemen proje aşamasına geçilirdi ama proje aşaması öyle kolay ve çabuk geçilmezdi. Zira hocamızın özellikle doktora tezlerinde en çok önem verdiği husus, projeydi. Tezin aynı zamanda çalışma planı olan bu taslak eğer iyi kurgulanmışsa gerisi kolaydı. Proje aşaması için bazen 6 ay bazen 1 yıl harcanırdı ki bu, hocamız tarafından hiçbir zaman kayıp olarak görülmezdi. İlk oluşturulan taslağı, ikinci, üçüncü bazen onuncu bazen de yirminci taslak izlerdi. Ta ki hocamız: “Tamam! Şimdi oldu. Tezini yazmaya başlayabilirsiniz.” diyene kadar. Hocamız, tez projesi üzerinde çalışırken ilk projeden itibaren her taslağı tarihlendirilmesini ve her taslağı bir numara verilmesini ister-

di. Her görüşmede önceki taslaklar da masanın üzerinde olurdu. Böylece tez projesinin hangi noktadan hangi noktaya geldiği, bir bütün halinde görülür ve bundan sonra neler yapılması gerektiğine dair fikir yürütülürdü. Hocamızın tez projesi ile ilgili görüşmelerde önceki taslakların tamamının bulundurulmasını istemesi, aslında kendisinin “süreç merkezli fikrî takip” olarak daima vurguladığı yönetsel ilkenin sahadaki bire bir uygulamasıydı. Bu yapılarak tezin gelişim süreci izlenecek ayrıca gidışata dair öngörülere yer verilecekti. Böylece olgunlaşan tez projesinin ardından ise geriye artık tezin sadece yazılması kalacaktı. Tüm bu aşamaları geçerek savunmaya gelen tez ise artık hocamızın güvendiği bir tezdi ve danışmanlık yapılan öğrenci, savunmada asla yalnız bırakılmazdı.

Merhum hocamız Prof. Dr. Hasan Onat’ın öğrencisi ve asistanı olmakla iftihar ettiği bir isimden de bahsetmek gerekir: Prof. Dr. Ethem Rûhi Fığlalı. Hocamızın seçici bir biçimde aynı zamanda üzerine basarak “Rûhî Bey” diye hitap ettiği Ethem Rûhi Fığlalı, lisans derslerinde merhum hocamızı fark etmiş ve mezuniyetinin ardından hocamızı yanına asistan olarak uzun yıllar sürecek olan bir hoca-talebe ilişkisini başlatmıştı. Ne yazık ki hocamızın hep üzülen bahsettiği gibi Fığlalı hocamız, 1982 yılında merhum hocamız henüz doktora tezini yazarken Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden ayrılmış ve Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne geçmişti. O zamandan itibaren merhum hocamız, Fığlalı hocamızla bir daha aynı kurumda çalışma imkânını yakalayamamış olsa da hoca-talebe ilişkisini büyük bir özlem ve saygı zemininde hep sürdürmüştür. Hasan Onat hocamız, Fığlalı hocamıza kısa süreliğine asistanlık yapmış olmasına rağmen hocasının fikirlerini ve usûl anlayışını çok iyi analiz ederek içselleştirmiştir. Her ne kadar merhum hocamız, doktora tezinde Fığlalı hocamızın Şiîliğin doğuşu ile ilgili bazı iddialarına karşı çıksa da bu durum, herhangi bir olumsuzluğa meydan vermediği gibi her iki hocamız açısından da ilim yapmanın tabii bir neticesi olarak görülmüştür. Hasan Onat hocamızla Fığlalı hocamızın hoca-asistan ilişkisinin en çok dikkatimi çeken yönü, merhum hocamızın hocasına karşı son derece saygılı olmasıydı. Fığlalı hocamız odasına geldiğinde merhum hocamız hemen ayağa kalkar, önünü ilikler ve hocasını kendi koltuğuna oturtuncaya kadar da ısrarını sürdürürdü. Hocasının karşısında adeta bir lisans öğrencisi gibi saygılı, meraklı ve dikkatli olan Hasan Onat hocamız, fırsatını buldukça Fığlalı hocayı lisans derslerine davet eder ya da lisansüstü derslere katılımını sağlardı. Böylece merhum hocamız, aslında bizlere ilimde geleneğin ne kadar önemli olduğunu somut bir biçimde gösterirdi.

Hasan Onat ve Yöntem

Prof. Dr. Hasan Onat hocamız, İslam Mezhepleri Tarihi alanında ilmi çalışmalarını yürütmesine rağmen kendisini hiçbir zaman bu alanla sınırlandırmamıştır. Özellikle Kelâm ve İslam Tarihi gibi alanların önemini hep

vurgulamıştır. “Kelâm ve İslam Tarihi alanlarında donanım sahibi değilseniz gerçek bir Mezhepler Tarihçisi olamazsınız” sözü, hocamızın ağzından çok sık duyulurdu. İslam kültür ve medeniyetinin biri düşünce tarihi diğeri ise daha çok siyasî tarihini yansıtan bu iki disiplin, bir Mezhepler Tarihçisinin kayıtsız kalamayacağı alanlardı. Hocamızın Tarih disiplini ve metodolojisi için de benzer düzeyde bir hassasiyet gösterdiği görülürdü. Tarih ile geçmişin birbirinden farklı olduğuna, tarihin geçmişin bir anlamda bilgi, belge ve bulgular ışığında yeniden inşa edilmiş yönüne karşılık geldiğine hep dikkat çekerdi. Böylece Tarih bilgi ve bilincine sahip olmadan ne İslam Mezhepleri Tarihi ne de İlahiyat alanında ilmî çalışmalar yapılabileceği hususu üzerinde çokça dururdu. Dinin ve mezheplerin anlaşılması konusunda insan gerçeğine ve toplumsal dinamiklere çok sık vurgu yapan hocamız, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi ve Dinler Tarihi gibi disiplinlerin önemini hep vurgulardı. Bu anlamda çemberi olabildiğince geniş tutma amacıyla olan hocamız yukarıda bahsi geçen disiplinlere ek olarak Psikoloji, Sosyoloji, Antropoloji, Mitoloji, Sosyal Psikoloji, Bilgi Sosyolojisi, Tarih Felsefesi, Bilim Felsefesi ve Bilimler Tarihi gibi disiplinlerin İlahiyat alanında akademi yolculuğunu sürdüren ve bilgi üretme çabası içerisinde olan akademisyenler için büyük önem taşıdığını ifade ederdi. Böylece interdisipliner diyebileceğimiz bir bakış açısı geliştirme amacı güden hocamıza göre tüm bu alanlarda elde edilen bilgilerin ilahiyat birikimiyle yoğrularak yeni bilgilere dönüşmesi ise ancak bilimsel bir yöntemin takip edilmesi ile mümkündü. Merhum hocamız, gerek yöntem konusundaki ısrarı ve hassasiyeti gerekse disiplinler arası işbirliği hususunda oldukça geniş bir yelpaze çizmesine rağmen öncelikli uzmanlaşmanın akademisyenin kendi alanında olması gerektiği hususunun altını da hep çizirdi.

Merhum hocamızın ilim anlayışı açısından özgünlük anlamında öne sürülebilecek en önemli yönlerinden biri, yöntem konusunda göstermiş olduğu hassasiyetti. İlim hayatının ilk yıllarından itibaren yöntem meselesini kendisine dert edinen hocamız hem yöntem konusunda kendisini geliştirme konusunda sürekli çaba sarf etmiş hem de zorluklarına rağmen yöntem ile ilgili makaleler kaleme alarak tebliğler sunmuştur. Özellikle doktora tezlerinde yöntem konusuna büyük önem gösteren hocamız, bir tezin gerçek anlamda tez olup olmadığının yöntem konusunda sergilemiş olduğu hassasiyet üzerinden ölçülebileceğini hep söylerdi. Merhum hocamıza göre ancak bir tezin yöntemi iyi kurgulanmışsa o tez, belirli bir sistematik bütünlük kazanmış ve bilgi üretme süreçlerinde söz sahibi olmuştur. Hasan Onat hocamız, yöntem konusunu, “bilimsel yöntem”, “sosyal bilimler yöntemi”, “ilahiyat bilimleri yöntemi”, “İslam Mezhepleri Tarihi yöntemi” ve son olarak da “araştırmacının kendi yöntemi” şeklinde bir piramit halinde tasvir ederdi. Yöntem ile ilgili çok sayıda tanım yapan hocamız, yöntemi öncelikle metot ve teknikten ayırır ve en temelde şu şekilde tarif ederdi: “Bilimsel yöntem, araştırmacıyı olgusal, sistemli, tutarlı, sağlam ve görelî bilgiye götüren süreç ya da süreç-

lerdir.” Yine hocamıza göre yöntem, bilgi edinme ve bilgi üretme süreçleri ile ilgili üst düzey bir farkındalık halini ifade etmekteydi. Merhum hocamızın yöntem algısı, metot ve teknikte görüldüğü gibi sadece bazı kurallar bütününü ifade etmezdi. Buna göre yöntem, aslında felsefî zemini olan soyut bir konuydu. Bilgiye nasıl ulaşılacağı, bilgilerin nasıl tasnif edileceği, birbirleriyle en sağlıklı bir biçimde nasıl ilişkilendirileceği ve bu noktadan hareketle sistemli ve tutarlı bilgi kümelerinin nasıl oluşturulacağı hususu, hocamızın yöntem tasavvurunun hem genel çerçevesini çizmekte hem de olmazsa olmaz unsurlarını oluşturmaktaydı.

Hocamızın özellikle İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarının yöntemsel kurgusu bağlamında önemle üzerinde durduğu hususların ilki, “süreç merkezli fikrî takip” olarak nitelendirilen husustu. Buna göre hiçbir fikir boşlukta doğmadığı gibi tarihsel süreç içerisinde fikirlerde meydana gelen kırılma ve farklılaşmaların da çok iyi tespit edilmesi gerekirdi. Bu yapılırsa ancak ilmî çalışmalarda anakronizme düşmekten kurtulma şansı olabilirdi. Anakronizme düşmekten korunmanın bir başka yolu da “fikir-hadise-zaman-mekân irtibatı”nın sıkı bir biçimde kurulmasıydı. Böylece özellikle fikirlerin, olguların ve kavramların anlam haritalarında gerçekleşen zaman ve mekân kaymalarının tespit edilememesinden kaynaklanan sorunların önüne geçilebilirdi. Hocamızın yöntemsel kurgusu bağlamında çokça vurguladığı bir başka husus ise fikirler ve şahıslar üzerinde derinleşme idi. Zira hocamızın hep vurguladığı gibi mezhepler, insanların ortaya koyduğu fikirlerin kendi bağlamlarında sistemleşmesi sonucunda varlık sahasına çıkardı. Öyleyse önce fikirleri ortaya atan ve sistemleştiren insanların etraflı bir zihniyet analizi yapılmalı daha sonra ise bu zihniyetlerin üzerinde yükselen mezheplerin fikrî çerçevesi derinlemesine araştırılmıyordu. Tüm bu bahsedilen hususlardan ödün verilmesi ise yöntem konusunda gereken hassasiyetin gösterilmediği anlamına geliyordu. Hocamızın hep belirttiği gibi bu durumda yapılan iş, ilim yapmak ya da bilimsel bilgi üretmek değil sadece bilgi aktarımıydı. Tek başına bilgi aktarımı ise hiçbir şekilde bilimsel bilgi üretmek anlamına gelmediği gibi bilimsel bir tutum olarak da nitelendirilemezdi.

Hasan Onat ve İslam Mezhepleri Tarihi

Merhum hocamız Prof. Dr. Hasan Onat’ın hayatını bir disiplin olarak İslam Mezhepleri Tarihi’ne adadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Hocamızın hayattaki temel hedeflerinden biri, geçmişi İslam düşünce tarihinin ilk dönemlerine kadar uzanan, kavramları, kaynakları ve yöntemiyle kendine özgü bir yer edinmiş bulunan İslam Mezhepleri Tarihi’nin günümüzde ve gelecekte hak ettiği değeri görmesiydi. İslam düşünce tarihinin ve ilim geleneğinin siyasî-itikadî İslam mezhepleri zeminindeki çok sesliliğini bizlere sunan bu disiplin, Hasan Onat hocamız açısından güncel gelişmeler bakımından da büyük bir önem ifade etmekteydi. Hocamızın hep vurguladığı gibi mezhepler,

çoğunlukla geçmişte ortaya çıkmış ama bir şekilde günümüze de sarkarak bir anlamda paradigma işlevi görmüş böylelikle de insanların hem din anlayışlarında hem de dünya tasavvurlarında etkili olmuş yapılarıdır. Bu hususla ilgili farkındalık geliştirmemizin yolu ise İslam Mezhepleri Tarihi alanında üretilen bilimsel bilgilerin Müslümanların din anlayışlarında ve mezhep algılarında belirleyici olmasından geçmekteydi.

Prof. Dr. Hasan Onat hocamızın İslam Mezhepleri Tarihi'nin ortaya koymuş olduğu verilerden hareketle sürekli vurguladığı hususlardan biri de mezheplerin din olmadığı gerçeğiydi. Mezheplerin beşer ürünü olarak varlık kazanmış siyasî-itikadî ya da fikhî yapılar olduğunu sürekli vurgulayan hocamız, Müslümanların en büyük sorunlarından birinin mezheplere din muamelesi yapılması olduğunu ifade ederdi. Merhum hocamız, din ile mezhebin birbirinden ayrılarak hem dinin hem de mezhebin kendi doğal sınırları içerisinde anlamlandırılması gerektiğini hep vurgulardı. Aksi takdirde ya din mezhebe indirgenecek ya da mezhep dinin önüne geçirilecekti ki hocamız bu durumun Müslümanların din ve mezhep tasavvurlarının en büyük açmazı olduğunu sürekli ifade ederdi. Merhum hocamıza göre ancak mezheplerin din muamelesi görmesinin önüne geçilerek mezheplerüstü bir yaklaşım benimsenebilir ve İslam ortak paydası ile ilgili bir bilinçlilik hali geliştirilebilirdi. Hocamızın ifadelerinde de sık sık vurguladığı gibi mezhepler, birer vakıadır ve mezheplerin yok sayılması gibi bir durum söz konusu değildir. Bununla birlikte Kur'an'ın temel kurucu ilkeleri arasında yer alan ve Müslüman olmanın asgarî şartlarını sağlayan ortak paydanın da göz ardı edilmemesi gerekirdi. Hocamızın hep dikkat çektiği gibi bizi Müslüman kılan, bağlı bulunduğumuz mezhebimiz değil İslam ortak paydası olarak öne çıkan temel inanç esaslarıydı. Bir insan, hangi mezhebe mensup olursa olsun İslam'ın temel inanç esaslarına iman etmişse Müslümandır ve bu esaslara olan bağlılığı, onun Müslümanlığının en muhkem ve meşru yönüne karşılık gelmektedir. Hocamızın hep vurguladığı gibi Müslümanların birbirleriyle olan ilişkilerinin seyretmesi gereken en önemli düzlem ise mezhebî kimlikler değil İslam ortak paydasına karşılık gelen bu inanç esasları olmalıdır.

Merhum Prof. Dr. Hasan Onat hocamız, yukarıdaki satırlarda da ifade edildiği gibi İslam dünyasının sorunlarına kafa yorar, bu sorunları kendine dert edinir bununla da yetinmeyerek sorun olarak gördüğü hususların çözümünü için yoğun çaba sarf ederdi. Aramızdan ayrılıncaya kadar gerek İslam dünyasının gerekse ülkemizin din alanındaki sorunlarının çözümü için mücadele ettiğinin ve bu uğurda her türlü zahmete katlandığının şahitleriyiz. Başta ailesi ve sevenleri olmak üzere İslam Mezhepleri Tarihi ve ülkemiz ilahiyat camiasının bir kez daha başı sağ olsun. Merhum hocamızın mekânı cennet, kabri nur olsun!

Saygı, minnet, özlem ve rahmetle...

Yayın İlkeleri

1. *Atebe: Dinî Araştırmalar Dergisi*, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanlarında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

2. *Atebe: Dinî Araştırmalar Dergisi* yılda iki kez (15 Haziran - 15 Aralık) yayınlanan hakemli bir dergidir. Haziran sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Nisan, Aralık sayısı için 15 Ekim olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirilmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

3. *Atebe: Dinî Araştırmalar Dergisi*'nin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayınlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir. Makaleler, Türkçe olarak öz (en az 120 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 120 kelime), keywords (en az 5 kavram) ve Summary (en az 750 kelime)'den oluşmalıdır. Makale İSNAD Atıf Sistemine uygun hazırlanan kaynakça ve dipnot içermelidir. Extended Summary (geniş özet), hakemler tarafından yayınlanmasına karar verilen makaleler için daha sonra yazardan talep edilecektir.

4. Dergide yayınlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap ve sempozyum tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir. Çeviri eserlerin yayınlanması için eseri yayımlayan kurumdan izin belgesinin ibrazı mecburidir.

5. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.

6. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın "Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır." şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Dublication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu'na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.

7. Yazarlardan kitap değerlendirmesi ve sempozyum tanıtımı türündeki çalışmalarını için de İngilizce başlık, abstract ve keywords istenmektedir.

8. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla bir çalışma yayınlanabilir.
9. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.
10. Yazardan makale başvuru ücreti alınmaz.
11. Yazardan yayın ücreti alınmaz.
12. Yayınlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezdenden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.
13. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesine aittir.
14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, *Atebe: Dinî Araştırmalar Dergisi* Yayın Kurulu'na aittir.
15. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. Maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, *Atebe Dergisi* Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.
16. *Atebe: Dinî Araştırmalar Dergisi*, atıf ve kaynakça yazımında İS-NAD Atıf sistemi stiline kullanılması şart koşmaktadır.
17. *Atebe: Dinî Araştırmalar Dergisi*'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.
18. *Atebe: Dinî Araştırmalar Dergisi*'nde yayınlanan makaleler Turnitin İntihal tespit programıyla taranmaktadır.
19. Yayınlanmasına karar verilen makaleler için yazarlar tarafından ORCID numarası alınması gerekmektedir. (<https://orcid.org>)
20. Arap dilinde yazılan makalelerin, Arapça kaynakça yanında ikinci bir latinize edilmiş kaynakçaya sahip olması zorunludur.