

e-ISSN 2645-9132



Journal of Religious Inquiries / Dini Tetkikler Dergisi



Journal of Religious Inquiries / Dini Tetkikler Dergisi

e-ISSN 2645-9132

e-ISSN 2645-9132

ULLUM Journal of Religious Studies is a peer-reviewed academic journal published twice a year in English and Turkish in the field of **“Religious Studies / Islamic Studies”** (31th July and 31th December).

[www.dergipark.gov.tr/ulum](http://www.dergipark.gov.tr/ulum)

Volume 3  
December  
2020

Volume: 3 Issue: 2 (December 2020)



ISSN 2645-9132

SCOPE Religious Studies	Dinî Araştırmalar KAPSAM
PERIOD Biannually (July & December)	Yılda 2 Sayı (Temmuz & Aralık) PERİYOT
VOLUME/ISSUE 3/2	3/2 CİLT /SAYI
ONLINE PUBL. DATE Aralık 31, 2020	31 Aralık 2020 E-YAYIN TARİHİ
PUBLICATION LANGUAGE English	İngilizce – Türkçe YAYIN DİLİ
<p><i>ULUM</i> is an academic refereed journal dedicated to publishing articles, essays, symposium reviews, and book reviews primarily within the fields of Religious and Islamic Studies. The journal is published twice a year in July and December and adopts double-blind peer-review process. There are at least two reviewers for the total number of articles in each issue. In addition, all articles are checked by Turnitin. The journal accepts paper submission from researchers with only doctoral degrees in research articles and book review. It requires writers to use <i>the ISNAD Citation Style</i>. <a href="http://www.isnadsistemi.org">www.isnadsistemi.org</a></p>	
<b>Editor in Chief   Editör</b>	
<p>Assoc. Prof. Mehmet Ata Az Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Philosophy and Religious Studies Department of Religious Studies, Ankara, Turkey ata@ybu.edu.tr</p>	
<b>Associate Editors / Editör Yardımcıları</b>	
<p>Res. Asst. Aygün Yılmaz Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences Department of History and Arts of Islam Ankara, Turkey aygnylmz94@gmail.com</p>	
<p>Res. Asst. Musa Eşit Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies, Ankara, Turkey musaesit1@gmail.com</p>	
<p>Res. Asst. Hacer Ergin Özkan Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences Department of Philosophy and Religion, Ankara, Turkey hacergin91@gmail.com</p>	
<b>Field Editors   Alan Editörleri</b>	
<p>Assoc. Prof. Özcan Akdağ Erciyes University, Faculty of Theology Department of Philosophy of Religion, Ankara, Turkey ozcanakdag@erciyes.edu.tr</p>	
<p>Assoc. Prof. Mustafa Necati Barış Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi University, Faculty of Islamic Sciences Department of History of Islam, Ankara, Turkey mnecati.baris@hbv.edu.tr</p>	
<p>Dr. Zeynep Yücedođru Bitlis Eren University, Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies, Ankara, Turkey busrabetulpunar@gmail.com</p>	
<p>Dr. Mesut Düzce Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion, Van, Turkey mesutduzce@gmail.com</p>	
<p>Dr. Peyman Ünügür Tekin Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies, Ankara, Turkey peyman.unugur@gmail.com</p>	

**Dr. Ayşe Uzun**

Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences  
Department of Basic Islamic Studies, Ankara, Turkey  
a.uzun@ybu.edu.tr

**Dr. Kenan Özçelik**

Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences  
Department of History and Arts of Islam, Ankara, Turkey  
ozcelikkenan@hotmail.com

**Dr. Nur Betül Atakul**

Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences  
Department of Philosophy and Religion, Ankara, Turkey  
nurbetulakin@yahoo.com

**Dr. Mehmet Akif Ceyhan**

Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences  
Department of Basic Islamic Studies, Ankara, Turkey  
eyul980@hotmail.com

**Res. Asst. Büşra Betül Punar**

Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences  
Department of Basic Islamic Studies, Ankara, Turkey  
busrabetulpunar@gmail.com

**Res. Asst. Nur Zengin**

Marmara University, Faculty of Theology  
Department of Basic Islamic Studies, Rize, Turkey  
nurzengin@gmail.com

**Res. Asst. Zehra Betül Ustaoglu**

Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology  
Department of Basic Islamic Studies, Rize, Turkey  
zehrabetul.ustaoglu@erdogan.edu.tr

**English Language Editor | İngilizce Dil Editörü**

**Dr. Arif Bakla**

Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Humanities and Social Science  
Department of Translation and Interpretation, Ankara, Turkey  
arifbakla@gmail.com

**Editorial and Advisory Board | Yayın ve Danışma Kurulu**

**Prof. Dr. İsmail Çalışkan**

Ankara University, Faculty of Divinity  
Department of Tafsir, Ankara, Turkey  
duralaroltu@hotmail.com

**Prof. Dr. Ali Osman Kurt**

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Religious Education  
Department of History of Religions, Ankara, Turkey  
alosman66@gmail.com

**Prof. Dr. Muhammet Tarakçı**

Uludağ University, Faculty of Theology  
Department of History of Religions, Bursa, Turkey  
mtarakci@uludag.edu.tr

**Prof. Dr. Ali Avcu**

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Religious Education  
Department of History of Islamic Sects, Ankara, Turkey  
aliavcu01@hotmail.com

**Assoc. Prof. Mehmet Kalaycı**

Ankara University, Faculty of Divinity  
Department of History of Islamic Sects, Ankara, Turkey  
mehkala@gmail.com

**Assoc. Prof. Mehmet Nesim Doru**

Mardin Artuklu University, Faculty of Letters  
Department of History of Philosophy, Mardin, Turkey  
nesimdoru@hotmail.com

<p style="text-align: center;"><b>Dr. Abdullah Demir</b> Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences Department of Kalam and History of Islamic Sects, Ankara, Turkey mir@hotmail.com</p>		
<p style="text-align: center;"><b>Dr. Emrah Kaya</b> Sakarya University, Faculty of Theology Department of Islamic Philosophy, Sakarya, Turkey emrahkaya@sakarya.edu.tr</p>		
<p style="text-align: center;"><b>Dr. Özcan Akdağ</b> Erciyes University, Faculty Of Theology Department of Philosophy of Religion, Kayseri, Turkey ozcanakdag@erciyes.edu.tr</p>		
<p style="text-align: center;"><b>Dr. Kadir Gömbeyaz</b> Kocaeli University, Faculty of Theology Department of Kalam and Islamic Sects, Kocaeli, Turkey kgombeyaz@hotmail.com</p>		
<b>INDEXING</b>		
INDEX ISLAMICUS, Accepted: Volume/ Issue: 1/1 (July 2018)		
DOAJ: Directory of Open Access Journals (Accepted: 03/12/2018)		
The Philosopher's Index (Indexing and Abstracting Start: Volume/Issue: 1/1 (July 2018)		
EBSCO		
<b>EXECUTIVE OFFICE</b>		
Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies Esenboga Kulliyesi, Ankara, Turkey		
ulumdergisi@gmail.com	www.ulumdergisi.com	www.dergipark.org.tr/ulum

Contents   İçindekiler	
From the Editor / Editörden Mehmet Ata Az (ed.)	157-158
Articles   Makaleler	
<i>Mâtürîdite Scholar Abū Ishāq al-Şaffār's Understanding of Kalām Based on al-asmā' al-ḥusnā</i> Hümeyra Sevgülü Hacıbrahimioğlu - Abdullah Demir	159-199
<i>Dynamics of the Approach to 'The Other' in Ottoman State and Its Reflections in the Field of Education</i> Zeki Salih Zengin	201-221
<i>The Science of Metaphysics and Different Naming Conventions Ranging From Prote Philosophia to al-'ilmü'l-ilâhî: An Analysis Centered on Abū al-Barakât al-Baghdâdî</i> Ömer Ali Yıldırım	223-240
<i>A Critical Approach to Causality and Rational Knowledge in Ibn Khaldūn</i> Emrah Kaya	241-261
<i>The Correction of a False Conceptualization: The Authenticity of the Kalām Imputation</i> Hamdullah Arvas	263-278
<i>Hegel's Dialectics and Fanon's Struggle for Recognition: The White Mask of Black Skin or Internalized Orientalism</i> İrfan Kaya	279-296
<i>Katip Çelebi ile Edward Bernard'ın Eğitim, Çalışma ve Zihni Arka Planlarına İlişkin Bir Mukayese</i> Murat Çelik	297-316
<i>Contributions of Jarida Al-İlmiah to Non-Formal Religious Education</i> Amine Nuriye Çıtırık – Zeki Salih Zengin	317-340
Translated Articles   Çeviri Makaleler	
<i>Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk es-Saffâr'ın Esmâ-i Hüsnâya Dayanan Kelâm Anlayışı</i> Hümeyra Sevgülü Hacıbrahimioğlu - Abdullah Demir	341-374
<i>Osmanlı'da "Öteki" Ne Bakışın Dinamikleri ve Eğitim Alanındaki Yansımaları</i> Zeki Salih Zengin	375-392
<i>Metafizik İlmî ve Bu İlmin Farklı Şekillerde İsimlendirilmesi; Prote Philosophia'dan el-İlmü'l-ilâhîyyât'a: Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî Merkezli Bir İnceleme</i> Ömer Ali Yıldırım	393-410
<i>İbn Haldûn'un Nedensellik ve Rasyonel Bilgi Düşüncesine Eleştirel Bir Yaklaşım</i> Emrah Kaya	411-431
<i>Hegel'in Diyalektiği ve Fanon'un Tanınma Mücadelesi: Siyah Derinin Beyaz Maskesi ya da İçselleştirilmiş Oryantalizm</i> İrfan Kaya	433-449
<i>Ceride-i İlmiye Dergisi'nin Yaygın Din Eğitimine Katkısı</i> Amine Nuriye Çıtırık – Zeki Salih Zengin	451-474
Summaries of Doctoral Dissertation   Doktora Tez Özetleri	
<i>The Relationship Between Tafsir and Classical Arabic Dictionaries in The First Four Centuries after Hijrah</i> Ayşe Uzun	475-480

<i>The Interaction Between Islamic Legal Methodologies and Social Context in The Light of The Contemporary Practice of Iftā' A Case Study of Two Institutions</i> Emine Enise Yakar	481-486
Book Review   Kitap Değerlendirmesi	
<i>Ferhat Gökçe. İsnâdlarda Saklı Eserler Humeyd b. Zanjüya'nın (d. 251/868) Kitâbu't-Tergîb'inin Yeniden İnşâsı (Ankara: İlahiyat, 2019)</i> Mustafa Yasin Akbaş	487-495

## EDİTÖRDEN

Kıymetli Araştırmacılar,

Birbirinden farklı konuları tartışan bilimsel nitelikteki 8 araştırma makalesi, 6 tercüme, 2 doktora tez özetini ve bir kitap değerlendirmesinden oluşan *ULUM* dergisinin 3. cildinin 2. sayısını takdim etmekten mutluluk duymaktayız.

Dergimizde yayımlanan yoğun emek mahsulü makalelerin uluslararası akademik camianın bilgisine sunulabilmesi ve yazarlarımızın yurt dışından atıf alabilmesi amacıyla, dergimiz bu sayıdan itibaren Türkçe ve İngilizce yayımlanacaktır. Bu sayımızda, ilahiyat alanında tamamlanan ve yayın için dergimize gönderilen doktora tezlerinin künye bilgileri ile özetlerinin de dergimiz aracılığı ile uluslararası indekslere dâhil olması ve yurt dışından ulaşılabilir olması amacıyla Türkçe ve İngilizce yayımladık.

Dergiye gönderilen makaleler çift taraflı kör hakemlik ilkesi çerçevesinde hakem değerlendirmesinden geçirilmekte ve uluslararası saygın akademik yayın kuruluşlarınca da kullanılan İntihali Engelleme Programında (Turnitin) kontrol edilmektedir. Dergimize gönderilen çalışmalarda İsnad Atıf Sistemi'nin kullanılmasını da gerekli görülmektedir.

Index Islamicus, The Philosopher's Index'te taranan, EBSCO ve DOAJ'da yer alan dergimizin, bu aşamaya gelmesinde emek ve katkıları olan, yayım süreçlerini en iyi şekilde sürdüren editör ve yayın kurulu üyeleri ile hakem, yazar ve okurlarımıza teşekkürlerimi sunuyorum.

Mehmet Ata Az

Editör

## **FROM THE EDITOR**

Greetings,

We are pleased to present the 2nd issue of the 3rd volume of the ULUM journal, which consists of 8 research articles, 6 translations, 2 doctoral thesis abstracts and a book review that discuss different topics.

In order to present the articles published in our journal to the international academic community and to enable our authors to be cited from abroad, our journal will be published in Turkish and English as of this issue. In this issue, we have published the abstracts of doctoral dissertations completed in the field of theology in Turkish and English in order to be included in international indexes through our journal and to be accessible from abroad.

The articles submitted to the journal are peer-reviewed within the framework of the double-blind peer-review principle and are checked in the Plagiarism Prevention Program (Turnitin), which is also used by internationally respected academic publishers. It is also deemed necessary to use the Isnad Citation System in the studies sent to our journal.

I would like to express my gratitude to the editors and editorial board members, referees, writers and readers, who have contributed to the progress of our journal, which was scanned in Index Islamicus, The Philosopher's Index, and included in EBSCO and DOAJ, for their efforts and contributions to this stage.

Mehmet Ata Az  
Editor





ISSN 2645-9132  
Volume: 3 Issue: 2 (December 2020)

## Māturīdite Scholar Abū Ishāq al-Şaffār's Understanding of Kalām Based on al-asmā' al-ḥusnā \*

<b>Hümeýra Sevgülü Hacıbrahimođlu</b>	
Ph.D. Student, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Graduate School of Social Sciences Department of Kalam, Ankara, Turkey	
meýrasvgl@gmail.com	ORCID 0000-0001-7841-0665
<b>Abdullah DEMİR</b>	
Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Faculty of Islamic Sciences Department of Kalam, Ankara, Turkey	
abdemir@ybu.edu.tr	ORCID 0000-0001-7825-6573

<b>Article Information</b>		
<b>Type</b> Research Article		
<b>Received</b> 15 June 2020	<b>Accepted</b> 29 December 2020	<b>Published</b> 31 December 2020
<b>Cite as</b> Hacıbrahimođlu, Hümeýra Sevgülü - Demir, Abdullah. "Māturīdite Scholar Abū Ishāq al-Şaffār's Understanding of Kalām Based on al-asmā' al-ḥusnā". <i>ULUM</i> 3/2 (2020), 159-199.		
<b>Research / Publication Ethics</b> This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.		
<b>Statement of Publication Ethics</b> * This article is derived from the master's thesis entitled "Abū Ishāq al-Şaffār's Theological Views Based on al-asmā' al-ḥusnā" (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt University, Master's Thesis, 2020).		
<b>Copyright ©</b> 2020 by İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği, Ankara, Turkey		
<b>CC BY-NC 4.0</b> This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License		

## **Māturīdite Scholar Abū Ishāq al-Şaffār's Understanding of Kalām Based on al-asmā' al-ḥusnā**

### **Abstract**

Seen in four verses of the Qurʾān and two different versions of a ḥadīth narrated by the Abū Hurayra (d. 57/678), *al-Asmā' al-ḥusnā* is an expression that refers to *the beautiful or most beautiful names of Allah*. Since the earliest periods of Islam, muslim scholars have written various books focusing on issues, such as *al-asmā' al-ḥusnā*, the meanings of these names and praying with these names. The book *Tafsīr al-asmā' al-ḥusnā*, written by the Abū Ishāq al-Zajjāj (d. 311/923), a scholar specializing in language and syntax, is the first known work devoted to this subject. Similarly, the book *al-Asmā' wa-l-ṣifāt* by Ashʿarī theologian ʿAbd al-Qāhir al-Baghdādī (d. 429/1037-38) addresses the same subject. The present study discusses Māturīdite scholar Abū Ishāk al-Saffār's (d. 534/1139) understanding of Kalām based on his interpretation of *al-asmā' al-ḥusnā*. Approximately one-third of his theology book called *Talkhīṣ al-adilla li-qawāʿid al-tawḥīd* is composed of his interpretation of *al-asmā' al-ḥusnā*. An examination of the related sections in it reveals that al-Saffār attempts to explain the issue of divinity based on one hundred seventy-seven *al-asmā' al-ḥusnā*. al-Saffār first explains the divine names provided in an alphabetical order from a semantic perspective. Afterwards, he explains each holy name theologically by linking it to a related subject in theology. An analysis of his book *Talkhīṣ al-adilla* would reveal that he deals with all other theology issues in connection with the beautiful names of God, except for the subject of caliphate. Because no other work is known to have addressed the beautiful names of God in such detail in the Ḥanafite-Māturīdite theological literature before al-Saffār, we decided to investigate what he offered in his work further. This article aims to introduce and evaluate his understanding of theology based on his interpretation of *al-asmā' al-ḥusnā*. Thus, the originality of his book will be considered within the framework of the literature of *al-asmā' al-ḥusnā*.

### **Keywords**

Kalām, Māturīdiyya, Abū Ishāq al-Şaffār, *Talkhīṣ al-adilla*, *al-asmā' al-ḥusnā*, Beautiful Names of God

## **Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk es-Saffâr'ın Esmâ-i Hüsnâya Dayanan Kelâm Anlayışı**

### **Öz**

*Esmâ-i hüsnâ*, Kurʾân'da dört âyette ve Ebû Hüreyre'den (öl. 57/678) rivayet edilen bir hadisin farklı iki versiyonunda yer alan Allah'ın güzel/en güzel isimleri anlamında bir ifadedir. Esmâ-i hüsnânın hangi isimler olduğu, bu isimlerin anlamları ve bu isimlerle dua etme gibi konuları içeren kitaplar, erken dönemlerden itibaren İslâm âlimleri tarafından kaleme alınmıştır. Lugat ve nahiv âlimi Ebû İshak ez-Zeccâc'ın (öl. 311/923) *Tefsîru esmâ'illâhi'l-hüsnâ* adlı eseri, bu konuya tahsis edilmiş bilinen ilk çalışmadır. Eş'ârî kelâmcısı Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (öl. 429/1037-38) *el-Esmâ' ve's-şifât* adlı eseri de aynı konuya dairdir. Bu çalışmada, Mâtürîdî âlimi Ebû İshâk es-Saffâr'ın (öl. 534/1139) esmâ-i hüsnâ yorumu çerçevesinde kelâm anlayışı ele alınmıştır. Onun *Telhîşü'l-edille li-kavâ'id-i tevḥîd* adlı kelâm eserinin yaklaşık üçte birlik bir kısmını esmâ-i hüsnâ yorumu oluşturmaktadır. Bu bölüm incelendiğinde Saffâr'ın ulûhiyet konusunu 177 esmâ-i hüsnâyı

esas olarak izah etmeye çalıştığı görülmektedir. Saffâr, alfabetik bir sıra içerisinde ele aldığı ilâhî isimleri öncelikle lugavî (semantik) yönden açıklamaktadır. Sonrasında ise incelediği ilahî ismi, bir kelâm konusu ile bağlantı kurarak kelâmî perspektifle izah etmektedir. Onun eseri incelendiğinde hilâfet konusu hariç diğer kelâm bahislerini, esmâ-i hüsnâ ile bağlantılı kurarak ele aldığı anlaşılmaktadır. Saffâr öncesi Hanefî-Mâtürîdî kelâm literatürü içinde esmâ-i hüsnânın bu kadar kapsamlı ele alındığı başka bir eserin bilinmemesi, bizi bu konu özelinde araştırma yapmaya yöneltmiştir. Bu makalede onun esmâ-i hüsnâ temelli kelâm anlayışı tanıtılmaya ve değerlendirilmeye çalışılacaktır. Böylece esmâ-i hüsnâ literatürü çerçevesinde onun eserinin özgünlüğü de ele alınmış olacaktır.

## Anahtar Kelimeler

Kelâm, Mâtürîdilik, Ebû İshâk es-Şaffâr, *Telḥîşü'l-edille*, Esmâ-i hüsnâ, Allah'ın Güzel İsimleri

## Introduction

*al-asmâ' al-ḥusnâ* is an adjective phrase consisting of a combination of the Arabic words *al-asmâ'* and *al-ḥusnâ*. This compound appears in the Qur'ân in four verses.<sup>1</sup> The *al-asmâ'*, the first half of the phrase, is the plural of the word 'ism' and means names. *al-ḥusnâ*, the second half, is derived from the word 'ḥsn,' which means beautiful. It is a superlative adjective with the literal meaning 'the most beautiful' or an adjective meaning 'beautiful'.<sup>2</sup> The phrase refers to *the most beautiful names of Allah* or has the meaning *beautiful names of Allah*. In both cases, this adjective phrase emphasizes that Allah has only gorgeous names.

The source of *al-asmâ' al-ḥusnâ* is four verses of the Qur'ân.<sup>3</sup> These verses state that Allah has beautiful names and highlight the necessity of praying with them. The narrator of ḥadîths about *al-asmâ' al-ḥusnâ* is Abū Hurayra (d. 58/678). The narrations from him can be divided into two categories. The first consists of a text saying, "Allah has ninety-nine names, one-hundred minus one, and he who memorizes them all by heart will enter Paradise".<sup>4</sup> The second includes a list of God's beautiful names attached to the text of the ḥadîth. The

<sup>1</sup> Muḥammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî, *al-Mu'jam al-mufahras li-alfâz al-Qur'ân al-karîm* (Qahira: Dâr al-Ḥadîth, 1467), 445.

<sup>2</sup> Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, ed. 'Abd Allâh 'Alî al-Kabîr (Qahira: Dâru'l-Maârif, n.d.), "ḥsn" 13/114-119.

<sup>3</sup> "To God belong *al-asmâ' al-ḥusnâ*, so call on Him by them." (al-A'râf, 180); "Say: call on God, or call on the Merciful, by whichever name you call on Him, to Him belong *al-asmâ' al-ḥusnâ*." (al-Isrâ', 110); "Allah - there is no deity except Him. To Him belong the best names." (Ṭâ Hâ 20/8); "He is Allah, the Creator, the Inventor, the Fashioner; to Him belong the best names. Whatever is in the heavens and earth is exalting Him. And He is the Exalted in Might, the Wise." (al-Ḥaşr 59/24).

<sup>4</sup> For the source of narrations containing only text, see Muḥammad b. Ismâ'îl al-Bukharî, *al-Jâmi' al-ṣaḥîḥ*, ed. Muhammed Zühayr b. Nasr (s.l.: Dâr Tawq al-Najat, 1422), "Tawḥîd", (no. 2736); Muslim b. al-Ḥajjâj, *al-Jâmi' al-ṣaḥîḥ*, Critical ed. Muḥammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî (Beirut: Dâr İhyâ' al-Turâth al-'Arabî, 1956), "Dhikr", 2 (no. 2677).

narrations that contain the divine names are included in books by al-Tirmidhī (d. 279/892) and Ibn Mādja (d. 273/887).<sup>5</sup>

There are two views on what should be understood from the phrase *ninety-nine* in the ḥadīth. The first is that number 'ninety-nine' is used in its literal meaning as a numerical value. According to the second, on the other hand, it is figure of speech without a limitation.<sup>6</sup> It is believed that narrators attach the phrase 'one-hundred minus one'<sup>7</sup> after 'ninety-nine' in the text to eliminate the possibility of confusing ninety-nine (تسعة وسبعين) and seventy-seven (سبع وسبعين). As it is known, the diacritical marks that help distinguish letters which resemble each other were not yet used in the earlier versions of the Arabic script. There are also different opinions regarding what is meant by the action of اِحْصَاهَا (aḥṣāhā: count it)' which is encouraged in the ḥadīth with the reward of entering Paradise. Counting, memorizing, understanding, adopting, and living duly are among the possibilities of the intended action meant by the word of aḥṣā.<sup>8</sup>

Whether or not a new name can be used for Allah other than the divine names mentioned in the Qurʾān and ḥadīths is another topic for discussion in Islamic theology, and there are basically two approaches to it. The first is the doctrine of *tawqīf*. That is, the origin of divine names is revelational, and the use of these names by the servants is possible only through His revelation.<sup>9</sup> The other is the practice of al-qiyaṣ. Other names can be attributed to Allah by His servants on the condition that these names are *ḥusnā* (beautiful) and include meanings that are appropriate to Allah's name.<sup>10</sup> Theoretically considered, although there are two opposing views on this issue, some scholars that advocate the *tawqīfī* view strengthened the understanding of *qiyaṣ* in practice by using names, such as *Wājib al-Wujūd* (the Necessary being) and *Hudā* (the Lord) for Allah. These names are not included in the Qurʾān or ḥadīths. Moreover, non-Arab Muslim nations refer to Allah in their own languages. Pointing out to this practice, Bekir Topaloğlu states that an *actual ijmaʿ* (Muslim's consensus) has been formed, suggesting that al-asmā' al-ḥusnā cannot be *tawqīfī*.<sup>11</sup>

<sup>5</sup> For narrations that contain both the text and the list of al-asmā' al-ḥusnā, see Ibn Mādja, *Sunan, Ibn Mādja*, Critical ed. Hāfiz Abū Tāhir Zubair 'Alī Zaʿī (Riyāḍ: Dār al-Salām, 2009), "Du'a", 10 (no. 3860-3861); Abū 'Īsā Muḥammad al-Tirmidhī, *al-Jāmi' al-kabīr*, Critical ed. Bashshār 'Awwād Ma'rūf (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998), "Da'awāt", 83 (no. 3506-3507).

<sup>6</sup> For perspectives on the meaning of 'ninety-nine', see Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Istanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/406-409; Metin Yurdağür, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın İsimleri: Literatür ve Şerh* (Istanbul: Marifet Yayınları, 2006), 19-23.

<sup>7</sup> This statement exists in all narrations. For these narrations, see al-Bukharî, *el-Câmi'u ş-şahiḥ*, "Tawḥīd" (no. 2736); Muslim, *al-Jāmi' al-şahiḥ*, "Dhikr" 2 (no. 2677); Ibn Mādja, *Sunan*, "Du'a" 10 (no. 3860); al-Tirmidhī, *al-Jāmi' al-kabīr*, "Da'awāt" 83 (no. 3506).

<sup>8</sup> For perspectives on the meaning of the word of اِحْصَا (aḥṣā), see Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", 11/406; Musa Koçar, *İmam Mâtürîdî'de Esmâ-i hüsnâ* (Istanbul: Marmara University, Graduate School of Social Sciences, Master's Thesis, 1992), 39-43; Yurdağür, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın İsimleri*, 23-24.

<sup>9</sup> For detailed information on the fact that the name does not form an exact meaning reality as an adjective does, see *al-Maqşad al-asnâ fi şarḥi asmâ' Allāh al-ḥusnâ*, ed. 'Abd al-Wahhâb al-Jābī (Kıbrıs: al-Jaffān wa'l-Jābī, 1987), 173-174.

<sup>10</sup> For detailed information, see Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-kabīr* (Beirut: Dār İhyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420), 140; Orhan Şener Koloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ'da Tevkîfiklik - Kıyâsîlik Problemi: Fahreddîn er-Râzî Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (Haziran 2004), 234.

<sup>11</sup> For detailed information on the names of wājib al-wujūd and Hudā, see Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", 11/409, 411.

This study aims to scrutinize the Māturīdite scholar Abū Ishāq al-Şaffār's (d. 534/1139) interpretations of the beautiful names of Allah (on page 332 through 654 of his work entitled 'Telḥiṣū'l-edille li-ḳavā'idī't-tevhîd') and it attempts to identify if his understanding of kalām is based on al-asmā' al-ḥusnā.<sup>12</sup> The fact that al-Şaffār addresses al-asmā' al-ḥusnā in line with theological discussions points to the idea that his understanding of kalām is based on al-asmā' al-ḥusnā. This study aims to investigate if this hypothesis is true.

A doctoral study on al-asmā' al-ḥusnā was carried out in 1984 by Metin Yurdağür, and it was published as a book.<sup>13</sup> Similarly, a decade later, another doctoral research study on a critical edition of 'Abd al-Qāhir al-Bağhdādī's (d. 429/1037) *al-Asmā' wa-l-şifāt* was carried out by Muhammed Aruçi.<sup>14</sup> There are also master's theses on this issue. For instance, Hüseyin Şahin prepared one in 1989, in which he introduced seventy-four of printed works or manuscripts addressing al-asmā' al-ḥusnā.<sup>15</sup> Another master's thesis was completed in 1992 by Musa Koçar on Abū Manşūr al-Māturīdī's (d. 333/944) views on the issue, and this study was also published.<sup>16</sup> Moreover, there is an article by Angelika Brodersen, entitled "Das Kapitel über die "schönen Namen Gottes" im Talḥiṣ al-adilla li-ḳawā'id at-tauḥîd des Abū Ishāq as-Şaffār al-Buḥārî (gest. 534/1139)". In this article, Brodersen analyzes al-Şaffār's perspectives on the subject matter. He points out that al-Şaffār allocates generous space for al-asmā' al-ḥusnā and makes linguistic invasions.<sup>17</sup> This study focuses on the voluminous al-asmā' content of *Talkhiṣ al-adilla's*, also emphasized by Brodersen, and its originality will be compared with the literature on al-Asmā' that precedes his work.

### 1. Compiled works on al-Asmā' al-ḥusnā in the pre-al-Şaffār period

Abū Ishāq al-Şaffār was born in Bukhara in approximately 450/1058. He spent his childhood, youth, and middle ages in this city, the regional center of the Ḥanafî madhab. al-Şaffār is said to be a member of the scholarship and virtue of al-Şaffār and his father, grandfather, and son were among the leading scholars of the Ḥanafî madhab in Bukhara during their lifetimes. The prominent members of this family were known as *the sadr/chief of the Bukhara Ḥanafîs* and had enjoyed a significant religious and scientific status in Bukhara before 495/1102. This golden period ended with the exile of al-Şaffār to Marv in 495/1102 by Sanjar b. Malik-şāh (d. 552/1157). al-Şaffār spent his later adulthood until the age of seventy-three in exile in Marv, where Ash'arism was prevalent and libraries were famous. His exile years enabled him to gain a clear understanding of Ash'arism through its original sources. al-Şaffār, who came back to Bukhara on the return of exile in

<sup>12</sup> Abū Ishāq al-Şaffār, *Talkhiṣ al-adilla li-ḳavā'idī't-tevhîd*, Critical ed. Angelika Brodersen (Beirut: Al-Ma'had al-Almani lil-abhas al-sharḳiyya, 2011), 1/332-2/654 (Pages 332 to 654).

<sup>13</sup> Yurdağür, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın İsimleri*.

<sup>14</sup> Muhammed Aruçi, *Abdülkāhir el-Bağdādî ve el-Esmâ ve's-Sifât Adlı Eseri* (Istanbul: Marmara University, Graduate School of Social Sciences, Ph.D. Dissertation, 1994).

<sup>15</sup> Hüseyin Şahin, *Esmâ-i Hüsnâ ve Eserleri* (Istanbul: Marmara University, Graduate School of Social Sciences, Ph.D. Dissertation, 1989).

<sup>16</sup> Koçar, *İmam Mâturîdî'de Esmâ-i hüsnâ*.

<sup>17</sup> Angelika Brodersen, "Das Kapitel über die „schönen Namen Gottes“ im Talḥiṣ al-adilla li-ḳawā'id at-tauḥîd des Abū Ishāq as-Şaffār al-Buḥārî (gest. 534/1139)", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 164/2 (2014), 375-406.

523/1129, died in 534/1139. Standing out with his knowledge in fiqh, ḥadīth, Arabic language, and theology, al-Şaffār wrote works entitled *Talkhiş al-adilla li-qawā'id al-tawhīd* and *risālā fi al-kalām*, and these have survived to our day. He is one of the narrators of the ḥadīth books of al-Tirmidhī and al-Bukhārī (d. 256/870). He has enough knowledge of ḥadīth and was able to educate his students in this area. However, al-Şaffār is essentially a theologian. He is a Ḥanafite-Maturidite scholar, who adheres to al-Maturidī's theological method and views.<sup>18</sup>

This first subsection addresses compiled works on al-asmā' al-ḥusnā in the pre-al-Şaffār period, before the 5th/11th century and provides brief information about the related literature and its contents, with a particular focus on whether it has theological content. The first known work devoted to the subject of al-asmā' al-ḥusnā is the work titled *Tafsīr al-asmā' al-ḥusnā* by Arabic language scholar Abū Ishāq al-Zajjāj (d. 311/923).<sup>19</sup> al-Zajjāj's book aims to identify, the meanings of the beautiful names of Allah. Therefore, al-Zajjāj first elaborates on the holy names in terms of language based on their order in al-Tirmidhī's narration and cites the verses about the mentioned names later.<sup>20</sup> However, he does not spare much space for the interpretation of the names.<sup>21</sup> There is also no interpretation of the meaning of the compound al-asmā' al-ḥusnā in the book. According to al-Zajjāj, the names are tawqīfī,<sup>22</sup> and the number of Allah's names is limited to ninety-nine as mentioned in the ḥadīth narration.<sup>23</sup> In fact, it is seen that he adheres to this number as he infers the divine names from the Qur'ān. al-Zajjāj thinks that the word 'أَحْصَا' (aḥṣā) can be understood as 'counting' and 'trying to infer the beautiful names of Allah from the Qur'ān'.<sup>24</sup> Such a perspective means that his book itself is an example of the action of 'aḥṣā'. al-Zajjāj discusses whether the word 'Allah' is a derived word and whether it can be counted as an al-asmā' al-ḥusnā and also touches on the perspectives of those who say it is a derived word.<sup>25</sup> This work of al-Zajjāj is one of the sources cited by al-Şaffār in determining the etymology and original meaning of words.<sup>26</sup>

Ibn Khuzayma's (d. 311/924) *Sha'n al-du'ā' [al-Asmā' al-ḥusnā]* is a work written about the nature of prayer and recommended prayers.<sup>27</sup> This work has survived until today as a part of *Kitāb Sha'n al-du'ā'*, written by the ḥadīth scholar Abū Sulaymān al-Khaṭṭābī (d. 388/998). The şarh begins with elaborations based on verses and ḥadīths about the nature and attributional aspects of prayer, continues with the commentary

<sup>18</sup> For detailed information on al-Şaffār's life, his scientific personality and his knowledge of Islamic sciences, see Abdullah Demir, *Ebū İshak Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), 184-199.

<sup>19</sup> al-Şaffār, *Talkhiş al-adilla*, 1/345; İbrahim Yıldız, "Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın Esmâ-i Hüsnâ ve Besmele Hakkında İki Eseri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (Ekim 2015), 42.

<sup>20</sup> For more examples, see Abū Ishāq al-Zajjāj, *Tafsīr al-asmā' al-ḥusnā*, ed. Aḥmad b. Yūsuf al-Daqqāq (Dimashq: Dār al-Ma'mūn li-l-Turāth, 1399), 42.

<sup>21</sup> For detailed information on al-Zajjāj's book, see Yıldız, "Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın Esmâ-i Hüsnâ ve Besmele Hakkında İki Eseri", 60.

<sup>22</sup> al-Zajjāj, *Tafsīr al-asmā' al-ḥusnā*, 26, 67-69.

<sup>23</sup> al-Zajjāj, *Tafsīr al-asmā' al-ḥusnā*, 10-12.

<sup>24</sup> al-Zajjāj, *Tafsīr al-asmā' al-ḥusnā*, 22-24.

<sup>25</sup> al-Zajjāj, *Tafsīr al-asmā' al-ḥusnā*, 25-26.

<sup>26</sup> al-Şaffār, *Talkhiş al-adilla*, 1/337; 2/525, 648; For the information cited, see al-Zajjāj, *Tafsīr al-asmā' al-ḥusnā*, 337.

<sup>27</sup> Mustafa Işık, "İbn Huzeyme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/80.

of Ibn Khuzayma's book *al-Asmā' al-ḥusnā*. Then, it contains the ḥadīths and şarḥs regarding al-asmā' al-ḥusnā, which the author has determined using a source other than that of Ibn Khuzayma.<sup>28</sup> Ibn Khuzayma's work entitled *Sha'n al-du'ā'* is among the sources cited by al-Şaffār.<sup>29</sup> *Kitāb Ishtikāk asmā' Allāh*, which was compiled by Abū l-Qāsim al-Zajjājī (d. 337/949), resembles Abū Ishāq al-Zajjājī's book as it aims to identify the etymology of the names of Allah.<sup>30</sup>

Ash'arī theologian and a Shāfi'ī scholar Abū 'Abdallāh al-Ḥalīmī's (d. 403/1012) book entitled *al-Minhāj fī shu'ab al-īmān* on the principles of faith, some fiqh subjects, and moral rules is one of commonly consulted sources because it contains information about al-asmā' al-ḥusnā. al-Ḥalīmī explains the beautiful names of Allah through a remarkable grouping at the beginning of the first part devoted to the subject of faith in Allah.<sup>31</sup> He notes that al-asmā' al-ḥusnā are firmly established by the Qur'ān, sunna, and ijma', and he divides al-asmā' al-ḥusnā into five categories based on its content related to belief.<sup>32</sup> In the first of these, he states the names al-Awwal (the First), al-Ākhir (the Last), and al-Bāqī (the Eternal), each of which proves that Allah is eternal.<sup>33</sup> In the second, he lists names, such as al-Kāfī (the All-sufficient) and al-'Alī (the Sublime), which prove the unity of Allah (the divine oneness-peerlessness).<sup>34</sup> In the third, he refers to the names that prove the creation of the universe, such as al-Ḥayy (the Living), al-'Ālim (the Knower), al-Qādir (the Powerful), and al-Khāliq (the Creator).<sup>35</sup> In the fourth one, he deals with names, such as al-Aḥad (the Indivisible), al-'Azīm (the Magnificent), and al-'Azīz (the Precious), which mean that Allah cannot be compared to the created.<sup>36</sup> In the last group, he lists the names, such as al-Mudabbir (the Providential ruler), al-Qayyūm (the Self-sustaining), al-Raḥmān (the Merciful) and al-Raḥīm (the Compassionate), which imply that Allah is the creator and administrator of the entire universe. With this classification, he aims to criticize natural philosophers (*ṭabī'iyyūn*) and philosophers (*falāsifa*), who claim that nature has maintained its existence independently of Allah.<sup>37</sup> With this classification and interpretation, al-Ḥalīmī influenced the Ash'arī scholars following him. This influence is apparent as Aḥmad b. Ḥusayn al-Bayhaqī' (d. 458/1066), an Ash'arī theologian, cited *al-Minhāj* in his work named *al-Asmā' wa-l-şifāt* and handled al-asmā' al-ḥusnā by dividing it into five groups just as he did.<sup>38</sup> Despite the theological content of the book, al-Şaffār does not mention this work at all.

<sup>28</sup> Based on four copies, Aḥmad Yūsuf al-Daqqāq published the work under the name *Sha'n al-du'ā'* (Damask 1404/1984) See Salih Karacabey, "Hattābī", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (Istanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/491.

<sup>29</sup> al-Şaffār, *Talkhīş al-adilla*, 1/369.

<sup>30</sup> Abū l-Qāsim al-Zajjājī, *Kitāb Ishtikāk asmā' Allāh*, ed. Abd al-Ḥusayn al-Mubārak (Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1406/1986).

<sup>31</sup> For the details of 'al-asmā' al-ḥusnā' classification, see Abū 'Abdallāh al-Ḥalīmī, *Kitāb al-minhāj fī shu'ab al-īmān*, ed. Ḥilmī Muḥammad Fūda (Beirut: Dār al-Fikr, 1399), 1/188-210; Metin Yurdagür, "el-Minhâc fî şu'abi'l-îmân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (Istanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/106.

<sup>32</sup> al-Ḥalīmī, *al-Minhāj*, 1/187.

<sup>33</sup> al-Ḥalīmī, *al-Minhāj*, 1/188-189.

<sup>34</sup> al-Ḥalīmī, *al-Minhāj*, 1/189-190.

<sup>35</sup> al-Ḥalīmī, *al-Minhāj*, 1/190-195.

<sup>36</sup> al-Ḥalīmī, *al-Minhāj*, 1/195-200.

<sup>37</sup> al-Ḥalīmī, *al-Minhāj*, 1/200-208.

<sup>38</sup> Veysel Kasar, "Halimi'nin Kitâbu'l-Minhâc'ı ve Kelâm Açısından Değeri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/15 (Haziran 2006), 139-140.

Ash'arī theologian 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī's (d. 429/1037-38) book entitled *al-Asmā' wa-l-şifāt* was written listing the names in alphabetical order.<sup>39</sup> His work consists of two parts. The first sets the theoretical framework and brings up some conceptual discussions about the essence of *al-asmā'*. The second covers the linguistic explanations, şarhs, and evidence for one hundred forty-seven names under twenty-four main headings. It is noteworthy that al-Baghdādī divides the divine names into three groups following the understanding of Ash'arī; namely, *al-dhāt*, *ma'ānī*, and *af'āl*.<sup>40</sup> al-Şaffār does not cite this work, which is considered as an Ash'arī theological tradition.

Şhāfi'ī scholar Aḥmad b. Ḥusayn al-Bayhaqī's (d. 458/1066) book on faith titled *al-Asmā' wa-l-şifāt*<sup>41</sup> contains the narrations of ḥadīths on divine names and their interpretations. In the first part of the book, with two parts, *al-asmā' al-ḥusnā* are examined by dividing them into five groups. The second describes Allah's attributes and provides ḥadīth narrations regarding these attributes.<sup>42</sup> al-Şaffār does not mention this work as a reference, either.

*al-Taḥbīr fī al-tadhkīr* [Taking delight in the recollection of God's names]<sup>43</sup>, which is written by Şūfī scholar and Ash'arī theologian 'Abd al-Karīm al-Qushayrī (d. 465/1072), includes mystical commentary. Therefore, *al-Taḥbīr* could be considered as the first sūfī commentary on the beautiful names of Allah. In his work, al-Qushayrī explains a hundred names of God, starting from the name of Allah to the name of al-Şabūr (the Patient). It can be seen that these names are grouped by common root names, such as al-Qādir (the Powerful) and al-Muqtadir (the All-powerful), and by names commonly used together, such as al-Awwal (the First) and al-Ākhir (the Last). Following the explanation of the name Allah, he goes on to explain whether the pronoun 'huwa (He)' is a holy name, which is a controversial issue.<sup>44</sup> al-Şaffār does not refer to this work either.

Being a contemporary of al-Şaffār, Ash'arī theologian al-Ghazālī's (d. 505/1111) wrote a book entitled *al-Maqşad al-asnā'*<sup>45</sup>. In the first of the three parts that the book has, general theoretical information about al-

<sup>39</sup> Aruçi, *el-Esmâ ve's-Sifât Adlı Eser*, 108-109.

<sup>40</sup> Aruçi, *el-Esmâ ve's-Sifât Adlı Eser*, 107-108.

<sup>41</sup> Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Bayhaqī, *al-Asmâ' wa-l-şifât*, Critical ed. 'Abd Allāh Muḥammad Ḥāşhidī (Jeddah: al-Maktaba al-Savādī, 1413).

<sup>42</sup> Muhammed Aruçi, "el-Esmâ ve's-sifât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Istanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/420-421.

<sup>43</sup> "al-Qushayrī strongly rejects the idea of any human-divine resemblance in his work on the names of Allah, *al-Taḥbīr fī 'ilm al-tadhkīr* since he thinks that this implies human equality with God and thus transgression of the boundary between the Creator and creature. For him, the meanings of God's names serve to cultivate a spirit of intimacy (uns) with one's lord. Engagement with God's qualities in this way is meant to purge oneself of baser impulses (shahawāt) that keep one's mind veiled from God. For example, one of God's names is "Holy" (qaddūs), which, for al-Qushayrī, implies transcendence of any shortcoming or deficiency. Those who understand this meaning of the name, he explains, will seek to purify themselves in their outward behaviour, and God, in turn, will purify them in their inner state. For instance, when people purify their tongues of backbiting, God will purify their hearts of it. In no way, however, does such human engagement with God's qualities imply a share in them or any sort of resemblance between the human and the divine". See. Heck, Paul L., "Ethics in Şūfism", *Encyclopaedia of Islam, Three*, ed. Kate Fleet etc. [http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_26244](http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26244) (26 September 2020).

<sup>44</sup> 'Abd al-Karīm al-Qushayrī, *al-Taḥbīr fī al-tadhkīr*, ed. İbrāhīm Basyūnī (Qahira: Dār al-Kutub al-Arabī, 1968); Süleyman Uludağ, "Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/474.

<sup>45</sup> al-Ghazālī, *al-Maqşad al-asnâ*.



asmā' al-ḥusnā is provided. Divine names are interpreted with the intention to help the reader acquire moral virtues by learning these names.<sup>46</sup> This emphasis placed on morality makes it possible for this work to be considered as the literature of zuhd and sufism. In the second part, the names in the narration of Abū Hurayra regarding al-asmā' al-ḥusnā are listed and explained.<sup>47</sup> This chapter concludes with the opinions of sūfīs about the moral lessons that the servants should learn from the names described.<sup>48</sup> The last part is devoted to such topics as whether al-asmā' al-ḥusnā is limited to number ninety-nine and tawkiḥ.<sup>49</sup> al-Şaffār does not refer to this work either.

It is highly unlikely that al-Şaffār, who lived in exile for a long time in the city of Marv, where Ash'arism was prevalent, was unaware of these works written by Ash'arī scholars. His not citing these works since the 5<sup>th</sup>/11<sup>th</sup> centuries could be a conscious manifestation, not only of the principle that the meanings of words, and therefore the meanings of divine names “should be determined by looking them up in the sources in which words' original meanings are given”, but also of the lughawī method he used. His mentioning the two oldest primary sources in this field (i.e., al-Zajjāj and Ibn Khuzayma's works) confirms this theory.

While reviewing the literature on al-asmā' al-ḥusnā, it is of utmost importance for the present study to identify whether the Ḥanafite-Māturīdite scholars who lived before al-Şaffār had a book on this subject. It is known that Abū Ḥanīfa (d. 150/767), who was the imam of the Ḥanafīs in Islamic Law and creed, does not have a work on this subject or divine names are not interpreted in the books attributed to him. However, the views of Ḥanafite-Māturīdite scholars regarding the names and attributes of Allah are based mainly on the perspectives and principles of Abū Ḥanīfa in *al-Fiqh al-Akbar*. This work emphasizes that the names of Allah and the attributes of essence and action (*ṣifat al-dhāt and al-af'āl*) are eternal. As a result, the eternity of attributive adjectives is a rigid principle for the Ḥanafite-Māturīdite line. The attributes of essence (*ṣifat al-dhāt*) are *ḥayāt* (life), *kuḍra* (power), *‘ilm* (knowledge), *kalām* (speech), *sam‘* (hearing), *başar* (sight), and *irāda* (will), while the attributes of the act (*ṣifat al-af'āl*) are to create, to give, to build, to make, to create out of nothing and so on. Moreover, it is cited that the attributes of Allah are “Allah is knowing” and “He is powerful with His might” by emphasizing the difference between the divine attributes and the holy names. The practice of mentioning nouns and adjectives separately was also followed by the Māturīdite scholars, and in this framework, an alternative perspective was created to Mu‘tazila's understanding that disregards the attributes.

Being a strong advocate of the theological method in Ḥanafīs, al-Māturīdī mentions some issues related to al-asmā' al-ḥusnā in his works *Kitāb al-Tawḥīd*, and *Ta'wīlāt al-Qur'ān*. In *Kitāb al-Tawḥīd*, it is stated that Allah's having names and attributes is well established by means of naqlī (from the Qur'ān and ḥadīths) and ‘aqlī (rational) proofs.<sup>50</sup> However, a detailed explanation for these names is not included. This work includes detailed discussions of the fact that the attributes of Allah with different nouns and adjectives do

<sup>46</sup> al-Ghazālī, *al-Maqşad al-asnā*, 45.

<sup>47</sup> al-Ghazālī, *al-Maqşad al-asnā*, 60-149.

<sup>48</sup> For example, al-Ghazālī refers to the views of Abū-‘Alī al-Farmādī (d. 477/1089), one of the important Sūfīs of the Nakşhbandiyya line (*tarīka-yi Naqshbandiyya*). “For more information, see al-Ghazālī, *al-Maqşad al-asnā*, 150-156.

<sup>49</sup> al-Ghazālī, *al-Maqşad al-asnā*, 164-167.

<sup>50</sup> Abū Manşūr al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd*, Critical ed. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM Yayınları, n.d.), 97.

not require similarity to those of the creatures and His *takwīn* (bringing into existence) attribute. In *Ta'wīlāt al-Qur'ān*, explanations about the meaning of the compound are included in three of the four verses in which the holy names exist.<sup>51</sup> There are also comments on subjects, such as the meaning of ninety divine names in the mentioned work and whether it is permissible to use these names to refer to anyone else than Allah. Furthermore, in both works, it is seen that such subjects as ḥadīth narrations about al-asmā' al-ḥusnā, the number ninety-nine, and the meaning of the word 'aḥsā (count)' are not mentioned. In these works, it is implied in the comments that al-Maturīdī is an advocate of tawqīfī understanding. *Ta'wīlāt al-Qur'ān* is among the sources that al-Şaffār cites.

As mentioned in the related literature, Ḥanafī jurist and the Qur'ān commentator Abū Bakr Aḥmad b. 'Alī al-Razī (d. 370/981), who is also known as al-Jaṣṣās, has a book named *Sharḥ al-asmā' al-ḥusnā*. However, no copy of this work has been identified so far.<sup>52</sup> al-Şaffār does not refer to this work either.

One of the Ḥanafite-Maturīdite scholars, Abū Shakūr al-Sālimī (d. after 460/1068) covered al-asmā' al-ḥusnā under a separate section in his book titled *Kitāb al-Tamhīd fī bayān al-tawḥīd*.<sup>53</sup> This section discusses the verses and ḥadīth narrations that mention al-asmā' al-ḥusnā. It also explains the notions of *'ism - mu-sammā* (the name - the named) and criticizes Mu'tazila's views on these concepts. Moreover, it mentions issues such as the number of names, the tawqīfī perspective of names, and the names of prophets and angels.<sup>54</sup> al-Sālimī points out that the knowledge of the essence of Allah can be gained through His names and attributes when he discusses issues related to al-asmā' al-ḥusnā.<sup>55</sup> Angelika Brodersen claims that al-Sālimī's work is not sufficient to carry out profound research on al-asmā' al-ḥusnā, due to the absence of detailed arguments about the names of Allah and the failure to deal with the names separately.<sup>56</sup> However, in our opinion, it is necessary to acknowledge that al-Sālimī's is a pioneer in this area and his work is a prominent source since he examines al-asmā' al-ḥusnā in an independent section within the Ḥanafite-Maturīdite theological literature.

We should mention that the book titled *Tabṣīrat al-adilla* by Abū l-Mu'īn al-Nasafī (d. 508/1115), who lived in the same era with al-Şaffār, failed to address the meaning, source, number, and implications of the compound of al-asmā' al-ḥusnā.<sup>57</sup> However, in his other work, *Baḥr al-kalām*, he discusses *the 'ism - musammā*, which has a direct theological content.<sup>58</sup> Considering the books that have survived until today and were

<sup>51</sup> al-A'rāf 7/180, al-Isrā' 17/110, al-Hashr 59/24. For the details of these verses interpreted by al-Maturīdī, see. *Ta'wīlāt al-Qur'ān*, Critical ed. Ahmet Vanlıoğlu etc. (Istanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 6/121-122; 8/337-338.

<sup>52</sup> For detailed information, see Mevlüt Güngör, "Cessās", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Istanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/428; Brodersen, "Das Kapitel über die 'schönen Namen Gottes' im Talhīs al-adilla", 383.

<sup>53</sup> Abū Shakūr al-Sālimī, *Kitāb al-Tamhīd fī bayān al-tawḥīd*, Critical ed. Ömür Türkmen (Ankara: İSAM Yayınları, 2017).

<sup>54</sup> al-Sālimī, *al-Tamhīd*, 148-149.

<sup>55</sup> al-Sālimī, *al-Tamhīd*, 144; Ömer Sadıker, *Ebū Şekâr es-Sālimî'nin Kelam Anlayışı* (Adana: Çukurova University, Graduate School of Social Sciences, Ph.D. Dissertation, 2019), 143-160.

<sup>56</sup> Brodersen, "Das Kapitel über die „schönen Namen Gottes“ im Talhīs al-adilla", 382.

<sup>57</sup> Abū l-Mu'īn al-Nasafī, *Tabṣīrat al-adilla fī uşul al-dīn*, Critical ed. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993).

<sup>58</sup> Abū l-Mu'īn al-Nasafī, *Baḥr al-kalām*, ed. Walī al-dīn M. Şāliḥ al-Farfūr (Dimashq: Maktabat al-Farfūr, 1421), 138-140.

mentioned earlier in this article, it can be said that the work focusing on the use of al-asmā' al-ḥusnā as evidence in theological issues was not compiled by the Ḥanafite-Maturidite scholars during the pre-Şaffār period.

Although al-Şaffār's contemporary Ash'arī scholar al-Ghazzālī wrote a distinct book about divine names, his interpretation of al-asmā' al-ḥusnā and that of al-Şaffār's in *Talkhīş al-adilla* are fundamentally different in terms of their starting points. Although both primarily make linguistic explanations in their works, al-Ghazzālī seems to have preferred to interpret al-asmā' al-ḥusnā in the context of learning moral and exemplary lessons. However, after providing linguistic descriptions, al-Şaffār analyzes and interprets the subject with a theological point of view to resolve theological issues. Although al-Şaffār's pen name is "Zāhid (Ascetic)," his ascetism is an abstention in terms of avoiding world commodities, politics, and rulers, not in a sense that opens doors to inspiration and esoteric interpretations. In this sense, he is a theologian who maintains that Islamic theology does not see inspiration as a common source of information and struggles against esoteric interpretations. His work and interpretations also conform with the essence of kalām.

Although al-Şaffār follows a similar method with 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī with respect to using alphabetical order, revealing the theoretical framework of the related concepts and addressing the linguistic aspects of the names, he differs from al-Baghdādī in reporting information about the theological of interpretation of al-asmā'. Likewise, al-Şaffār seems to follow a similar method with al-Ḥalīmī in terms of introducing a topical classification of the names related to the existence of Allah, the unity of God, his creation and management of the universe, and their interpreting the issues regarding Godhood within the scope of al-asmā' al-ḥusnā, yet he differs from al-Ḥalīmī in that he deals with these in connection with many issues of Islamic theology, particularly with the problems related to God's decree, destiny, and the Afterlife.

al-Şaffār's principles and interpretations about al-asmā' al-ḥusnā can be thought of as an effort to fill an apparent gap because Ḥanafite-Maturidite scholars did not compile any books or book sections in this field. When al-Şaffār's work is analyzed, it can be said that he attempts to re-compile this subject by referring to earlier scholars as he cites linguists along with ḥadīth, and theology scholars of the early period. Given the books of contemporary scholars, such as al-Ghazzālī, on al-asmā' al-ḥusnā and the limited content on al-asmā' al-ḥusnā produced by Maturidite scholars, the value of al-Şaffār's book could better be understood in terms of Ḥanafite-Maturidite kalām literature.

## 2. al-Asmā' al-ḥusnā in *Talkhīş al-adilla*

al-Şaffār discusses the subject of al-asmā' al-ḥusnā under two headings in his theological book named *Talkhīş al-adilla*. In the first, he provides theoretical information about the beautiful names of Allah.<sup>59</sup> He initially addresses the issues of the name (*'ism*) and attribute (*şifāt*) distinction as well as *the 'ism - musammā* (the name - the object named) and the naming (*tasmiya*). He provides very detailed explanations of these concepts in terms of language. The second part explains one hundred seventy-seven al-asmā' al-ḥusnā, from the name Allah to al-Hādī (the Guide) one by one in alphabetical order.<sup>60</sup> He supplies the derivations of these

<sup>59</sup> al-Şaffār, *Talkhīş al-adilla*, 1/341-390.

<sup>60</sup> al-Şaffār, *Talkhīş al-adilla*, 1-2/395-652.

names and groups them under one hundred thirty-nine headings. This part is characterized by extensive content and richness and can be a book on its own right; it corresponds to one-third of the 912-page work. al-Şaffār deals with issues of Godhood regarding Allah's names and attributes in a section of 322 pages (pages 332-654). A large portion of this section consists of the interpretation of the beautiful names of Allah. It includes the analysis of divine names in terms of language, evidence for *tawqīf*, and explanations of relevant theological issues. Therefore, it can be said that his theological thought and especially his understanding of Godhood rests on al-asmā' al-ḥusnā.

al-Şaffār explains one hundred fifteen divine names by mentioning the evidence from the Qur'ān. It is already known that the ten names for which he presented no evidence are attributed to Allah in the verses. Therefore, one hundred and twenty-four of the divine names he explained in his book have Qur'ānic references. This corresponds to nearly 70% of one hundred seventy-seven names addressed in *Talkhīş al-adilla*. The al-asmā' al-ḥusnā explained by him overlap with the ninety-two of the names in the list of al-asmā' al-ḥusnā narrated by al-Tirmidhī and eighty-five of those mentioned in the narration by Ibn Mādja. The number of names addressed in al-Tirmidhī and Ibn Mādja but not in *Talkhīş al-adilla* is seventeen. A joint analysis of the repeating names of al-Tirmidhī and Ibn Mādja's list of al-asmā' al-ḥusnā would reveal that the one hundred and seven names in these lists are the same as the divine names explained by al-Şaffār. However, he refers to sixty-seven additional names, which are not mentioned in neither of the narrations.<sup>61</sup> In this respect, the list of the beautiful names of Allah in *Talkhīş al-adilla* contains more names than the list in the ḥadīth. This substantiates the suggestion that the ḥadīth, which contains number ninety-nine regarding al-asmā' al-ḥusnā, is understood by al-Şaffār as a figure of speech.

al-Şaffār addresses theological issues while explaining the sixty-five of al-asmā' al-ḥusnā in his book. Considering the names for which he does not offer theological interpretations to avoid repetition due to near-synonymity, the number of the divine names he explained in terms of theology reaches one hundred fifty. For example, he deals with the principle of *tawḥīd* (the divine Oneness) within the explanation of Allah's names. In the names related to the divine Oneness, such as al-Mutawaḥḥid (the Solitary), al-Mutafarrid (the Matchless), and al-Wāḥid (the One), the reader see the notation "We provided the meaning of this name earlier" and is directed to an earlier section where the names were the first explained. The percentage of the divine names addressed in connection with theological subjects is approximately 85%. Therefore, in *Talkhīş al-adilla*, the finding Allah's names are theologically discussed and explained is further supported. The explanation of these one hundred seventy-seven names through a theological lens shows the authenticity of *Talkhīş al-adilla* within the Ḥanafite-Maturidite literature.

al-Şaffār interprets some of the names by associating them with more than one theological issue. For example, in the name al-Mujīb (the Responder), by mentioning whether the invocation (*du'ā'*) of the infidel will be accepted or not, he criticizes Mu'tazila for the principle of *aşlah* (God is bound to do the best). According to him, a good understanding of the meaning of the name al-Mujīb would falsify those who claim that Allah will only accept the invocations of believers. Besides, in the interpretation of this name, he also offers theological explanations regarding the issue of *takfīr* (accusation of unbelief) and the acceptance of

<sup>61</sup> Table-1: Divine names according to al-Şaffār, <https://dergipark.org.tr/tr/download/journal-file/18714>.

prayers by prophets as a miracle (*mu'jizā*).<sup>62</sup> Another example for this point can be the name al-Khāliq (the Creator). In the interpretation of this name, al-Şaffār, in line with the principle of *waḥdāniyya* (uniqueness), rejects the Mazdaeans' (*Majūs*) dualist God concept and Aḥmad b. Ḥābiṭ's (d. 232/846-847) claim that there exists two gods; One is the eternal Allah, and the other is the created Jesus Christ born from Mary.<sup>63</sup> While explaining the name of al-Khāliq (the Creator), he elucidates the relation between *takwīn* (bringing into existence) and *mukawwan* (brought forth), one of Allah's attributes of essence (*ṣifat al-dhāt*); he stresses that these concepts are not the same. Al-Şaffār criticizes al-Ash'arī and point outs that Allah's attributes of action (*ṣifat al-af'āl*) are considered among attributes of essence (*ṣifat al-dhāt*).<sup>64</sup>

While dealing with the meanings of divine names, al-Şaffār is hardly contented with offering theological explanations, so he attempts to reject the views of different religions, sects, and philosophical movements that run counter to the Islamic belief by engaging in 'defense' activity. Therefore, the interpretations of Allah's beautiful names, which are far beyond lexical meanings, can be considered as an effort to build a holistic theological understanding that includes the concepts of Allah, the world, and human.

### 3. al-Şaffār's al-asmā' al-ḥusnā interpretation method

al-Şaffār interprets al-asmā' al-ḥusnā both linguistically and theologically. This seems like a clear reflection of his scholarly personality because al-Şaffār, who is of Arab origin, has a good command of the Arabic language. It is understood that he gained his knowledge of Arabic from his grandfather Abū Naşr Ishāq b. Aḥmad al-Şaffār (d. 405/1014), a scholar interested in syntax, through his father. *Madkhal ilā Kitāb Sībawayh*, *Madkhal al-saghīr fī al-naḥw*, and *al-Radd 'alā Ḥamza fī ḥudūth al-taṣḥīf* are Abū Naşr al-Şaffār's books on linguistics. *Madkhal* is about Sībawayh's *al-Kitāb* on Arabic grammar. This work is also among the primary language sources of Badr al-Dīn al-Zarkashī's (d. 794/1392) book titled *al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*, which is related to understanding the Qur'ān. Abū Naşr al-Şaffār wrote his book *al-Radd 'alā Ḥamza fī ḥudūth al-taṣḥīf*, which deals with the spelling errors in Arabic, as a refutation to the book named *al-Tanbīh 'alā ḥudūth al-taṣḥīf* by Ḥamza al-Işfahānī (d. 360/971), a scholar of linguistics and syntax. al-Işfahānī's work *al-Tanbīh* focuses on spelling and punctuation errors committed by linguists, literary men, poets in text and poetry. This work by Abū Naşr al-Şaffār's has been used as a source by many authors such as Yāqūt al-Ḥamawī (d. 626/1229) and Ibn Khallikān (d. 681/1282).<sup>65</sup> The fact that Abū Naşr al-Şaffār wrote a rebuttal to such a book indicates his good command and knowledge of Arabic. It can be noticed that his expertise in Arabic, which he had inherited from his family, gave al-Şaffār an advantage in the field of theology, particularly in his interpretation of al-asmā' al-ḥusnā. This is because his linguistic competence reveals itself not only through philological and semantic explanations that he offered while explaining and proving his views but also through the references he made to pre-Islamic period poems and early period linguistic works.

<sup>62</sup> al-Şaffār, *Talkhīş al-adilla*, 2/597.

<sup>63</sup> al-Şaffār, *Talkhīş al-adilla*, 1/458-459.

<sup>64</sup> al-Şaffār, *Talkhīş al-adilla*, 1/460-462.

<sup>65</sup> See Demir, *Saffār'ın Kelâm Yöntemi*, 166-167.

In his book, al-Şaffār uses mainly the semantic method, which refers to inferencing based on form-meaning analysis and the logic of the Arabic language.<sup>66</sup> Studies on al-Şaffār's understanding of theology have suggested that he frequently utilized semantics, including the interpretation of al-asmā' al-ḥusnā in his work.<sup>67</sup> The purpose of using this method is to prevent attempts to impose meanings that are not included in the etymological origins of words, particularly religious concepts.<sup>68</sup> In line with the method he uses when explaining al-asmā' al-ḥusnā, he initially attempts to detect *the root that forms actual meaning* (*'aṣl al-waḍ'*) of the word within the language it belongs to. The sensitivity that he displayed; that is, “*the preservation of the original meaning from which words originate*” is based on the understanding that Allah forms up language by giving words their actual meanings. For this reason, he opposes the view that language is a human product by origin.<sup>69</sup> According to his understanding, the source of both language and the divine names is Allah. Therefore, the holy names should be given meaning after tracing back to the original meaning of the words that make up the name's root.

The second basic principle that al-Şaffār sticks to in his interpretation of al-asmā' al-ḥusnā is *the belief that name and attribute are distinct from each other*.<sup>70</sup> He bases this principle on linguistic explanations. For example, he claims that linguistically considered, 'alim (scholar)' is a name, and the word 'ilm (knowledge)' is an attribute. By referring to language scholars, he defends his view, highlighting the prevalence of the idea that “names are derivatives, and the adjectives are infinitives”. His aim in persistently defending this principle is to reject Mu'tazila's understanding of divine attributes. Mu'tazilite understanding rejects the notion that the derived attributes *ḥayāt* (life), *'ilm* (knowledge), *irāda* (will), *qudra* (power) and so forth are considered self-existent with Allah (*qā'im bi-dhātihī*). It also posits that accepting it will damage the principle of *tawḥīd* (the unity of God) because Mu'tazilite scholars thought that the attribution of these to Allah would require accepting the multiplicity of eternals other than Allah's essence (*ta'addud al-quḍama*). They considered this as a contradiction to the unity of Allah.<sup>71</sup>

al-Şaffār's other principle is *that al-asmā' al-ḥusnā cannot be limited to a certain number*. In this context, he thinks that the statement in some narrations that Allah has ninety-nine, a hundred minus one, names is far from being a numerical limitation. According to him, restricting Allah's names to a certain number is not right. The expression “a hundred minus one,” in the ḥadīth was added to emphasize number ninety-nine. According to him, ninety-nine is an intentionally used figure of speech, which expresses the infinity

<sup>66</sup> Demir, *Saffār'ın Kelâm Yöntemi*, 475.

<sup>67</sup> For detailed information, see Demir, *Saffār'ın Kelâm Yöntemi*, 475-480; Galip Türcan, “Kelâmın Dil Üzerine Kurduğu İstidlal Şekli - Bâkîllânî'nin Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Aralık 2011), 130-131.

<sup>68</sup> Regarding al-Şaffār's use of the semantic method, see Demir, *Saffār'ın Kelâm Yöntemi*, 475-480.

<sup>69</sup> al-Şaffār, *Talkhîş al-adilla*, 1/374.

<sup>70</sup> al-Şaffār, *Talkhîş al-adilla*, 1/360.

<sup>71</sup> The true forms of the attributes of Allah in the Mu'tazili Kalām are al-'Alim (the Omniscient), al-Qādir (the Powerful), al-Ḥayy (the Living) and al-Mu'īd (the Restorer). See Qāḍî 'Abd al-Jabbār b. Aḥmad al-Hamadhānī, *Sharḥ al-uṣūl al-khamsa*, trans. İlyas Çelebi (Istanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/210-214. For the detailed views of Mu'tazila about the essence-attribute discussion and the theory of ethics they put forward to solve, see Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 240-249.

of Allah's names'. al-Şaffār bases this view on the 180th verse of Sūrat al-A'rāf which mentions as al-asmā' al-ḥusnā without reference to any number, and he presents this verse as evidence that its meaning cannot be limited. He does not consider it right to interpret the verb 'count' in the same ḥadīth as counting with language/tongue because when the word is given the meaning to calculate, it is concluded that those who count these names will go Paradise. He contends that the act of 'counting' here means to 'know'. He bases his opinion on the verb 'أَحْصَى: to count' in verse “وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا”<sup>72</sup> by saying that the verb 'count' does not mean a numerical counting operation wherever it is used. Otherwise, it is necessary to say that Allah performed a numerical counting action with this verse in the Sūrat al-Jinn, which would not fit his reputation.<sup>73</sup>

Another interpretation principle of al-Şaffār regarding *al-asmā' al-ḥusnā* is formulated as *Lā ta'ṭīl wa-lā tashbīh; Lā jabr wa-lā tafwīd*: neither the divesting of the conception of Allah of all attributes (*ta'ṭīl*), nor comparing Allah to the created (*tashbīh*); that is, neither absolute compulsion (*jabr*), nor whole delegation (*tafwīd*).<sup>74</sup> He uses this principle with reference to Abū Ḥanīfa.<sup>75</sup> According to this principle, it is not correct to isolate Allah from the divine attributes and not ascribe any attribute to him (*ta'ṭīl*), as Mu'tazila did. Also, the agnostic understanding of *tafwīd* that God has no will concerning human actions and leaves them to their discretion (*tafwīd*) is not accurate.<sup>76</sup> By mentioning this principle, al-Şaffār stresses that the divine names need to be comprehended without considering *ta'ṭīl* and *tafwīd*. Again, with this principle, he opposes the comprehension of Allah's names in a way that will entirely deprive people of free will (*jabr*), as in the understanding of Jabriyya. Based on the same principle, he also rejects the idea of comparing Allah to the created (*tashbīh*). In the explanation of the name al-Jamīl (the Beautiful), al-Şaffār includes a discussion about whether this name can be attributed to 'Allah's face (*wajh*)'.<sup>77</sup> He concludes that the name al-Jamīl cannot be attributed to the God's face (*wajh*); that is, what is meant when saying “Allah is beautiful” is not the physical (face) beauty, but that Allah is free from defects and deficiencies (*tanzīl*). In this context, he criticizes the Mushabbiha because of the mistake of comparing God to the created.<sup>78</sup>

al-Şaffār tries to understand and explain al-asmā' al-ḥusnā based on the main principles we outlined above. As the first step, he aims to identify what root the divine name he deals with is derived from. Secondly, he conveys linguists' opinions about the meaning of the word in question and considers usage examples in the verses. He tends to identify the meaning of the word in the verses. Third, he considers theological issues related to the divine name that he determined. The purpose of his theological explanations is to reveal the views of the Ahl al-Sunna in general, and Ḥanafī-Maturīdīs in particular and to reject opposing ones. al-Şaffār uses the power of these divine names to reject and refute beliefs and ideas that oppose to Islamic belief. He considers this as a duty of Islamic theology. In this context, for example, the three oldest sects of

<sup>72</sup> “That he may know that they have conveyed the messages of their Lord; and He has encompassed whatever is with them and has enumerated all things in number”. al-Jinn 72/28.

<sup>73</sup> al-Şaffār, *Talkhīṣ al-adilla*, 1/370-371.

<sup>74</sup> al-Şaffār, *Talkhīṣ al-adilla*, 1/400.

<sup>75</sup> This word is also attributed to Abū Ḥanīfa in the commentary of al-Ṭahāwī. For detailed information see Ismā'īl b. Ibrāhīm al-Shaybānī, *Sharḥ al-'aḳāida al-Ṭahāwīyya* (Beirut: Dār al Kutub al-'Ilmiyyah, 2018), 21.

<sup>76</sup> For detailed information, see İlyas Çelebi, “Sıfat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Istanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/102.

<sup>77</sup> al-Qaşāş 28/88; al-Raḥmān 55/26-7

<sup>78</sup> al-Şaffār, *Talkhīṣ al-adilla*, 1/429-430.

Christianity, Yaḳūbiyya (Jacobites), Naşūriyya (Nestorianism), and Malkāiyya (Melkites) deal with and criticize the divine names related to the principle of the unity of God. Accepting al-asmā' al-ḥusnā as a framework, he also rejects ṭabī'iyyūn (the natural philosophers), al-Dahriyyīn (the materialists), Thanawiyya (the dualists), and those who believe in incarnation (ḥulūl). By using the divine names as evidence, he attempts to refute the Jahmiyya, Jabriyya, Ash'ariyya, and Mu'tazila sects based on their views that he thinks are against the Islamic belief. al-Şaffār's interpretation of al-asmā' al-ḥusnā constitutes 84% of the pages on which the views on the Godhood are covered in *Talkhiş al-adilla*. This shows al-Şaffār's attempt to base the understanding of Godhood on Allah's beautiful names. The study of al-asmā' al-ḥusnā in the Ḥanafite-Maturidite literature from a theological perspective reveals the value of this work.

#### 4. al-Şaffār's using al-asmā' al-ḥusnā as evidence in theological issues

al-Şaffār lists al-asmā' al-ḥusnā alphabetically and interprets the names through the semantic method apparent in *Talkhiş al-adilla*. Using this semantic method, he attempts to deduce the meaning of each divine name he examines and goes on to explain the theological issues existing in the holy name's meaning. The theological issues that he addresses based on al-asmā' al-ḥusnā include knowledge, existence, Godhood, divine attributes, prophethood, the God's decree (*qaḍā'*) - destiny (*Qadar*), and the Afterlife. However, it should be noted that al-Şaffār did not address the issue of the caliphate (*khilāfat*) while explaining Allah's beautiful names. He discussed it in *Talkhiş al-adilla* under a separate heading without associating it with the divine names.<sup>79</sup> It is nice to see that the issue caliphate, which has legal and political aspects, is addressed without reference to holy names and that the divine names are not involved in political interpretations.

##### 4.1. Knowledge - Existence

al-Şaffār, in his book *Talkhiş al-adilla*, discusses knowledge (*ilm*) in a separate section. While explaining al-asmā' al-ḥusnā in alphabetical order, he directs the reader to this section so as to avoid repetition when he addresses the names al-ʿAlīm (the All-knowing), al-ʿĀlim (the Knower), and al-ʿAllām (the Most Knowing). There are many similar examples. Therefore, the lack of theological interpretations for some names is due to their appearing under a separate heading elsewhere in the book, and the reader is notified about this in the relevant entry.<sup>80</sup>

He examines existence under a separate heading in the first part of his work. However, he does not provide any interpretations about al-asmā' al-ḥusnā here and offers them in the description of the divine names associated with existence. In this context, while explaining the name al-Mubdi' (the Starter), he apparently attempts to prove that Allah's creating concerns everything existent (*mawjūd*) or non-existent

<sup>79</sup> al-Şaffār discusses books, tradition, ijma and the names of the caliphs in the order they became the caliphs, after the death of the Prophet Muḥammad, and touches on the issue of whether imams are Quraysh, see al-Şaffār, *Talkhiş al-adilla*, 1-2/169, 801-842.

<sup>80</sup> For information, see al-Şaffār, *Talkhiş al-adilla*, 1/73-133.



(*ma'dūm*), and that He not only created the objects, but also the *ʿaraḍ* (accident). Then he tries to refute the opposing view.<sup>81</sup>

## 4.2. Godhood

al-Şaffār determines the meaning of the concepts of *ʾism*, *waṣf*, and *musammā* using the linguistic method before beginning to explain the names of Allah in alphabetical order. He then focuses on the relationship between divine names and the *musammā* (the named). As it is known, if there is a relationship between the names of Allah and His essence (*dhāt*); that is, the divine names and attributes are the same or different is addressed under the title of *the ʾism - musammā* (the name - the named) in Islamic Theology.<sup>82</sup> This subject constitutes a subheading of divine attributes. Jahmiyya, Muʿtazila, and Shiʿī theologians are of the opinion that the name is different from the named. This understanding is based on the idea that if the name and the attributes were the same, more than one *qadīm* (pre-eternal) entity would be formed and that the belief of the Oneness and Unity of God would be harmed. However, most of the theologians of Ashʿarīte and Maturidite advocated that the names and attributes of Allah are not separate from His essence (*dhāt*). Therefore, it does not contradict the belief of al-tawḥīd.<sup>83</sup>

al-Şaffār commences with identifying the origin and essential meanings of *ʾism - musammā*. According to him, *the ʾism* is “what signifies a certain meaning without a time limit [absolute meaning]”<sup>84</sup>; *the musammā* is the one that is referred to as a name like Zayd and Amr [the truth itself], and *the tasmiya* is the word that refers to the meaning in the named.<sup>85</sup> He cites syntax scholars such as Khalīl b. Ahmad (d. 175/791), Sībawayh (d. 180/796), and Abū ʿUbayda Maʿmar (d. 209/824) to back up his views on this issue. Later, in pursuit of further support for his own opinion, he refers to the views of earlier period theologians Abū l-ʿAbbās al-Qalānisī, ʿAbdallāh b. Saʿīd al-Qaṭṭān (d. 240/854), and Ḥārith b. Asad al-Muḥāsibī (d. 243/857). According to him, the *ʾism* and the *musammā* are the same because what is meant by the name is the named itself.<sup>86</sup> For example, when the sentence “I divorced Zaynab” is used, the marriage bond ends with the entity called as “Zaynab”, not the name “Zaynab”.<sup>87</sup>

al-Şaffār also provides explanations regarding the source of the divine names because after the unity of the name and the named is put forward, the problem that by whom the named will be named arises. He insists that these names are unchangeable. The names of Allah mentioned in the Qurʾān and ḥadīths are in the highest (*al-martaba al-ʿulyā*) order. It is impossible for someone other than Allah Himself to name Him

<sup>81</sup> Muʿammar b. ʿAbbād and his companions believe that Allah created only objects, and objects form *ʿaraḍ*. For this view and the explanation of al-Şaffār, see *Talkhīş al-adilla*, 2/549.

<sup>82</sup> For detailed views of Maturidite scholars on the name-musammā relationship, see al-Maturidī, *Kitāb al-Tawḥīd*, 160-165; al-Sālimī, *al-Tamhīd*, 144-145; al-Nasafī, *Tabşīrat al-adilla*, 1/160-177; Nūr al-Dīn Aḥmad b. Maḥmūd al-Şābūnī, *al-Bidāya fī uşūl al-dīn: Mātūrīdiyye Akaidi*, trans. Bekir Topaloğlu (Istanbul: İFAV Yayınları, 2015), 70-73.

<sup>83</sup> İlyas Çelebi, “İsim-Müsemma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (Istanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/549-550.

<sup>84</sup> al-Şaffār, *Talkhīş al-adilla*, 1/345-346.

<sup>85</sup> al-Şaffār, *Talkhīş al-adilla*, 1/346-347.

<sup>86</sup> For the examples given by al-Şaffār on the assumption that name and musammā are the same, see *Talkhīş al-adilla*, 1/348-350.

<sup>87</sup> al-Şaffār, *Talkhīş al-adilla*, 1/350.

with a name suitable to His glory.<sup>88</sup> For this reason, al-Şaffār attempts to reveal the source of the names attributed to Allah from the verses and ḥadīths. There are divine names in his book for which he does not mention evidence concerning its source. It should not be thought that he did not present evidence for these names as he was unable to obtain it. The reason why he did not mention the source of these names might have been because he thought that everybody knew the origin of these names in the Qurʾān and the ḥadīths, or that he had previously explained the meanings of these names in his book. For example, although he discusses the theological interpretations that Allah is eternal in the name of al-Bāqī (the Eternal), he is observed to cite a related verse “Everything will be destroyed except His face (*wajh*)”<sup>89</sup> as evidence regarding his name instead of a verse in which this name is directly mentioned. This could be due to the fact that the name al-Bāqī is included in the Qurʾān is a well-known issue and that the meaning of the name is clearly stated in the verse in the Sūrat al-Qaşaş.<sup>90</sup>

The advocates of *tawqīf* can be divided into two groups: The first includes those who think it is inappropriate to derive a name for Allah from the concepts that refer to Allah in the form of a verb in the Qurʾān and ḥadīths. The second includes those who welcome the use of the derivations of the verbs in the Qurʾān and ḥadīths, such as active participle (*ism al-fāʿil*) and passive participle (*ism al-mafʿūl*) forms for Allah.<sup>91</sup> al-Ghazālī can be given as an example for those who support this understanding. al-Şaffār does not see any harm in giving God the names derived from the verbs used for Allah in verses and ḥadīths either. For example, in the sixth verse of Surāt al-Tawba, the verb “hear (يسمع)” is attributed to God. al-Şaffār uses the name “السامع al-Samīʿ (the Hearer)”, which is a noun derived from this verb. The number of divine names he narrates in this form is twenty-six. The names derived from the verbs constitute 14% of the one hundred seventy-seven holy names that al-Şaffār explains in his book.<sup>92</sup> The derived names and verb origins are shown in Table 2.

Table 2: Divine names derived from the word according to al-Şaffār

Verbs attributed to Allah in the Qurʾān		The Derived names
حكم: Ruled	الحاكم	al-Ḥakīm (The Wise): The One that rules
رزق: Gave sustenance	الرزاق	al-Razzāq (The All-Providing): The One that gives sustenance
يسمع: to hear	السامع	al-Samīʿ (The Hearer): The one that hears
ستر: Covered	الساتر	al-Sātir (The Veiler of sin): The one that covers sins

<sup>88</sup> al-Şaffār, *Talkhīṣ al-adilla*, 1/391.

<sup>89</sup> al-Qaşaş 28/88

<sup>90</sup> al-Şaffār, *Talkhīṣ al-adilla*, 2/306-307.

<sup>91</sup> Koloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ’da Tevkîfilik - Kıyâsîlik Problemi”, 242-251.

<sup>92</sup> al-Şaffār, *Talkhīṣ al-adilla*, 1/490-491.

شهد: Witnessed	الشاهد	al-Shāhid (The Witness): The One that witnesses
عفا: Forgave	العافي	al-Āfi (The Forgiving): The One that forgives
علم: Knew	العليم	al-Ālim (The Omniscient): The One that knows
علم: Knew	العلام	al-Allām (The Absolute knower): The One that knows a lot
غفران: To forgive	الغفور	al-Ghāfūr (The All-Forgiving): The One that forgives
غفران: To forgive	الغفار	al-Ghaffār (The Forgiving): The One that forgives a lot
غالب: Superior	الغالب	al-Ghallāb (The Victorious): The highly superior
يفتح: Opens	الفاتح	al-Fātiḥ (The Opener): The One that opens
قاهر: The mighty, the One that is incapable of nothing	القهار	al-Qahhār (The Subduer): The one that is incapable of nothing, the highly superior and the almighty
القَيُّوم: al-Qayyūm (the Self-subsisting): The One that controls all	القَيَّام	al-Qayyām (The Self-subsisting): The One that controls everything that exists
تاب: He accepted repentance (tawba)	قابل التوب	Qābil al-Tawb (The Acceptor of repentance): The One that accepts repentance (tawba)
علا: It was high	المتعالي	al-Mutaʿālī (The Exalted): The Supreme
أحد al-Aḥad (The Indivisible): To be the only	المتوحد	al-Mutawaḥḥid (The Solitary): The only One
أحد: al-Aḥad (The Indivisible): To be the only One	الواحد	al-Wāḥid (The One): The only One
ملك: To dominate	المالك	al-Mālik (The Sovereign): The Owner
ملك: To dominate	المليك	al-Malik (The King): The Owner
ملك: To dominate	مالك الملك	Mālik al-Mulk (The Owner of all sovereignty): The Owner of the property
مجيد al-Majīd (The Glorious): To be famous and honored	الماجد	al-Mājid (The Noble): The One worthy of praise
قديم: To be eternal	المقدم	al-Muqaddim (The Expediter): The eternal One
آخر al-Ākhir (The Last): To be eternal	المأخر	al-Muʾakhkhir (The Delayer): The eternal One

ينصر: to help	الناصر	al-Nāşir (The Protector): The One that helps
خالق: al-Khāliq (The Creator)	الخالق	al-Khallāq (The Sublime Creator): This name denotes the plenty of creation made by Allah.

Being one of the proponents of the doctrine of *tawqīf*, al-Şaffār is among those who adopt the second perspective mentioned above. He supports the idea that the origin of divine names is revelational because he accepted the names derived from the root of the verbs used about Allah in the Qurʾān. According to him, all other names are derived. For instance, al-Qādir (the Powerful) is derived from *qudra* (power).<sup>93</sup> Therefore, he derives divine names from the verbs in the verses or the meanings of these verbs. This method is limited to four names: al-Mutafarrid (the Matchless), al-Şafūḥ (the Merciful), al-Mūjjid (the Originator), and al-Muʿid (the Restorer). al-Şaffār sees no harm in attributing the names al-Aḥad (the Indivisible) and its synonym al-Mutafarrid (the Matchless) as well as al-ʿAfūw (the Amnesty-giver) and its synonym al-Şafūḥ (the Merciful) to Allah as they bear the same meaning with God's names in the Qurʾān. He sees no harm in using al-Mūjjid (the Originator) and al-Muʿdim (the Destroyer), arguing that the meanings of these two names are precise. He also does not object to using the names *mawjūd* (existent) and *maʿdūm* (non-existent), suggesting that nothing but Allah is capable of creating. al-Şaffār thinks that the inclusion of the names al-Qādir (the Powerful) and al-Khāliq (the Creator) in the Qurʾān suffices for the acceptance of these names. al-Şaffār accepts other names which have the same meaning as the names attributed to Allah in the Qurʾān or the names that are associated with divine names. For him, both the names in the Qurʾān and their meanings are the primary sources for Allah's names. The names which are derived from the meaning are presented in Table 3.

Table 3: Divine Names derived from meaning according to al-Şaffār

The Divine names in the Qurʾān and the ḥadīths		The Divine names derived from the meaning	
الأحد	al-Aḥad (The Indivisible)	المتفرد	al-Mutafarrid (The Matchless)
العفو	al-ʿAfūw (The amnesty-giver)	الصفوح	al-Şafūḥ (The Merciful)
القادر، الخالق	al-Qādir (The Powerful), al-Khāliq (the Creator)	الموجد، المعلم	al-Mucid (The Originator), al-Muʿdim (The Destroyer)

According to al-Şaffār, the names derived from verbs referring to Allah in the Qurʾān and the names derived from the verbs with the same meaning as the divine names, even if they are not included in the Qurʾān, can be accepted as a name for Allah upon Muslim's consensus (*ijmāʿ*).<sup>94</sup> As an indication of Muslim's consensus, he cites examples from Arab poetry and those from Muslims' everyday use<sup>95</sup> as evidence. For

<sup>93</sup> al-Şaffār, *Talkhīş al-adilla*, 1/379.

<sup>94</sup> see al-Şaffār, *Talkhīş al-adilla*, 1/371-373, 391.

<sup>95</sup> al-Şaffār, *Talkhīş al-adilla*, 2/621.

example, the inclusion of the name al-Ṭālib (the Seeking) in the poem by 'Abd al-Muṭṭalib b. Hāshim (d. 577), which narrates Allah's sending a flock of common swifts to protect the Ka'bah, is evidence presented by him showing that this name can be used for Allah because Prophet Muḥammad heard this poem and did not object to the attribution of the name al-Ṭālib to Allah. Moreover, al-Ṭālib is known and used as one of the names of Allah among Arabs.<sup>96</sup>

al-Şaffār, lists the attributes of essence (*ṣifat al-dhāt*) of Allah, as *ḥayāt* (life), *ilm* (knowledge), *sam'* (hearing), *başar* (sight), *will* (irāda), *qudra* (power), *kalām* (speech) and *takwīn* (bringing into existence).<sup>97</sup> He used the name al-Ḥayy (the Living) from the beautiful names of God as evidence for Allah's attribute of life; the names al-Başır (the Seer), al-Muḥşī (the All-Enumerating), al-Ḥakīm (the Wise), and al-Khabīr (the Sagacious) as evidence for His attribute of knowledge; the names of al-Samī' (the Hearer), al-Sāmī' (the All-Hearing), al-Musammi' (God hears the word), and al-Wāsi' (the Boundless) as evidence for His attribute of hearing; the name al-Başır (the Seer) as evidence for His attribute of sight; the names al-Qādir (the Powerful), al-Qadīr (the All-Powerful) and al-Muqtadir (the All-powerful) as evidence for His attribute of will; the names al-Qādir (the Powerful), al-Qadīr (the All-Powerful), al-Muqtadir (the All-powerful), al-Mālik (the Sovereign), al-Malik (the King), Mālik al-Mulk (the Owner of all sovereignty), al-Ḥalīm (the Forbearing), al-Qawī (the Strong), al-Qāhir (the Irresistible Subduer), al-Qahhār (the Subduer), al-Matīn (the Firm), al-Dayyan (the Supreme ruler), al-Mu'izz (the Giver of honor), al-Mudhill (the Humiliator), and al-'Azīz (the Precious) as evidence for His attribute of power; the name al-Ḥamīd (the Praiseworthy) and al-Mutakallim (the Speaker) as evidence for His attribute of speech; the name al-Khāliq (the Creator), al-Khallāq (the Sublime Creator), al-Muşawwir (the Form-giver), al-Mu'dim (the Life-taker), al-Mūjid (the Originator) as evidence for His creating (*takwīn*). However, al-Şaffār does not provide any details about divine speech. He discusses this subject in a separate section apart from where he mentions the holy names.<sup>98</sup> An examination of the related section in which God's speech is addressed would reveal that he interprets God's speech with the attribute of kalām. It is also clear that he criticizes those who reject Allah's being Mutakallim, as this equals to attributing silence and muteness to Him. For the attribute of *takwīn*, he mentions al-Khāliq, al-Khallāq, al-Muşawwir, al-Mu'dim, al-Mūjid, al-Munşī' and Fāliḳu-l-işbāḥ.

Table 4: The theological subjects that al-Şaffār addresses in connection with Allah's attributes of essence (*ṣifat al-dhāt*)

Attribute	The Divine names used as evidence	Relevant theological topic
The Divine Life الحي (Ḥayāt)	al-Ḥayy (The Living)	That Allah is al-Ḥayy is not related to any

<sup>96</sup> al-Şaffār, *Talkhiş al-adilla*, 2/501.

<sup>97</sup> He uses the word "zâtî" for attributes of Allah and states that it is wrong for Ash'aris to evaluate takwīn attribute as an attribute of act (*ṣifat al-af'āl*) because he considers it as an attribute of essence. For the classification of attributes, see al-Şaffār, *Talkhiş al-adilla*, 1/460.

<sup>98</sup> For more detailed information on Allah's speech (*kalām Allāh*) see al-Şaffār, *Talkhiş al-adilla*, 2/747.

			cause such as the soul, spirit and so forth.
<b>The Divine Knowledge (ʿIlm)</b>	العالم، العلم، العالم، البصير، المحصي، الحكيم، الخبير، المحيط، المقيت، المحافظ، الحفيظ، الرقيب	al-ʿAlīm (The All-knowing), al-ʿĀlim (The Knower), al-ʿAllām (The Most Knowing), al-Baṣīr (The Seer), al-Muḥṣī (The All-Enumerating), al-Ḥakīm (The Wise), and al-Khabīr (The Sagacious) al-Muḥīṭ (The Encompassing), al-Muqīṭ (The Nourisher), al-Ḥāfiẓ (The Preserver), al-Ḥafīẓ (The Guardian), and al-Raqīb (The Watchful)	God possesses the knowledge of all the existent (mawjūd) and non-existent (maʿdūm).
<b>The Divine Will (Irāda)</b>	القادر، التقدير، المقتدر	al-Qādir (The Powerful), al-Qadīr (The All-Powerful), and al-Muqtadir (The All-powerful)	God is capable of creating anything existent and non-existent.
<b>The Divine Power (Qudra)</b>	القادر، التقدير، المقتدر، المالك، الملوك، مالك الملك، الحكيم، القوي، القاهر، القهار، المتين، الديان، المعز، المزل، العزيز، الموفي، المهيمن، الكافي، الوكيل، المدبر، المهلك، المستعان، النصير، الناصر، الغالب، الغلاب	al-Qādir (The Powerful), al-Qadīr (The All-Powerful), al-Muqtadir (The All-Powerful), al-Mālik (The Sovereign, al-Malīk (The King), Mālik al-Mulk (The Owner of all sovereignty), al-Ḥalīm (The Forbearing), al-Qawī (The Strong), al-Qāhir (The Irresistible Subduer), al-Qahhār (The Subduer), al-Matīn (The Firm), al-Dayyan (The Supreme ruler), al-Muʿizz (The Giver of honour), al-Mudhill (The Humiliator), al-ʿAzīz (The Precious), al-Mūfi (the Protector), al-Muḥaymin (the Dominant), al-Kāfi (The All-sufficient), al-Wakīl (The Trustee), al-Mudammir (The Destroyer), al-Muhlik (The Destroying), al-Mustaʿān (The One sought for help), al-Naṣīr (The Protector), al-Nāṣir (The Helper), al-Ghālib (the Dominant) and al-Ghallāb	The name al-Qādir is derived from the attribute of power ( <i>qudra</i> ). God has power over everything existent and non-existent.
<b>The Divine Hearing (Samʿ)</b>	السميع، السامع، المسمع، الواسع	al-Samīʿ (The Hearer), al-Sāmīʿ (The All-Hearing), al-Musammiʿ (God hears the word), and al-Wāsiʿ (The Boundless)	What is the nature (māhiyyah) of Allah's hearing?
<b>The Divine Sight (Basar)</b>	البصير، المدرك	al-Baṣīr (The Seer) and al-Mudrik (The Seer and Hearer)	What is the nature of God's sight? Does Allah

see/know everything  
in pre-eternity?

<b>The Divine Speech (Kalām)</b>	الحميد، المتكلم، الميسر، المبين، الشهيد، الشاهد	al-Ḥamīd (The Praiseworthy), al-Mutakallim (The Speaker), al-Muyassir (The One makes His servants' path easier), al-Mubīn (The Manifest), al-Shahīd (The All and Ever Witnessing), and al-Shāhid (The Witness)	Is divine speech (kalām <i>Allāh</i> ) eternal? The nature of God's speech, the command of 'Kun' of God, Khalq al-Qur'ān (The Createdness of Qur'ān)
<b>The Divine Creating (Takwīn)</b>	الخالق، الخلاق، المصور، المعدم، الموجد، المنشي، الفالق الحب، الخالق النوى، الفالق الإصباح	al-Khāliq (The Creator), al-Khallāq (The Sublime Creator), al-Badī' (The Inventor), al-Muṣawwir (The Form-giver), al-Mu'dim (The Life-taker), and al-Mūjid (The Originator) al-Munshī' (The All-inventor), Fāliq al-Ḥabb wa al-Nawā (The Splitter of the grain and the pit), Fāliq al-Iṣbaḥ (the Splitter of the dawn)	Takwīn ( <i>bringing into existence</i> ) and mukawwan ( <i>brought forth</i> ) are not the same. God's attributes of the act ( <i>ṣifāt al-af'āl</i> ) are eternal. These are not separate attributes but rather a part of the attribute of takwīn.

al-Şaffār does not include a conceptualization in the form of salbī or tanzihī attributes. Considering the beautiful names of God al-Şaffār included in his book and the meaning he ascribed to these names, we attempted to classify Allah's tanzihī attributes. He mentions the names al-Nūr (the Light), al-Awwal (the First), al-Ākhir (the Last), al-Bātin (the Hidden), al-Zāhir (the Manifest), and al-Mawjūd (the Existent) to explain the attribute of existence (wujūd), the names al-Awwal (the First), al-Muqaddim (the Preceding), al-Ākhir (the Last), al-Muta'akhkhir (the Later), al-Bāqī (the Eternal), al-Qayyūm (the Self-subsisting), al-Qayyām (the Creator and Ruler of the universe) and al-Dā'im (the Eternal) to explain the attributes eternity (*qidam*) and permanence (*baḳā*), and the names Allah, Ilāh (God), al-Badī' (the Inventor), al-Khāliq (the Creator), al-Mudabbir (the Providential ruler), al-Rabb (the Lord), al-Mutawaḥḥid (the Solitary), al-Mutafarrid (the Matchless), and al-Wāḥid (the One), and al-Nūr (the Light) to explain the attribute unity and oneness (*waḥdāniyya*) as evidence from al-asmā' al-ḥusnā. For the unity of God (tawḥīd), it is seen that he uses the names of al-Ghafir (the Forgiver), al-Ghafūr (the Oft-Forgiving), and al-Ghaffār (the Pardoner) as evidence to disprove the practice of attributing partners to God (*shirk*). He mentions and explains the names al-ʿAlī (the Sublime), al-Aʿlā (the Highest), al-Mutaʿālī (the Exalted), al-Jalīl (the Sublime), al-Jamīl (the Beautiful), al-Baṣīr (the Seer), al-Samīʿ (the Hearer), al-Majīd (the Glorious), al-Mājid (the Noble), and al-Muṣawwir (the Form-giver) as evidence for the God's not resembling the created (*mukhālafa li-al-ḥawādith*). The names al-ʿAzīm (the Magnificent), al-Jamīl (the Beautiful), al-Baṣīr (the Seer), al-Samīʿ (the Hearer), al-Samīʿ (the Hearer), and al-Matīn (the Firm) to explain and prove that Allah cannot be physically compared to the created. He mentions the names al-Raḥmān (the Merciful), al-Raḥīm (the Compassionate), al-Ḥalīm (the Forbearing), al-Ḥamīd (the Praiseworthy), al-Raʿūf (the Clement), and al-Jalīl (the Sublime) to properly explain the divine equivalents of the attributes that connote humane feelings such as wrath (*ghaḍab*) and satisfaction (*riḍā*) in an appropriate way to befit Allah's dignity. He uses the names al-Qayyūm (the Self-subsisting),

al-Qayyām (the Creator and ruler), al-Qā'im (the All-Observing and Controlling), al-Mālik (the Sovereign), al-Malīk (the King), Mālik al-Mulk (the Owner of all sovereignty) as evidence for God's attribute of self-existence and self-sufficiency (*Qiyām bi 'l-nafsīhi*). al-Şaffār does not interpret the anthropomorphic attributes, such as *yad* (hand) and *‘ayn* (eye) in connection with the divine names, but instead prefers to explain them using the interpretation method (*ta'wīl*).<sup>99</sup>

Table 5: The theological subjects that al-Şaffār addresses in connection with the salbī attributes of Allah

Attribute	The Divine names used as evidence	Relevant theological topic	
<b>The Existence</b> ( <i>Wujūd</i> )	النور، الأول، الآخر، الظاهر، الباطن، الموجود	al-Nūr (The Light), al-Awwal (The First), al-Ākhir (The Last), al-Zāhir (The Manifest), al-Bāṭin (The Hidden), and al-Mawjūd (The Existent)	God has a reality outside of the mind.
<b>The Eternity</b> ( <i>Qidam</i> )	الأول، المقدم	al-Awwal (The First) and al-Muqaddim (The Preceding)	God precedes and eternalizes everything that exists.
<b>The Permanence</b> ( <i>Baqā'</i> )	الآخر، المآخر، الباقي، القيوم، القيام، الدائم، الصمد، المتبارك	al-Ākhir (The Last), al-Muta'akhhir (The Later), al-Bāqī (The Eternal), al-Qayyūm (The Self-subsisting), al-Qayyām (The Creator and ruler), al-Dā'im (The Eternal), al-Şamad (The Impenetrable), and al-Mutabārak (The Holy)	Allah is permanent and eternal.
<b>The Unity and Oneness of God</b> ( <i>Waḥdāniyya</i> )	الله، الإله، البديع، الخالق، المدبر، الرب، المتوحد، المتفرد، المصور، الواحد، الوتر، النور، الغافر، الغفور، الغفار	Allah, Ilāh (God), al-Badī' (The Inventor), al-Khāliq (The Creator), al-Mudabbir (The Providential ruler), al-Rabb (The Lord), al-Mutawaḥḥid (The Solitary), al-Mutafarrid (The Matchless), al-Muṣawwir (The Form-giver), al-Wāḥid (The One), al-Witr (The One), al-Nūr (The Light), al-Ghafīr (The Forgiver), al-Ghafūr (The Oft-Forgiving), and al-Ghaffār (The Pardoner)	Allah is unique in terms of His attributes. There is no opposite of Allah. What is the situation of associator in the Hereafter? What is the difference between polytheism and other sins?
<b>Being not like the created</b>	العلي، الأعلى، المتعالي، الرحمن، الرحيم، الجليل، الجميل، البصير، السميع، المصور، الحليم، الحميد	al-‘Alī (The Sublime), al-A‘lā (The Highest), al-Muta‘ālī (The Exalted), al-Raḥmān (The merciful), al-Raḥīm (The	God is higher than the created, both physically and in terms of human emotions.

<sup>99</sup> See al-Şaffār, *Talkhiṣ al-adilla*, 2/678-687 for more information about ascribing Allah attributes such as “yad” and “‘ayn”, which are covered in a separate section,.



<p>(<i>Mukhālaḥa li-al-ḥawādith</i>)</p>	<p>الرؤوف، المجيد، الماجد، الكبير، الكبار، الأكبر، المشكور، المعبود، المحمود، الودود</p>	<p>Compassionate), al-Jalīl (The Sublime), al-Jamīl (The Beautiful), al-Baṣīr (The Seer), al-Samīʿ (The Hearer), al-Muṣawwir (The Form-giver), al-Ḥalīm (The Forbearing), al-Ḥamīd (The Praiseworthy), al-Raʿūf (The Clement), al-Majīd (The Glorious), al-Mājid (The Noble) al-Kabīr (The Great), al-Kubbār (The Great), al-Akbar (The Most Great), al-Mashkūr (The Praiseworthy), al-Maʿbūd (The Worshipped), al-Maḥmūd (The Glorious) and el-Wadūd (al-Wadūd (The loving).</p>
<p><b>The Self-Existence and Self-Sufficiency</b> (<i>Qiyām bi-naḥsihi</i>)</p>	<p>القيوم، القيام، القائم، الملك، المالك، المليك، مالك الملك</p>	<p>al-Qayyūm (The Self-subsisting), al-Qayyām (The Creator and ruler), al-Qāʾim (The All-Observing and Controlling), al-Mālik (The Sovereign), al-Malik (The King), and Mālik al-Mulk (The Owner of all sovereignty)</p>

Allah is self-existent (*qāʾim bi-naḥsihi*)

The issue of polytheism (*shirk*) can be given as an example of the interpretation on the attributes of essence (*ṣifat al-dhāt*), and the salbī attributes of Allah discussed with reference to the divine names. al-Şaffār interprets the names al-Ghafīr (the Forgiver), al-Ghafūr (the All-Forgiving), and al-Ghaffār (the Forgiving) to elucidate the relationship between faith and deeds as well as associating other gods with Allah. al-Şaffār notes that the name al-Ghafīr was derived from “غفر- يغفر- غفرًا” and means to “cover”. In line with this meaning, he explains the status of associator (*mushrik*) in the Afterlife and mentions the difference between *shirk* and other sins.<sup>100</sup> He initially explains that the gravest sin (*kabīra*) is *shirk*. Afterwards, he stresses that *shirk* will not be forgiven by drawing attention to the verses “Allah will forgive all sins”<sup>101</sup> and “Allah never forgives associating a partner to Him; but forgives any other sin of whomever he wishes”<sup>102</sup>. Besides, he also highlights the verses in which it is declared that the associators will only be forgiven if they repent (*tawba*).<sup>103</sup> Then, he notes that repentance will clear the associator of the quality of associatorship and that this person's status will be just like the believers in the Afterlife. This view is based on the knowledge that the associator will not be questioned for the sin of *shirk* he committed in the past because his sin will be forgiven thanks to his repentance.<sup>104</sup> al-Şaffār states that *shirk* differs from other sins in that it is not possible for the associator to be forgiven without repentance. Sins other than *shirk* are eligible for being forgiven without repentance.

<sup>100</sup> al-Şaffār, *Talkhīṣ al-adilla*, 2/517.

<sup>101</sup> al-Zumar 39/53.

<sup>102</sup> al-Nisāʾ 4/116.

<sup>103</sup> al-Furkan 25/68,70, al-Maʿida 5/73-74. See al-Şaffār, *Talkhīṣ al-adilla*, 2/518.

<sup>104</sup> al-Şaffār, *Talkhīṣ al-adilla*, 2/519.

When a person who insists on a sin dies, he/she can be forgiven by the grace of Allah. However, shirk is not one of these sins.<sup>105</sup> As it is understood, al-Şaffār prefers to explain the divine names within a theological context, and he differs from the preceding scholar who wrote works on holy names from this aspect.

### 4.3. Prophethood

al-Şaffār deals with prophethood by referring to the names al-Bā'ith (the Awakener), al-Raḥmān (The Merciful), al-Mujīb (the Responder), al-Hādī (the Guide), al-Dā'ī (the Inviter), al-Nūr (the Light), al-Muḥyī (the life-giver), al-Mumīt (the Life-taker), al-Mu'min (the Believer), al-Wārith (the Inheritor), al-Mawlā (the Hepler), al-Muḥaymin (the Dominant), al-Walī (the Friend), and al-Ra'ūf (the Clement). However, it should be noted that he does not elaborate on these names.<sup>106</sup>

Table 6: The Divine names al-Şaffār uses as evidence in prophethood

Prophethood	The Divine names used as evidence	Relevant theological topic	
Sending a prophet	الباعث، الرحمن	al-Bā'ith (The Awakener) and al-Raḥmān (The Merciful)	Sending prophets to every ummah.
Qualifications of the Prophets	النور، الرؤوف، المهيمين	al-Nūr (The Light), al-Ra'ūf (The Clement), and al-Muḥaymin (The Dominant)	One of the names of Muhammed is Nūr.
Miracle	المجيب، المؤمن	al-Mujīb (The Responder) and al-Mu'min (The Believer)	Is it a miracle that Allah accepts the prayer of the prophets?
Prophet Muḥammad as a guide	الهادي، الداعي، المولى، الولي، المهيمين	al-Hādī (The Guide), al-Dā'ī (The Inviter), al-Mawlā (The Hepler), and al-Walī (The Friend)	By sending prophets to His servants, Allah guides them to what is right.
Prophets' and Messengers' being questioned in the grave	المعيد	al-Mu'īd (The Restorer)	How are prophets' questioned in the grave?

<sup>105</sup> al-Şaffār, *Talkhiṣ al-adilla*, 2/519-520.

<sup>106</sup> For issues such as belief in *rasūl* (messenger) and *nābi* (prophet); the difference between messenger and prophet; prophethood, compassion and custody, and the miracle that Allah gave to His saints, see al-Şaffār, *Talkhiṣ al-adilla*, 1-2/163-169, 801-813.

Prophet Muḥammad	الوارث	al-Wārith (The Inheritor)	Prophet Muḥammad as the last prophet and the end of prophethood with him
---------------------	--------	---------------------------	--

al-Mujīb (the Responder) can be given as an example of the divine names al-Şaffār refers to in his discussion of prophethood. According to him, the name al-Mujīb is derived from the root “إجابة - يجيب - أجاب” and it stands for “the one that responds to invocation (*du‘ā*)”. He provides theological explanations regarding the nature (*māhiyya*) of the response to the invocations of prophets (*nābis*) and messengers (*rasūls*) in the elucidation of this name.<sup>107</sup> He claims that prophets and messengers were granted miracles as a response to their prayers. Consequently, the acceptance of prophets’ invocation is a miracle and proof of prophecy, whether or not this miracle is performed to invite people to religion upon the question or request of their tribes.<sup>108</sup>

#### 4.4. God’s decree and destiny

al-Şaffār discusses the topics of God’s decree (*qaḍā*) and destiny (*qadar*), human acts, and the creation of evil with reference to the names al-Şādiq (the Truthful One), al-Salām (the Peace), al-Quddūs (the Holy), al-Ḥamīd (the Praiseworthy), al-Barr (the Good), al-Ḥakīm (the Wise), al-Ḥakam (the Judge), al-‘Adl (the Just), al-Qādir (the Powerful), al-Qadīr (the All-Powerful), al-Nāfi‘ (the Good provider), al-Ḍarr (the Harmer), and al-Mumīt (the Life-taker). He used the names al-Mumīt (the Life-taker), al-Mūfi (the Protector), al-Muta-waffī (The Life-taker), and al-Mutawafī (The Life-taker) as evidence for the appointed time of one's death (*‘ajal*). He explains the issue of giving rizq to living things with reference to the names al-Rāziq (the provider), al-Razzāq (the All-Providing), al-Jawād (the Magnanimous), al-Bāsiṭ (the reliever), al-Laṭīf (the subtle), al-Mun‘im (the Bountiful giver), al-Muṭī‘ (the Giver), al-Muḍīl (the Bestowing), al-Maliyy (the Rich), and al-Māni‘ (the Shielder).<sup>109</sup>

Table 7: The Divine names al-Şaffār mentions about God’s decree and destiny

God’s decree and des- tinty	The Divine names used as evidence	Relevant theological topic	
Creation of the Evil	الصادق، السلام، القدوس، الحميد، البر، البار، الحكيم، الحاكم، الحكم، العدل، القادر، القدير، النافع، الضار، المميت	al-Şādiq (The Truthful One), al-Salām (The Peace), al- Quddūs (The Holy), al-Ḥamīd (The Praiseworthy), al-Barr	Whether evil, cruelty, and lie can be attributed to Allah

<sup>107</sup> al-Şaffār, *Talkhiṣ al-adilla*, 2/597.

<sup>108</sup> al-Şaffār, *Talkhiṣ al-adilla*, 2/597.

<sup>109</sup> al-Şaffār, *Talkhiṣ al-adilla*, 2/745.

(the Good), al-Bārr (the Good), al-Ḥakīm (The Wise), al-Ḥākīm (The Judge), al-Ḥakam (The Judge), al-ʿAdl (The Just), al-Qādir (the Powerful), al-Qadīr (The All-Powerful), al-Nāfiʿ (The Good provider), al-Ḍārr (The Harmer), al-Mumīt (the Life-taker).

**Appointed time of one's death (*ʿAjal*)** الممیت، الموقی، المتوافی

al-Mumīt (The Life-taker), al-Mutawaffī (The Life-taker), al-Mutawafī (The Life-taker)

Is the death of men determined by Allah in eternity?

**Sustenance (*Rizq*)**

الرازق، الرزاق، الجواد، الباسط، اللطيف، المنعم، المعطي، المفضل، الشكور، الشاكر، الوهاب المانع، الملي، القابض، الكفيل، المغيث، المبارک، المتبارک

al-Rāziq (The Provider), al-Razzāq (The All-Providing), al-Jawād (The Magnanimous), al-Bāsiṭ (The Reliever), al-Laṭīf (The Subtle), al-Munʿim (The Bountiful giver), al-Muṭīʿ (The Giver), al-Muḥḍil (The Bestowing), al-Shakūr (The Grateful), al-Shākir (The Appreciative), al-Wahhāb (The Bestower)\ al-Māniʿ (The Shielder), al-Maliyy (The Rich) al-Qābiḍ (The Constrictor), al-Kafīl (The Surety), al-Mughīth (The One who sends the blessed rain), al-Mubārāk (The Sublime), and al-Mutabārak (The Holy)

Does God have to provide His men with halāl sustenance? Can Allah give His men (much or little) sustenance as he wishes?

Sustenance can be given as an example of the controversial issues about the God's decree and destiny. According to al-Şaffār, the names of al-Rāziq (the Provider) and al-Razzāq (the All-Providing) are derived from the root “رزق-رزق” and mean “the One that protects His men and supports them”. He understands in a real sense that Allah gives His sustenance to anyone he wishes and is the One that provides food. Therefore, the name of al-Rāziq, in its true sense, cannot be attributed to anyone other than Allah because no one apart from Him is powerful enough to create sustenance. Moreover, Allah gives sustenance to anyone in any

amount he wishes. However, it would not be right to think that Allah is under an obligation to provide it.<sup>110</sup> al-Şaffār states that Ahl al-Ḥagg (the people of truth) divides rizq (sustenance) into two parts. The first is *tayyib* (clean), and the other is *ghayr al-tayyib* (non-clean) sustenance.<sup>111</sup> According to this perspective, benefiting from sustenance can be *halāl* or *haram*<sup>112</sup> as Allah has granted the opportunity to obtain clean or non-clean sustenance from food and drinks. On the other hand, Allah has forbidden the procurement of sustenance from *haram* and ordered to obtain it from *halāl*. What falls upon men is to turn to the clean ones.<sup>113</sup> Referring to the Ahl al-Ḥagg, al-Şaffār conveys the general view of Ahl al-Sunnah. He uses the name Ahl al-Ḥagg to refer to the Ahl al-Sunnah in general and to the Ḥanafite-Māturīdite tradition, in particular. al-Şaffār criticizes Mu'tazila about sustenance as they think that Allah is the only al-Razzāq due to giving *halāl* sustenance. According to his account, Mu'tazila believes that Allah has been praised for the provision of sustenance to his men, and he thinks that this praise is sensible because it is only for *halāl* provision.<sup>114</sup> al-Şaffār criticizes this understanding of Mu'tazila when he addresses the names of al-Rāziq and al-Razzāq.

#### 4.5. Faith

al-Şaffār refers to the name al-Mu'min (the Believer) while elucidating the issue of faith, to the names al-Ghafīr (the Forgiver), al-Ghafūr (the Oft-Forgiving), and al-Ghaffār (the Pardoner) to explain the connection between the practice (*amal*) and faith, to the names al-Mujīb (the Responder) and al-Tawwāb (the Acceptor of repentance) while explaining the phenomenon of the accusation of unbelief (*takfīr*), and to the names al-Tawwāb, Qābil al-Tawb (The Acceptor of repentance), al-Mu'āfi (The Giver of health), al-Ḥalīm (the Forbearing), al-Ghafīr, al-Ghafūr, and al-Ghaffār about the connection between sin and faith, and repentance. On the other hand, he does not mention any divine names as evidence while addressing the issues of faith-Islam, equality in faith and whether the faith of the person who pretends to believe (*muqallid*) is valid."<sup>115</sup>

Table 8: The Divine names al-Şaffār uses with reference to faith

Faith	The Divine names used as evidence	Relevant theological topic
Definition of faith	المؤمن	al-Mu'min (The Believer) Who is the believer?
Faith and practice	الغفار، الغفور، الغفار، المجيب، التواب، قابل التوب،	al-Ghafīr (The Forgiver), al-Ghafūr (The Oft-Forgiving), al-Ghaffār (The Pardoner) Is action included in faith or not? What is the status of those who commit grave sins in the Afterlife?

<sup>110</sup> al-Şaffār, *Talkhīṣ al-adilla*, 1/480-481.

<sup>111</sup> al-Şaffār, *Talkhīṣ al-adilla*, 1/481.

<sup>112</sup> al-Şaffār, *Talkhīṣ al-adilla*, 1/481.

<sup>113</sup> al-Şaffār, *Talkhīṣ al-adilla*, 1/482.

<sup>114</sup> al-Şaffār, *Talkhīṣ al-adilla*, 1/482.

<sup>115</sup> For more details about notions such as faith-Islam, the inclusion of deeds in faith, the exception in faith and the truth of faith, see al-Şaffār, *Talkhīṣ al-adilla*, 2/699-722, 733-735.

<b>Takfir</b>	المعافي، الحليم	Pardoner), al-Mujib (The Responder), al-Tawwāb (The Acceptor of Repentance), Qābil al-Tawb (The Acceptor of repentance), al-Mu'āfi (The Giver of health), and al-Ḥalīm (The forbearing)	Who could be declared an unbeliever? Is the repentance of someone who commits the sin of blasphemy accepted? Is the prayer of a heretic accepted? What are the ideal conditions for repentance? Whose repentance is accepted? Is the repentance of a person in his supreme moment accepted? Does Allah have to accept the repentance of His servants?
<b>Faith and Islam</b>	-	-	These were addressed under a separate heading without establishing a relationship with the divine names.
<b>Exception in faith</b>	-	-	
<b>Equality in faith</b>	-	-	
<b>Imitator's faith</b>	-	-	

al-Şaffār's interpretation of some of the divine names as they related to faith-action can be given as an example. He states that the name of al-Tawwāb is derived from the root of “توباً-يتوب-تأب” and the root verb means returning from sins to Allah's command. He puts forth this name against the question 'whose repentance shall be accepted?' He claims that the repentance of someone who deliberately kills believer because of his faith is not accepted. Repentance is valid for each sin. However, it is not valid for those who deliberately kill someone without any rightful cause. Thus, the verse “Whoever deliberately kills a believer, his sentence is hell to stay in it forever”<sup>116</sup> is the proof of this.<sup>117</sup> al-Şaffār draws attention to the alliance of the Followers of Sunnah, which he calls as Ahl al-Ḥagg because Ahl al-Sunnah aligns with the fact that there is no sin graver than blasphemy<sup>118</sup>. The verse “Has the message been revealed to him out of [all of] us?” Instead, they are in doubt about My message”<sup>119</sup> states that past sins will be forgiven if the sinner returns to faith from blasphemy. It is known that the deliberate killing of someone is also among the sins committed by heretics. Therefore, even the sin of deliberately killing a man by someone who returns from blasphemy and begins to believe is forgiven. So, the sin of murder can be forgiven for those who get to be a believer. From this perspective, according to al-Şaffār, the one to be “sentenced to hell” as someone who murdered someone deliberately as declared in the verse is someone who murders another because of his faith. The

<sup>116</sup> al-Nisā' 4/93.

<sup>117</sup> al-Şaffār, *Talkhīṣ al-adilla*, 1/425.

<sup>118</sup> al-Şaffār, *Talkhīṣ al-adilla*, 1/425.

<sup>119</sup> Şād 38/8.

point he takes into consideration is whether the quality of faith continues in the person. As long as faith continues, the interpretations claiming this person is to stay in eternal Hell lose their consistency.<sup>120</sup>

#### 4.6. The Afterlife

al-Şaffār explains the stages of the Afterlife, including *barzakh* (isthmus), *al-ba'th* (resurrection), *al-ḥashr* (the reunion of souls), *al-ḥisāb* (the reckoning), *al-mizān* (the balance), *şafā'a* (the intercession), and the topics of Heaven and Hell by referring to the names of al-Muḥyī (the Life-giver), al-Mumīt (the Life-taker), al-Ḥasīb (the Accounter), al-Jāmi' (the Assembler), and al-Dā'im (the Eternal). However, he does not refer to any divine names when he elaborates on *mahshar* (the place of assembly), *al-mizān*, *şirāt* (the bridge spanning the hell-funnel and leading into the Paradise), and *ru'yat Allāh* (the vision of God).<sup>121</sup> In comparison to the topics related to the Afterlife, which he associates with the divine names, there is little information about the *şafā'a* in the explanation of the name al-Ḥasīb. This can be attributed to the fact that intercession is discussed in an independent section.<sup>122</sup>

Table 9: The Divine names that al-Şaffār uses as an evidence to his eschatological arguments

Eschatological arguments	The Divine names used as evidence	Relevant theological topic	
The intermediary state of human existence between death and resurrection (Barzakh)	المحيى، المميت	al-Muḥyī (The Life-giver) and al-Mumīt (The Life-taker)	What is the intermediary life of believers, heretics, <i>fāsiqs</i> (transgressor of the law of God), those who died as children, and animals?
The Resurrection (Ba'th)	المحيى، المميت	al-Muḥyī and al-Mumīt	How do angels, jinn, and demons get resurrected?
The Reunion of souls (Ḥashr)	المعيد	al-Mu'īd (The Restorer)	What is the status of children who are miscarried or religiously non-mukallaf, and animals in the Afterlife? What is the status of limbs devoured by wild animals or severed from the body in the Afterlife? Who is given compensation?

<sup>120</sup> al-Şaffār, *Talkhiṣ al-adilla*, 1/425-426.

<sup>121</sup> For detailed information on subjects such as the vision of God in the Afterlife (*ru'yat Allāh*) and seeing God in dream, see al-Şaffār, *Talkhiṣ al-adilla*, 1/274-278.

<sup>122</sup> For rational proofs on the bridge (*şirāt*), prayer hall and existence of it and the vision of God in the Afterlife, see al-Şaffār, *Talkhiṣ al-adilla*, 2/867-911.

			What is the Afterlife of angels, demons, and jinn?
<b>The Place of the Assembly (Mahshar)</b>	-	-	It was addressed in an independent section without building a relationship with the divine names.
<b>The Reckoning (al-Ḥisāb)</b>	الحسب، الجامع	al-Ḥasīb (The Ac-counter) and al-Jāmi‘ (The Assembler)	How does Allah call His subjects to account? How will Allah gather His subjects on the Judgement Day?
<b>The Balance (al-Mizān)</b>	-	-	It was addressed in an independent section without building a relationship with the divine names.
<b>The Bridge (Şirāt)</b>	-	-	It was addressed in an independent section without building a relationship with the divine names.
<b>Heaven and Hell (Janna and Jahannam)</b>	الدائم	al-Dā‘im (The Eternal)	Have the Heaven and Hell been created? Are the dwellers of the Heaven and Hell stationary or in motion?
<b>The Intercession (Şafā‘a)</b>	الحسب	al-Ḥasīb (The Ac-counter)	Can Allah forgive anyone whom He wishes with Şafā‘a (the Intercession of someone)?
<b>The Vision of God (Ru‘yat Allāh)</b>		-	It was addressed in an independent section without building a relationship with the divine names.
<b>Various issues related to the Afterlife</b>	المحيى، الميت	al-Muḥyī (The Life-giver) and al-Mumīt (the Life-taker)	Can the dead be given 'talkīn'? What should be said during talkīn? How is the questioning of a child who is not yet mukallaf? Is it the corpse or the spirit that is subjected to the torment of grave? How does a miscarried baby get resurrected?

The name al-Mu‘īd (the Restorer) can be cited as an example of al-Şaffār's use of the divine names as evidence and basis in the discussion of eschatological subjects. He refers to this name to explain the topic of *ḥaşr* (the Reunion of souls). He reveals with linguistic evidence that the word *i‘āda* means “return to the original state”. Accordingly, the name al-Mu‘īd is derived from the root “عود (return)”. When the semantic



properties of concept in the Qur'ān is examined, one could recognize that it is used in conjunction with the concept of *ibdā'* (creation out of nothing).<sup>123</sup> al-Şaffār states that there are six factions with different approaches to the resurrection and creation out of nothing within the context of the explanation of these divine names, and he lists them as follows:<sup>124</sup>

a) They were a group that existed between the Prophet Isa (Jesus) and Prophet Muḥammad and believed that there was a creator of the universe and that they would get resurrected after death. In terms of receiving reward and punishment, they are also subject to the sharia law that Prophet Ibrāhīm introduced.

b) The second faction believed that Allah is the One, who resurrects His servants after death, but they did not accept the Messenger of Allah as a prophet and continued to worship their idols. This group includes people who followed 'Umar b. Marşad al-Kalbī. They claim that the deceased does not wait in the grave and travels until they get resurrected. This travel is called "بليّة". al-Şaffār says that this word is also mentioned in their poems.<sup>125</sup> al-Şaffār's appears to have enjoyed supremacy in his field of study, due to his ability to reach the poems of the early period and interpret what the words and concepts they used meant along with his ability to quote from these poems.

c) The third faction believes that resurrection after death is an act of the creator. Yet they deny the Afterlife. To reject this perspective, al-Şaffār cites many verses that serve as evidence for the existence of life after death.

d) The fourth faction is the group known as Dahriyya. They deny the existence of a life other than that in this world. Therefore, there is no *ibdā'* and no *i'āda* for them. al-Şaffār argues that the 24th verse of Sūrat al-Casiyah refers to the Dahris and states that the concept of Dahr (time) also appears in their poems.

e) The fifth faction includes those who argue that no information can be obtained about the day of resurrection and think that any view on this matter is nothing more than conjecture.<sup>126</sup>

f) The sixth faction believes in resurrection and *ibdā'*; however, it continues to attribute partners to God. According to al-Şaffār, Abd al-Muṭṭalib, the grandfather of the Prophet, is included in this group. al-Şaffār based his argument that Abd al-Muṭṭalib believed in resurrection, as apparent in the poem verse "My Lord! You are al-Mubdi' (the Starter) and al-Mu'īd (the Restorer)", which is attributed to him.<sup>127</sup> al-Şaffār rejects the views of Zuhayr b. Abi Salāma and Zayd al-Fawāris that the dead do not know zest and pain and do not hear the cry. According to him, "the dead do know zest and pain in the intermediary life, and if they are called, they can hear it."<sup>128</sup>

In his claims, al-Şaffār basically tries to establish as basis for the death's not being extinction. Therefore, he argues that death occurs in the corpse and that Allah has the power to create death. He also adds

<sup>123</sup> al-Burūj 85/13.

<sup>124</sup> al-Şaffār, *Talkhiş al-adilla*, 2/549.

<sup>125</sup> al-Şaffār, *Talkhiş al-adilla*, 2/550.

<sup>126</sup> al-Şaffār, *Talkhiş al-adilla*, 2/551.

<sup>127</sup> al-Şaffār, *Talkhiş al-adilla*, 2/552.

<sup>128</sup> al-Şaffār, *Talkhiş al-adilla*, 2/552-553.

that Allah is capable of creating death for *rūḥ* (the soul/spirit) but will not make it. Besides these, he addresses whether people who are skinny or fat will be resurrected as is, which is one of the controversial issues associated with resurrection. He also explains the status of the body limbs severed from the body or devoured by wild animals in the Afterlife and criticizes Mu'tazila's views on these issues.<sup>129</sup> He claims that two groups will be resurrected. The first is those to be questioned; the second is those exempt from *al-ḥisāb* (the questioning). The latter includes babies, children, and majnuns.<sup>130</sup> al-Şaffār states that the majority of Mu'tazila deny the resurrection of babies, children, and majnuns. He claims that Mu'tazila committed an error, thinking that resurrection was only for punishment.<sup>131</sup> Referring to the work of Abū Bakr Ibn Fūrak al-İşfahānī (d. 406/1015), al-Şaffār maintains that Ash'arī considers it reasonable for babies, children, and majnuns to either be resurrected and go to Heaven or not to be resurrected. However, he states that, according to Ahl al-Ḥagg, the reunion of souls will be for both punishment and blessing, and he argues that babies, children, and the mentally ill will be resurrected to bear God's blessings.<sup>132</sup>

al-Şaffār also addresses the concept of *ʿiwaḍ*, which refers to compensation that humans will receive in the Afterlife in return for the pain that inflicted them in the world. He criticizes Ash'arī for approaching Mu'tazila with respect to seeing *ʿiwaḍ* in the Afterlife as a reward for the scourges and pain encountered in the world. *ʿiwaḍ* is related to Mu'tazila's principle of justice and the principle of *aşlah*. It is applied to those who are not obliged to fulfill religious duties, such as animals and children.<sup>133</sup> According to this view, children are resurrected and then taken to Heaven created for them. Only after they have been blessed in exchange for *ʿiwaḍ* will they become earth. al-Şaffār believes that children were created as a source of happiness for humankind; that happiness would also be experienced in Heaven, that there would be no questioning for them, and that is why Mu'tazila's understanding of *ʿiwaḍ* is flawed.<sup>134</sup>

According to al-Şaffār, the resurrection of wild animals, insects, and birds is proven with *al-naşş*. These creatures are resurrected; however, then they become earth. al-Şaffār quotes Ibn Fūrak, who says that Ash'arī believe in the resurrection of animals.<sup>135</sup> al-Şaffār believes that these animals' renewal will not be to practice *ʿiwaḍ* but to manifest Allah's power. However, Abū l-Qāsim al-Ka'bi al-Balkhī (d. 319/931) suggests

<sup>129</sup> al-Şaffār, *Talkhīş al-adilla*, 2/570.

<sup>130</sup> al-Şaffār, *Talkhīş al-adilla*, 2/570.

<sup>131</sup> al-Şaffār, *Talkhīş al-adilla*, 2011, 2/570. Qāḍī ʿAbd al-Jabbār finds it contrary to the principle of justice of God that children might experience the hellish punishment because of their mushrik parents. By addressing the subject under a separate heading, he states that semi-evidence supports his view. See Qāḍī ʿAbd al-Jabbār b. Aḥmad al-Hamadhānī, *Sharḥ al-uşūl al-khamsa*, trans. İlyas Çelebi (Istanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/284-294.

<sup>132</sup> “And those who believed and whose descendants followed them in faith - We will join with them their descendants, and We will not deprive them of anything of their deeds. Every person, for what he earned, is retained”. According to al-Ṭūr 52/21, al-Şaffār believes that this verse is evidence for the resurrection of children and lunatics, see *Talkhīş al-adilla*, 2/571.

<sup>133</sup> For *ʿiwaḍ* opinion, see Qāḍī ʿAbd al-Jabbār, *Sharḥ al-uşūl al-khamsa*, 2013, 2/312-324; Orhan Şener Koloğlu, “Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ'âde)”, *Usul İslam Araştırmaları* 9/9 (Haziran 2008), 25-26.

<sup>134</sup> al-Şaffār, *Talkhīş al-adilla*, 2/571-572.

<sup>135</sup> “And there is no creature on [or within] the earth or bird that flies with its wings except [that they are] communities like you. We have not neglected in the Register a thing. Then unto their Lord they will be gathered”. al-An'ām 6/38. al-Şaffār believes that this verse is evidence that animals will be gathered. See *Talkhīş al-adilla*, 2/584.

that these animals will be resurrected for ʿiwaḍ. al-Şaffār also states that Muʿtazila considers it proper for ʿiwaḍ to be in the world, in the grave, or in Heaven where they will stay permanently. He also says that Jaʿfar b. Harb (d. 236/850) considers it possible for poisonous and predatory animals, such as snakes and scorpions to be sent to Hell as tormentors for the people of Hell after being rewarded for some time in the world or in the first rest of the Afterlife.<sup>136</sup> He also touches upon the argument of Muʿtazila scholar ʿAbbād b. Sulaymān al-Şaymarī (d. 250/864) that these creatures will be resurrected and then annihilated.<sup>137</sup> Moreover, he mentions the arguments of Abū l-Hudhayl al-ʿAllāf (d. 235/849) and Muʿammar b. ʿAbbād (d. 215/830). They think that animals are divided into two: The first group of animals are those whose appearance is beautiful and who can enjoy the blessings of Heaven. The saints of God will have zest just by seeing these animals. The other group is the ugly and afflicting ones. These scholars maintain the belief that Allah will place the animals in this group into Hell to torment the people there.<sup>138</sup> al-Şaffār opposes these views by stating that Ahl al-Sunna agrees that animals cannot enter Heaven. He claims that these creatures cannot benefit from heaven, which is the home of grace.<sup>139</sup>

al-Şaffār also mentions how the limbs severed from the body and the organs devoured by wild animals will be resurrected and whether thin or fat people will be resurrected as is. He discusses these in line with his interpretations of the names of al-Muhyī (the Life-giver), al-Mumīt (the Life-taker), and al-Muʿīd (the Restorer). The answers to these questions are directly related with the fundamental element that will be subjected to resurrection. Two views regarding resurrection, based on the essence or the accident (ʿaraḍ), stand out. The view, based on essence as the basic element of *iʿāda*, takes the part *al-juzʿ* to the center. However, these parts are not the ones that are present in the person throughout his life. As for *iʿāda*, it refers to the basic amount required for the continuity of life. al-Şaffār thinks that the status of the limbs severed from the body is like the status for the essence as it is not possible for these parts to be subjected to punishment separate from the body. Allah has the power to create another hand instead of a missing limb because it is not possible for the original limb to be separated from the rest of the body in relation to the status. The original limb and the second limb created later are ultimately equal to each other.<sup>140</sup> al-Şaffār quotes Muʿtazilite scholar Abuʿl-Kāsim Kaʿbī's view that if a believer's hand is cut off and then he commits blasphemy, it is not possible for that person's hand to be resurrected. al-Şaffār rejects this view, citing Abū Ḥanīfa. According to this, people have many organs, and it is not possible for each limb to be characterized by faith or blasphemy, their limbs are subject to the judgment intended for the essence.<sup>141</sup>

al-Şaffār answers the question of whether people who are skinny or fat will be resurrected as is in the Afterlife again with reference to the name al-Muʿīd. This is because a person may, at times, be fat or skinny during his or her life. In other words, fatness and thinness are not essential and unchangeable elements of

<sup>136</sup> al-Şaffār, *Talkhīṣ al-adilla*, 2/585.

<sup>137</sup> al-Şaffār, *Talkhīṣ al-adilla*, 2/585-586.

<sup>138</sup> al-Şaffār, *Talkhīṣ al-adilla*, 2/586.

<sup>139</sup> al-Şaffār, *Talkhīṣ al-adilla*, 2/587.

<sup>140</sup> Regarding the status of limbs leaving the body, see “Indeed, those who disbelieve in Our verses - We will drive them into a Fire. Every time their skins are roasted through, We will replace them with other skins so they may taste the punishment. Indeed, Allah is ever Exalted in Might and Wise”. al-Nisāʾ 4/56. See al-Şaffār, *Talkhīṣ al-adilla*, 2/574.

<sup>141</sup> al-Şaffār, *Talkhīṣ al-adilla*, 2/574-575.

human creation. Therefore, bodily qualities gained in the world, such as thinness or fatness, will not be permanent in the Afterlife.<sup>142</sup>

How the body parts that are devoured by wild animals and birds will be resurrected is another subject of discussion. This issue was raised and discussed primarily by Mu'tazilite scholars.<sup>143</sup> If a wild animal and bird devours human limbs or the limbs of other animals, they become a part of the body of the eating animal. There is no clear information in the Qur'ān and ḥadīths as regards how such limbs will be resurrected. al-Şaffār says that an example can be the case of Hind bt. 'Utba (d. 14/635), who chewed the heart Ḥamza, the Prophet's uncle after he was martyred at the Battle of Uhud. It is also known that wild animals can devour human limbs. According to al-Şaffār, these eaten parts can no longer be subject to punishment or reward due to their transformation into the eating animal's body. He also warns that it would not be right for people to delve into this issue as this could cause them to stray from the right path.<sup>144</sup>

al-Şaffār also refers to the status of angels, *jinn*s, and devils in the Afterlife within his interpretation of the name al-Mu'īd. He states that angels, jinn, and demons are composite beings. As their *rūḥ*s (the souls/spirits) were also created, they are considered as mortals. Jinn are mukallaf, who is obliged to fulfill the religious duties, like humans. It is proven that the devils will also be resurrected.<sup>145</sup> The Sabians and philosophers deny jinn and demons but believe in the existence of angels. They think that angels are a mental essence and that they are self-existent. However, according to al-Şaffār, this view means denying the existence of the Creator. According to him, angels are mortals, just as all the people of samāwāt are.

Just as the people of the earth, sons of Ādam, are mortals, so are the jinn and the devils that live here. al-Şaffār also refers to the manner of angels' death and provides information about it. He states that angels do not just fall and die.<sup>146</sup> As can be seen, al-Şaffār refers to many theological debates about the Afterlife within his interpretation of the name al-Mu'īd. Because of this, his interpretations of al-asmā' al-ḥusnā has a theological content. It is different from those of previous scholars. In this respect, God's beautiful names are the fundamental basis and principles on which al-Şaffār's understanding of the kalām is based.

<sup>142</sup> “We will gather him on the Day of Resurrection blind”. Ṭā' Hā' 20/124; “We will gather them on the Day of Resurrection [fallen] on their faces - blind, dumb and deaf”. al-Isrā 17/97; “On the Day [some] faces will turn white and [some] faces will turn black”. al-Imrān 3/106 is proofs that fat and weak will not be created. See al-Şaffār, *Talkhīş al-adilla*, 2/576-578.

<sup>143</sup> Koloğlu, “Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ'âde)”, 35-36.

<sup>144</sup> al-Şaffār, *Talkhīş al-adilla*, 2/577-578.

<sup>145</sup> “So, by your Lord, We will surely gather them and the devils”. Maryam 19/68. See al-Şaffār, *Talkhīş al-adilla*, 2/578-579.

<sup>146</sup> al-Şaffār, *Talkhīş al-adilla*, 2/579-580.

## Conclusion

Globally considered, al-Şaffār holds a unique place in al-asmā' al-ḥusnā' literature, and he interpreted the names of Allah first from a linguistic/semantic and then a theological perspective, which was unprecedented in the Ḥanafite-Maturidite tradition. al-Şaffār's linguistic approach is based on *preserving the original meaning* which words are derived from. In this context, instead of referring to the works of al-asmā' al-ḥusnā' as his contemporary al-Ghazzālī did, he first referred to Arabic poetry and the books of early lexicographers and scholars of syntax. This study reviewed the al-asmā' al-ḥusnā' literature from the first period up until the 6th/12th century which al-Şaffār lived in, and a major conclusion to draw is that he followed an original method compared to those of previous scholars and their works.

It is clear from his interpretations and tendencies that he adopted the Ahl al-Sunna, which he referred to as Ahl al-Ḥagg, particularly the Ḥanafite-Maturidite religious understanding, and criticized opposing views which contradict it. Considering his work *Talkhīṣ al-adilla* as a whole, it is clear that the divine names were elaborated on, used as evidence, and explained by associating them with controversial theological subjects. The interpretation of 85% of the one hundred seventy-seven divine names covered and defined in his work in connection with the topics of systematic theology indicates the originality of his approach to al-asmā' al-ḥusnā'.

al-Şaffār's method of interpretation, which is based on semantics and includes a theological point of view, far exceeds the approaches that interpret the beautiful names of God by limiting them to the divinity of God. To him, divine names are not a subject that can be interpreted only by reducing it to the attributes of Allah; instead, they are related to all of the topics covered by the science of theology, except the caliphate/imamate, which are connected with politics.

al-Şaffār's addressing controversial theological subjects in association with the divine names seems to have given him a richness of original perspectives and interpretations. Furthermore, his approach provides the reader with the idea that Allah's names are pivotal in understanding many topics related to the realm of existence. Therefore, according to him, God's beautiful names not only allow us to know Allah but also give us a holistic perspective that enables us to understand many topics related to the realm of existence and to reject views that run counter to Islamic faith.

## References

- ‘Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu’ād. *al-Muġjam al-mufahras li-alfāz al-Qur’ān al-karīm*. Qahira: Dār al-Ḥadīth, 1467.
- Aruçi, Muhammed. *Abdülkâhir el-Bağdâdî ve el-Esmâ ve’s-Sıfât Adlı Eseri*. Istanbul: Marmara University, Graduate School of Social Sciences, Ph.D. Dissertation, 1994.
- Aruçi, Muhammed. “el-Esmâ ve’s-sıfât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/420-421. Istanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Bayhaqī, Aḥmad b. al-Ḥusayn. *al-Asmâ’ wa-l-şifât*. Critical ed. ‘Abd Allāh Muḥammad Ḥāshidī. 2 Volumes. Jeddah: al-Maktaba al-Savādī, 1413.
- Brodersen, Angelika. “Das Kapitel über die "schönen Namen Gottes" im Talḥiṣ al-adilla li-qawā’id at-tauḥīd des Abū Ishāq as-Şaffār al-Buḥārī (gest. 534/1139)”. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 164/2 (2014), 375-406.
- al-Bukharī, Muḥammad b. Ismā‘īl. *al-Jāmi’ al-şāḥiḥ*. Critical ed. Muhammed Zūheyr b. Nasr. 8 Volumes. s.l.: Dār Tawq al-Najat, 2. Edition, 1422.
- Çelebi, İlyas. “İsim-Müsemma”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/548-551. Istanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çelebi, İlyas. “Sıfat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/100-106. Istanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Demir, Abdullah. *Ebû İshak Zâhid es-Saffâr’ın Kelâm Yöntemi*. Ankara: İSAM Yayınları, 2018.
- Fakhr al-Dīn al-Rāzī. *al-Tafsīr al-kabīr*. Beirut: Dār İhyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1420.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *al-Maqşad al-asnâ fi sharḥ asmâ’ Allāh al-ḥusnâ*. Critical ed. ‘Abd al-Wahhâb al-Jābī. Kibris: al-Jaffān wa’l-Jābī, 1987.
- Güngör, Mevlüt. “Cessâs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/427-428. Istanbul: TDV Yayınları, 1993.
- al-Ḥalīmī, Abū ‘Abd Allāh. *al-Minhāj fi shu‘ab al-īmān*. ed. Ḥilmī Muḥammad Fūda. 3 Volumes. Beirut: Dār al-Fikr, 1399.
- Işık, Mustafa. “İbn Huzeyme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/79-81. Istanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Ibn Mādja, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad. *Sunan İbn Mādja*. Critical ed. Hāfiz Abū Tāhir Zubair ‘Alī Za’î. Riyāḍ: Dār al-Salām, 2009.
- Ibn Manzūr. *Lisān al-‘Arab*. ed. ‘Abd Allāh ‘Alī al-Kabīr. 15 Volumes. Qahira: Dâru’l-Maârif, n.d.
- Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, Abū l-Ḥasan ‘Abd al-Jabbār b. Aḥmad al-Hamadhānī. *Sharḥ al-uşûl al-khamsa*. trans. İlyas Çelebi. 2 Volumes. Istanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Karacabey, Salih. “Hattâbî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/489-491. Istanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Karaman, Hayreddin etc. *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

- Kasar, Veysel. "Halimi'nin Kitâbu'l-Minhâc'ı ve Kelâm Açısından Değeri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/15 (2006), 125-145.
- Koçar, Musa. *İmam Mâtürîdî'de Esmâ-i ḥusnâ*. İstanbul: Marmara University, Graduate School of Social Sciences, Master's Thesis, 1992.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Esmâ-i Ḥusnâ'da Tevkîfilik - Kıyâsîlik Problemi: Fahreddîn er-Râzî Örneği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (Haziran 2004), 231-251.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ'âde)". *Usul İslam Araştırmaları* 9/9 (Haziran 2008), 7-40.
- al-Qushayrî, Abû l-Qâsim. *al-Taḥbîr fî 'ilm al-tadhkîr*. ed. İbrâhîm Basyûnî. Qahira: Dâr al-Kutub al-Arabî, 1968.
- al-Mâtürîdî, Abû Manşûr. *Kitâb al-Tawḥîd*. ed. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- al-Mâtürîdî, Abû Manşûr. *Ta'wilât al-Qur'ân*. Critical ed. Ahmet Vanlıoğlu etc. 18 Volumes. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005. Muslim b. al-Ḥajjâj. *al-Jâmi' al-ṣaḥîḥ*. Critical ed. Muḥammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî. 5 Volumes. Beirut: Dâr İhyâ' al-Turâth al-'Arabî, 1956.
- al-Nasafî, Abû l-Mu'în. *Baḥr al-kalâm*. ed. Walî al-dîn M. Şâliḥ al-Farfûr. Dimashq: Maktabat al-Farfûr, 1421/2000.
- al-Nasafî, Abû l-Mu'în. *Tabşîrat al-adilla fî uşûl al-dîn*. Critical ed. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. 2 Volumes. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.
- al-Şabûnî, Nûr al-Dîn Aḥmad b. Maḥmûd. *al-Bidâya fî uşûl al-dîn: Mâtürîdiyye Akaidi*. trans. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV Yayınları, 15. Edition, 2015.
- Sadiker, Ömer. *Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*. Adana: Çukurova University, Graduate School of Social Sciences, Ph.D. Dissertation, 2019.
- Saffâr, Ebû İshâk. *Talkhîş al-adilla li-qawâ'id al-tawḥîd*. Critical ed. Angelika Brodersen. Beirut: al-Ma'had al-Almani lil-abḥas al-sharqiyya, 1432/2011
- al-Sâlimî, Abû Shakûr, *Kitâb al-Tamhîd fî bayân al-tawḥîd*. Critical ed. Ömür Türkmen. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Şahin, Hüseyin. *Esmâ-i Ḥusnâ ve Eserleri*. İstanbul: Marmara University, Graduate School of Social Sciences, Ph.D. Dissertation, 1989.
- Shaybânî, İsmâ'îl b. İbrâhîm. *Sharḥ al-'aqida al-Taḥâwiyya*. Beirut: Dâr al Kutub al-'İlmîyyah, 2018.
- al-Tirmidhî, Abû 'İsâ Muḥammad. *al-Jâmi' al-kabîr*. Critical ed. Bashshâr 'Awwâd Ma'rûf. 6 Volumes. Beirut: Dâr al-Gharb al-İslâmî, 1998.
- Topaloğlu, Bekir. "Esmâ-i Ḥusnâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/404-418. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

- Türcan, Galip. “Kelamın Dil Üzerine Kurduğu İstidlal Şekli -Bâkılânî'nin Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Aralık 2011), 127-138.
- Uludağ, Süleyman. “Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/473-475. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yıldız, İbrahim. “Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın Esmâ-i Hüsnâ ve Besmele Hakkında İki Eseri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (2015), 33-64.
- Yurdağür, Metin. *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın İsimleri: Literatür ve Şerh*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2006.
- Yurdağür, Metin. “el-Minhâc fî şu'abi'l-îmân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/106-107. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- al-Zajjâj, Abū Ishâq. *Tafsîr al-asmâ' al-ḥusnâ*. ed. Aḥmad b. Yūsuf al-Daqqâq. Dimashq: Dâr al-Ma'mûn li-l-Turâth, 1399.
- al-Zajjâjî, Abū l-Qâsim. *Kitâb Ishtikâk asmâ' Allâh*. ed. Abd al-Ḥusayn al-Mubâarak. Beirut: Mu'assasat al-Risâla, 1406.





Journal of Religious Inquiries

ISSN 2645-9132

Volume: 3 Issue: 2 (December 2020)

## Dynamics of the Approach to ‘The Other’ in Ottoman State and Its Reflections in the Field of Education

<b>Zeki Salih Zengin</b>	
Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Islamic Sciences Faculty, Ankara, Turkey	
zekisalih55@gmail.com	ORCID 0000-0003-2354-8899

<b>Article Information</b>		
<b>Type</b> Research Article		
<b>Received</b> 09 October 2020	<b>Accepted</b> 29 December 2020	<b>Published</b> 31 December 2020
<b>Cite as</b> Zengin, Zeki Salih. “Dynamics of The Approach to “The Other” in Ottoman State and Its Reflections in The Field of Education”. <i>ULUM</i> 3/2 (2020), 201-221.		
<b>Research / Publication Ethics</b> This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.		
<b>Copyright ©</b> 2020 by ULUM İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği, Ankara, Turkey		
<b>CC BY-NC 4.0</b> This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License		

# Dynamics of the Approach to ‘The Other’ in Ottoman State and Its Reflections in the Field of Education

## Abstract

The other is a notion that refers to those that are outside the characteristics that a person or group describes themselves. People and societies have different characteristics from each other individually and culturally. Difference is a phenomenon seen in all aspects of life. Faith, language, ethnicity, and cultural differences are phenomena that add meaning and values to human life actually. Nevertheless, these differences can become cause of conflict often. Teaching of preserving, sustaining, respecting of differences and that these are wealth of human life is absolutely necessary for prevent or to keep to the minimum level conflicts. All these can be realized through education and legal regulations. Multiculturalism which means coexistence of cultural differences is one of the main characteristics of human societies. Because of that, problems and solutions related to differences in society also have common sides from yesterday to today. Based on this idea, the aim of the article is to introduce the legal sources of educational rights of subjects belonging to beliefs other than Islam and how this right is used in Ottoman society with a multicultural structure. Firstly, Ottoman legal system is based on Islamic Law. In Islamic Law, duties and responsibilities of muslims and non-muslims are different from each other. But this difference does not mean that non-muslims deprived main rights and freedoms such as faith, worship, education, travel and trade. Islamic law guarantees the fundamental rights of members of different faiths within its structure. In addition, in the Turkish understanding of the state, there is a tradition of respecting differences in the exercise of legal rights. In this respect, the Ottoman State respected the educational rights of its subjects belonging to different ethnicities and religious beliefs on grounds related to religion and state tradition and did not prevent them from using them. It is necessary to divide the Ottoman education system into two periods before and after the Constitutional Reforms (Tanzimat) Era. In both periods muslim and non-muslim’s educational institutions have similar basic features. Educational institutions of both groups are supported by foundations, and their purpose, program and teachers are religious. After the preparation of the General Education Regulations (Maarif-i Umumiye Nizamnamesi) dated 1869 during the Tanzimat period, religious influence on education has been replaced by an understanding based on social needs and equal civil rights. While educational activities were previously carried out only under the Community Foundations, Official Public Schools (mektep) were established in addition to these institutions during the Tanzimat period. As a result of the regulations made in the education system, all citizens were admitted to military and civilian public schools without distinction. Non-muslim members had taken part in commissions which new education system planned, too. Thus, a step was taken towards a secular structure in the field of education as both administration and understanding. In the General Education Regulations, in which the educational organization is organized extensively, non-muslims are also allowed to open private schools for their communities. With the same judicial arrangement, it was permitted to open primitive schools for every religious communities. Since the Abdulhamid II era, religious classes have been included in the programs of secondary schools, but non-muslims have been exempt. The reason why religious classes are included in secondary schools is that non-muslims usually prefer private congregations or foreign schools established by them instead of Public Schools. The Ottoman state legally granted rights in the field of education to non-muslims, who held the status of “other” or “minority”. Thanks to these rights, no religious and ethnic structure that lived under Ottoman rule for centuries was destroyed, and all differences retained their religious and cultural identity. This understanding and practice should be considered an important experience that should also be considered for today's societies.

**Keywords:** Religious Education, Ottoman State, Tanzimat, Non-muslim, Multiculturalism

**Osmanlı’da ‘Öteki’ Ne Bakışın Dinamikleri ve Eğitim Alanındaki Yansımaları**

**Öz**

Öteki, kişi ya da bir grubun kendini tanımladığı özelliklerin dışında kalanları ifade eden bir kavramdır. İnsan ve toplumlar bireysel ve kültürel açıdan birbirlerinden farklı özellikler taşırlar. Farklılık, hayatın her alanında görülen bir olgudur. İnanç, dil, etnik köken ve kültürel alanlardaki farklılıklar aslında insan hayatına anlam ve değer katan olgulardır. Bununla birlikte söz konusu farklılıklar çoğu kez birer çatışma nedeni haline de gelebilmektedir. Farklılıkların korunması, yaşatılması, saygı duyulması ve insan hayatının zenginliği olduğunun öğretilmesi, çatışmaların önlenmesi ya da asgari düzeye çekilebilmesi açısından mutlaka gereklidir. Bütün bunların gerçekleştirilebilmesi ise eğitim ve hukuki düzenlemeler ile mümkün olabilir. Kültürel farklılıkların bir arada yaşaması anlamını taşıyan çok kültürlülük, insan toplumlarının temel özelliklerinden birisidir. Bu nedenle, toplumda farklılıklarla ilgili yaşanan sorunlar ve çözüm yollarının da dünden bugüne ortak tarafları vardır. Bu düşünceden hareketle makalenin amacı, çok kültürlü yapıya sahip Osmanlı toplumunda, İslam dışındaki inançlara mensup tebaanın eğitim haklarının hukuki kaynakları ve bu hakkın nasıl kullanıldığının tanıtılmasıdır. Öncelikle Osmanlı hukuk sistemi İslam Hukukuna dayanmaktadır. İslam hukukunda Müslüman ve gayrimüslimlerin görev ve sorumlulukları birbirlerinden ayrılmıştır. Ancak bu farklılık gayrimüslimlerin inanç, ibadet, eğitim, seyahat ve ticaret gibi temel hak ve hürriyetlerden mahrum oldukları anlamına gelmez. İslam hukuku, farklı inanç mensuplarının temel haklarını, kendi yapısı içinde güvence altına alır. Bunun ötesinde Türk devlet anlayışında, farklılıkların hukuki hakları kullanmalarına saygılı olmak geleneği vardır. Bu itibarla Osmanlı Devleti din ve devlet geleneğine bağlı gerekçelerle farklı etnik köken ve dînî inançlara mensup tebaasının eğitim haklarına saygılı olmuş ve kullanmalarına engel olmamıştır. Osmanlı Devleti'nde eğitim sistemini Tanzimat öncesi ve sonrası olarak iki döneme ayırmak gerekir. Her iki dönemde de Müslüman ve gayrimüslimlerin eğitim kurumları temel özellikleri açısından birbiriyle benzer özellikler taşır. Her iki grubun eğitim kurumları vakıflar tarafından desteklendiği gibi amaç, program ve öğretmenleri de dini niteliklidir. Tanzimat döneminde 1869 yılında Maarif-i Umumiye Nizamnamesinin hazırlanmasından sonra eğitim üzerindeki dînî etki, yerini toplumsal ihtiyaç ve eşit vatandaşlık haklarına dayanan bir anlayışa terk etmiştir. Eğitim faaliyetleri daha önce sadece cemaat vakıflarına bağlı olarak yerine getirilirken, Tanzimat döneminde bu kurumların yanı sıra resmi devlet okulları (mektep) da kurulmuştur. Eğitim sisteminde yapılan düzenlemeler sonucunda askeri ve sivil devlet okullarına bütün vatandaşlar ayırım yapılmadan kabul edilmiştir. Yeni eğitim sisteminin planlandığı komisyonlarda gayrimüslim üyeler de yer almıştır. Böylece eğitim alanında hem idare hem de anlayış olarak laik bir yapıya doğru adım atılmıştır. Eğitim teşkilatının kapsamlı olarak düzenlendiği Maarif-i Umumiye Nizamnamesinde gayrimüslimlerin kendi cemaatleri için ayrıca özel okullar açmalarına izin verilmiştir. Yine bu yasal düzenleme ile ilkokulların her cemaat için ayrıca açılması ve programda yer alan din derslerinin de farklılıklara göre okutulması kararlaştırılmıştır. Orta dereceli okulların programlarında II. Abdülhamit döneminden itibaren İslam din derslerine yer verilmiş; ancak gayrimüslimler muaf tutulmuştur. Orta dereceli mekteplerde din derslerine yer verilmesinin nedeni, gayrimüslimlerin devlet okulları yerine genellikle kendilerinin kurduğu özel cemaat ya da yabancı mekteplerini tercih etmeleridir. Osmanlı Devleti hukuki olarak "öteki" yahut "azınlık" statüsünde tuttuğu gayrimüslimlere eğitim alanında haklar tanımıştır. Bu haklar sayesinde asırlar boyunca Osmanlı idaresinde yaşayan hiçbir dini ve etnik yapı yok olmamış, bütün farklılıklar dini ve kültürel kimliklerini korumuştur. Bu anlayış ve uygulama, günümüz toplumları için de dikkate alınması gereken önemli bir tecrübe olarak kabul edilmelidir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Osmanlı Devleti, Tanzimat, Gayrimüslim, Çok Kültürlülük

**Introduction**

The notion of "the other" is one of the concepts that are widely used, described and interpreted in today's world. Basically, expressing being "different", this notion has an extremely important place for humans and human societies in their realization and identification of themselves and in their recognition of their roles and duties. In this respect, "the self" and "the other" are respectively a fact, first intellectually and then in cultural and social senses.

Positive or negative understanding, interpretation and application of these concepts do not originate from this very fact, but rather, entirely from the approach to these concepts. Therefore, the negativity expressed by term "othering" (or marginalization) as used from time to time today is completely due to assigning such a negative meaning. Otherwise, each "self" is an original entity that is unique to its individual and different from "the other". As the common basic values among the "selves" decrease, the "other" begins to emerge, which is a quite natural process. Thus, the "othering" is the unnatural, morbid form of behavior that emerges in the mind and reflects into the behavior, which manifests in the form of wishing to make "others" like "their own" or treating them as if they are "non-existent" by neglecting this natural process. Prevention of this situation that gives rise to drawbacks for personal and social life is closely related to the education practices carried out both in theoretical situations and in various other settings.

The concepts of people, culture, society, and education are so intertwined that they are inseparable from each other. Culture can be defined as the shared ways of life of human communities. However, it is frequently observed that the shared ways of life are not the same even within the same society and that certain understanding and practice differences *do* emerge. Also referred to as cultural diversity or multiculturalism, this situation is one of the main features of human societies. In short, each society, no matter how homogenized culturally it is, inevitably incorporates certain differences.<sup>1</sup> When addressing the issue of differences or consideration of others, the reality shows us that dissimilarity is a very fact that the nature or the creation has bestowed upon human beings, which cannot be prevented, and which is essentially a source of wealth in the society. This reality can be treated in the forms of dispute or tolerance, but the latter is the correct one. Differences have to be accepted as they are. This approach can only be rendered dominant through formal and informal education. For this reason, a field of study entitled '*Intercultural Education*' has been introduced today, and regarding the religious aspect of the same purpose, a course called *Intercultural Religious and Moral Instruction* is included in the curriculum of Departments of Religion and Ethics Teaching in universities. For this reason, after World War II, a field of study entitled '*Intercultural Education*' has been improved. Regarding the religious aspect of the same purpose, a course called *Intercultural Religious and Moral Instruction* is included in the curriculum of Departments of Religion and Ethics Teaching that established in some divinity faculties.

Our intent with give place concept of "other" is religious differences. Because in Ottoman society, the main criteria for determining the legal status and rights of people is not ethnicity, social class, language or color, but the religion to which they belong. According to this classification, the segment defined as a minority today is a non-Muslim subject, called zimmi, with a different legal status than Muslims. The aim of the study is to introduce the rights that the mentioned minorities have in education and how these rights are used.

We hope that the understanding of how the differences were treated during the course of history will have a positive contribution to the better management of the issue of differences, which maintains its importance in today's world as well. We believe that Ottoman Empire is a good example regarding what this historical approach was and which characteristics it had, because of both its manner of practices and the closeness of its epoch. The results obtained from the Ottoman state's practices in this regard can contribute to the solution of problems today.

### 1. Legal Status of Non-Muslims in Ottoman Society

Ottoman society had a very colorful, multi-national structure with respect to the diversity of beliefs and ethnicities which it embodied. Ottoman administration placed its citizens in different statuses on the basis of its own legal structure. In this respect, the section of the citizens in the Ottoman society referred to

---

<sup>1</sup> Bhikhu Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori* [Rethinking Multiculturalism, Cultural Diversity and Political Theory] (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2002), 253.

as "the other" in sociological term and as the "minority" in legal term was the section of the citizens who were defined as the non-Muslims. To this, the expression "non-Sunnis" may also be added only as an indication of the difference in the Islamic faith, without any real legal effects.

We have to emphasize that this classification is mainly based on the faith and on the sense of law based on faith. It can be seen that, within the framework of this distinction, Ottoman administration was respectful for the fundamental rights of all sections of its citizens, and that apart from this categorization it did not allow any privileges to the ethnic differences. Non-Muslim citizens would benefit from the basic rights provided by the State, just like other communities in the society but under a different status. The said fundamental rights also included rights of employment, settlement, travel, selection of faith, and worship and educational rights. Non-Muslims were able to exercise their lawsuits related with their private law in their own courts and also to enjoy the rights of electing their religious leaders and spiritual councils.<sup>2</sup>

As the maintaining the own cultural structure of each community was accepted as the natural right of that community, the transitions (religious conversions) between communities - without introducing any legal obstructions - were not welcomed.<sup>3</sup> The State would not make any special attempts for religious conversions, and quite the contrary, it was requested that the ultimate preferences in this respect should be made completely voluntarily. When we look into the actual conversion movements, we observe that the number of non-Muslims people converting to Islam remained extremely low. The number of non-Muslim who converted to Islam and who were registered so in Bursa from the middle of the 15<sup>th</sup> century until the beginning of the 20<sup>th</sup> century was found to be 835.<sup>4</sup> In order to prevent forced conversion attempts, non-Muslims who converted to Islam were subjected to a strict investigation in order to find out whether or not the conversion was upon consent.<sup>5</sup> All these demonstrate that non-Muslims were in complete freedom to choose and exercise their religions under Ottoman administration.

However, it is also known that non-Muslims encountered certain limitations. We believe that such limitations are understandable and acceptable as they are related to the tiny details and they do not mean any deprivation of fundamental rights and liberties. Such practices can be considered as a sign of dominance and superiority of the State while it can equally be said that they mean to emphasize the intrinsic characteristics of the people belonging to different faiths and cultures, and even to establish the means of preserving those characteristics.

It is an acceptable and understandable approach even in our time that the culture adopted by the majority of the people in any society should be preserved; efforts should be made to ensure its continuity and to demonstrate it as a better example, provided that the right to life is recognized to the other cultures. On the other hand, the historical periods during which all such understandings and practices were upheld should be judged during the course of their own times and in comparative with the understandings and practices of other contemporary societies. We are aware that during Middle Ages, religion was the ultimate decisive factor in the social and administrative structures of the societies, both in the East and in the West. When the approaches of the two worlds to the religion-based differences are compared, it would not be wrong to point out that such differences were treated much more favorably in the Ottoman Empire<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Cevdet Küçük, "Osmanlı Devleti'nde 'Millet' Sistemi [The 'Millet' System in Ottoman State]", *Osmanlı 4* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 209-210; İbrahim Özcoşar, "Süryani Kiliselerinde Eğitim [Education in Assyrian Churches]", *Süryaniler ve Süryanilik II [Syrians and the Syrian II]* (Ankara: Orient Yayınevi, 2005), 200-202.

<sup>3</sup> Özer Ergenç "Osmanlı Klasik Düzeni ve Özellikleri Üzerine Bazı Açıklamalar [Some Explanations on Ottoman Classical Period and Its Features]", *Osmanlı 4* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 34.

<sup>4</sup> Osman Çetin, *Sicillere Göre Bursa'da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları (1472-1909)* [Conversion Movements in Bursa and Social Consequences According to Registers (1472-1909)] (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1994), 14-15.

<sup>5</sup> Erdoğan Keles, "XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Muğla'da Gayrimüslimlerin Sosyo-Ekonomik ve Hukuki Durumları [Socio-Economic and Legal Status of Non-Muslims in Mugla during the Second Half of the 19<sup>th</sup> Century]", *Akademik Araştırmalar Dergisi* 5 (19) (2003-2004), 225.

<sup>6</sup> Berdel Aral, "The Idea of Human Rights as Perceived in the Ottoman Empire", *Human Rights Quarterly*, 26 (2) (2004), 471-475.

It is also important to note that not only non-Muslims but also some Muslim groups were treated within the scope of the differences. It is quite possible to argue that the main reason why the non-Sunni Muslims were considered as the "other" was purely political at that time.

The tolerance for the differences in the Ottoman society takes its roots both from the traditional state approach of Turkish tribes and from the approaches of Islam in this issue. Turkish state tradition is based on the understanding of keeping people from different races and faiths together and on the ability to govern them. This tradition is based on providing justice within the framework of law (customs), respect for people, tolerance to different beliefs, and responsibility of the ruler who represent the State, and has its roots deep in the beliefs and life philosophies of the Turks. As a result of this understanding, great freedoms were granted to the dominated peoples, allowing them to continue their former lives.<sup>7</sup>

When the issue is examined in a religious perspective, we notice that the Turks have maintained similar understandings both before and after Islam. The divine origins of the concept of ruling mentioned in the Orkhon (Orhun) inscriptions demonstrate this very fact clearly.<sup>8</sup> After the Turks became Muslims, their fair approach to the differences has continued and even strengthened through the principles of Islam on this issue. Islamic thought teaches that differences in terms of race and creed are only natural and that these differences have to be respected (Qur'an, Chapters: Hujurat 49/13, Al-An'am 6/149, and Nahl 16/9). Islam emphasizes that God's will is the decisive one beyond people's will in ethnic differences while primarily the responsibility and will of the individual is the main determinant in faith differences, which have to be respected in any case. All these principles covering the rights of people to select their beliefs, to practice and to learn / teach the same are included in the established legal system and public administration by recognizing these freedoms on a legal basis. Naturally, those parts left outside after establishing the freedoms on a legal basis have to be recognized as the sovereignty right of the political authority.

## 2. Education Rights of Non-Muslims in Ottoman Society

After talking briefly about the approach of the Ottoman society and its conduct of state towards differences, which was based on tolerance and justice, and about the origins of this approach, we can now proceed with the evaluation of the related practices in the field of education. This topic needs to be addressed on two different perspectives, namely before and after the period of Tanzimat (i.e. Constitutional Reforms) during which radical changes were implemented in the Ottoman Empire in the fields of administration, education, economics and law.

We can identify the main features of the approach and organization of the education before Tanzimat period as follows: First of all, education activities were of religious nature. This was undoubtedly so for the Western world as it was for the Islamic world during the Middle Ages. Educational institutions in both worlds flourished on religion-based principles in terms of their locations, teaching objectives, programs, and of the identities of the teaching staff. Putting aside the new educational institutions (all of which were military and technical education institutions) that were opened on the eve of Reforms (Tanzimat), the formal education in the Ottoman Empire was carried out by Primary (Sibyan, lit. Children's) Schools and by the Madrasas (High Schools, College) during the classical period. Enderun (The Palace School) provided education only to a special

---

<sup>7</sup> Bahaeddin Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları II* [Development Ages of Turkish Culture] (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 31, 63; İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü* [Turkish National Culture] (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1977), 212-213, 218-219, 228.

<sup>8</sup> İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, 304-306; Talat Tekin, *Orhon Yazıtları* [Orkhon Inscriptions] (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988).

and limited section. Religious characteristics were utterly dominant in the functioning of the first two institutions while very intensely dominant in the last one.<sup>9</sup> Otherwise, formal education would only reach to a certain segment of the society. Primary schools and Madrasas as the formal educational institutions in the Ottoman Empire were so widespread that they would be considered significant for their periods. For example, towards the end of the 16<sup>th</sup> century there were around 150 Primary schools and 50 Madrasas in Bursa, which was one of the important centers at that time.<sup>10</sup> This figure increases even further for Istanbul.<sup>11</sup> However, it is also observed that the number of students attending to the Madrasas, which then corresponded to secondary and higher educations after the Primary School, was very low compared to the general population. We even know that there was not enough interest for Primary schools, and that an Imperial Order (Ferman) was issued to promote them. In these conditions, education is carried out in common and informal educational environments such as mosques, tekkes (mystical teaching places), village rooms and families, except in a Primary Schools and Madrasas.

Finally, education services were carried out through foundations [pious foundations (waqf)]. Although supervision of the foundations was carried out by the State, the initiative of private enterprises including people and communities was the main actor in the establishment and functioning of these foundations.

Thus, we clearly see that the educational activities before Tanzimat period were of religious nature and were mostly carried out by formal and informal institutions managed by foundations that can be considered more properly as private enterprises, or in informal settings. All of these characteristics apply also to non-Muslims. Educational institutions were opened in the vicinity of worshipping places, and the education was of religious nature. These institutions were funded by philanthropists and foundations. Finally, education activities did not consist of these formal institutions only, and - especially to be a family - informal elements made up the remaining part of the education services. In conclusion, planning and implementation of non-Muslim religious education during the pre-Reforms (Tanzimat) period was entirely carried out under the direction of the relevant community, within the framework of the rights and opportunities provided by the State.<sup>12</sup>

The available information about the educational work of non-Muslims in the pre-Tanzimat period indicates that the non-Muslim citizens *did* have educational means and facilities, and that these means were utilized under the above-mentioned conditions. Greek schools teaching Greek, Philosophy, Theology and Ascetic Discipline and operated under the auspices of the Patriarchate in Phanar (Fener) District in Istanbul admitted students from the provinces as well. The graduates of these schools were employed in religious services as well as in certain government services, and the financial expenditures of these schools were provided by the Patriarchate and the Greek community. Also belonging to Greek community, Heybeliada Priest School was opened in 1844 along with another school that was launched in Kuruçesme District in Istanbul.<sup>13</sup> Although Armenian Schools flourished significantly in number and quality as of the ends of 18<sup>th</sup> Century, there had been several Armenian schools running before that date. Established around the churches and operated by the clergies, these schools instructed Armenian, Theology, Writing and Accounting. According

<sup>9</sup> Ülker Akkutay, *Enderûn Mektebi [Enderûn School]* (Ankara: 1984); Zeki Salih Zengin, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi (1839-1876)* [Religious Education and Training in Ottoman Formal Education Institutions during Tanzimat Period (1839-1876)], İstanbul: MEB Yayınları, 2004), 11-29.

<sup>10</sup> Mefail Hızlı, *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim-Öğretim* [Education-Instruction in Bursa Madrasas in Ottoman Classical Period According to Court Records] (Bursa:1997), 15; Mefail Hızlı, *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Döneminde İlköğretim ve Bursa Sibyan Mektepleri* [Primary Education and Bursa Primary Schools in the Classical Period of Ottoman Empire According to Court Records] (Bursa: 1999), 41.

<sup>11</sup> Kemal Özergin, "Eski Bir Rûznameye Göre İstanbul ve Rumeli Medreseleri [Istanbul and Rumelia Madrasas According to An Old Diary (Rûzname)]", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 4-5 (1974), İstanbul: Edebiyat Fak. Matbaası, 275-287; Madeline Zilfi, "The İlimiye Registers and The Ottoman Medrese System Prior to The Tanzimat", *Collection Turcica, 3: Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire Ottoman* (Louvain: 1983), 322.

<sup>12</sup> Zeki Salih Zengin, "Tanzimat ve Sonrası Dönemde Osmanlı Toplumunda Gayrimüslimler ve Din Eğitimi [Non-muslims and Religious Education in Ottoman Society in The Age of Tanzimat and Its Aftermath]". *Değerler Eğitimi Dergisi* 6 (15), 2008, 139-171.

<sup>13</sup> Osman Nuri Ergin, *Türk Maarif Tarihi [Turkish Education History]* I-II (İstanbul: Eser Matbaası, 1977), 739, 743-744, 745-748.

to the determinations made by the Armenian Patriarchate in 1834, there were 120 schools at that time in various parts of Anatolia. Apart from these, several schools established by foreigners were also actively running.<sup>14</sup>

When the post-Reforms period is examined, we observe some major developments in the field of education in line with the changes occurring in the general sense. These developments also reflected in the form of expansion and widening of educational opportunities for non-Muslim subjects in the Ottoman territory. In the meantime, significant increases occurred in the number of foreign schools during the following years as a result of the missionary activities, which had already increased just before the Tanzimat period.<sup>15</sup>

The remarkable development in the education system during the Tanzimat period was the transition from the religious education to the instruction of religion as a part of the curriculum. The teaching of religion was included in the curriculum of the newly opened schools, but religion ceased to be the decisive element of the education in the entire education system, as opposed to the regular practices in Madrasas, the traditional educational institutions. In the face of such a development, the main issue to be addressed in education field concerning the view of Ottomans to the "other" was whether or not to include the religion(s) other than Islam in the curriculum of the State schools, or whether or not to allow religious communities to open their own private schools. In this regard, different practices are observed during different periods.

As Primary schools and Secondary (Rüsiye, lit. Maturing) schools were opened according to the communities during the Reform years, just like the previous practices, the religion of the particular community running the school was the subject of education<sup>16</sup>. As for the High (İdadi, lit. Preparatory) schools, religion was not included in their curriculum at all. During the reign of Sultan Abdulhamid II and afterwards, only Islamic religion was instructed in the public schools, and the students of other faiths were not required to take this course.

This practice essentially demonstrates that Ottoman Empire did not actually hold a much different way than it did before concerning its view to the "other". Because, by this practice, the identity of the State emphasizing Islam was preserved in a sense, but without imposing any obstacles for minorities and even for foreigners to open educational institutions and to perform activities in this field<sup>17</sup>.

At this point, we need to mention Imperial Rescript of Reform (Firman of Islahat), i.e. Imperial Order for Reforms) as an important document providing educational rights of non-Muslims during Tanzimat years. In the said Firman, repair or rebuilding of the institutions belonging to non-Muslim population such as hospitals and churches as well as schools would be subject to the approval of the government along with the license issued by the heads of the relevant religious communities. The said Firman also emphasized that each religious community had the right to open both religious schools and general educational as well vocational schools, and that the opening and functioning of the schools with religious purposes was entirely left at the discretion of the spiritual leaders of the relevant community. The curriculum and teaching staff of the schools to be opened for general or vocational education would be determined by the Sultan and would be overseen by a Council consisting of a mixture of Muslim and non-Muslim members. Further, the Firman stated that the

---

<sup>14</sup> Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, 750-753, 769, etc.

<sup>15</sup> Mustafa Murat Öntü, "Balıkesir'deki Ermeni Kilisesi ve Mektep Açma Faaliyetleri [Armenian Church in the Province of Balıkesir Turkey and its Activities Related to Establishment of a Mektep]", *OTAM*, 19 (2005), 343-364; İlay İleri, "Azınlıkların Eğitimi I [Education of Minorities I]", *OTAM*, 17 (2005), 1-12; İlay İleri, "Azınlıkların Eğitimi II-III [Education of Minorities II-III]", *OTAM*, 23 (2008), 129-148.

<sup>16</sup> See Maarif-i Umumiye Nizamnamesi, articles 6, 18 and 23.

<sup>17</sup> The conditions required to open these schools were set forth in article 129 of Maarif-i Umumiye Nizamnamesi as follows: 1. Teachers should have Graduate Certificates approved by Ministry of Education or by local education authorities, 2. The curriculum and books should be approved by Ministry of Education or by local education authorities, and 3. Permission to open should be granted by the Ministry in Istanbul, and by the local education authorities and the governor in the Provinces. All of these conditions have the objective of supervision and inspection, not an obstacle to open the schools.



children of all the citizens meeting the necessary criteria would be allowed to get enrolled without any discrimination in all the schools opened by the Ottoman Empire, and those non-Muslim students also would be accepted in the military and civilian schools.

The issues mentioned in the Firman such as opening the schools, determining the curriculum and teachers, opening institutions like churches, hospitals and so on were also permitted during the earlier periods, subject to certain rules. In contrast to this, the right of the non-Muslims to open schools for general and vocational education and to enter military and civilian schools opened by the State should be considered as a new practice. However, this situation emerged in the Ottoman Empire after 1846. Before Tanzimat period, Muslim and non-Muslim educational institutions continued with their own traditional methods. During that period and under the existing structure of the education, it was not possible for Muslims or for non-Muslims to admit members of different communities in their educational institutions, and such a request and approval would be out of the question. Mixed education irrespective of religious differences between the students was only made possible for the newly created formal educational institutions, and such practice had already started in the very early period of the Reforms, long before the date when the Firman was issued<sup>18</sup>. There were not any obstacles in front of this practice, that is, the admission of all sections of Ottoman citizens to the State schools, and the same practice was also implemented later during the reign of Sultan Abdulhamid II. There are not any records indicating any obstacles for the admission of even foreigner children to the State schools, let alone for the non-Muslim Ottoman citizens; on the contrary, it was officially stated that this practice would not cause any inconvenience<sup>19</sup>.

Non-Muslim members were also included in several commissions set up for the organization of education during those years. After the establishment of General Ministry of Education in 1857, a Mixed Commission composed of the members of Muslim community and of different non-Muslim communities was also set up in order to aid with the arrangements related with the Secondary (Rüsiye) schools and for other schools. The document evidencing this fact<sup>20</sup> states that the language of instruction in the courses given by the schools other than Primary schools would be entirely Turkish, from which it is clearly understood that the language of instruction and curriculum of the Primary schools would be shaped according to the own language and religion of each community.<sup>21</sup>

The above-mentioned Mixed Commission was restructured in 1863 and was divided into two commissions, one responsible for the regulation of the Primary schools opened for Muslim children, and the other for the regulation of medium and high-grade schools opened for the children of both Muslims and non-Muslims. Among the members of the second commission, there would be two representatives from each of Greek, Armenian and Catholic communities, and one representative from Jews and Protestants in addition to a non-Muslim clerk member.<sup>22</sup> The same practice continued during later years as well. Non-Muslim members were included in the education commissions set up in the capital and in the provinces pursuant to the General Education Regulations dated with 1869.<sup>23</sup>

The General Education Regulations dated with 1869 stipulates that Primary schools should be separately established for the Muslim and non-Muslim citizens, and that the costs such as construction, repair

<sup>18</sup> For example, non-Muslims students were admitted to the School of Medicine in 1840. See Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, 726.

<sup>19</sup> The Memorandum by Ministry of Education concerning whether the children of foreign nationalities may be admitted to High Schools (Idadi) was examined in Special Ministers Council and it was concluded that it would not cause any trouble. See Sultan's Order concerning the Acceptance of Students from Foreign Nationalities into High Schools (Idadi), 15 Rebiülevvel 1305/18 Tesrinisani 1303 (30 September 1887), *Düstur* (5), Tertib-i Evvel, pp. 949-950.

<sup>20</sup> For this document dated 13 July 1857 (20 Şevval 1273); see Berker, *Türkiye'de İlk Öğretim*, [Primary Education in Turkey I] (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1945), 46-47.

<sup>21</sup> Ali Akyıldız, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform* [Reform in the Ottoman Central Organization during Tanzimat Period] (İstanbul: Eren Yayınları, 1993), 247.

<sup>22</sup> Aziz Berker, *Türkiye'de İlk Öğretim* 45-49; Mahmut Cevad, *Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihiçe-i Teşkilat ve İcraatı* [History of Organization and Activity of General Ministry of Education] (Ankara: MEB Yayınları, 2002), 69-72.

<sup>23</sup> Maarif-i Umumiye Nizamnamesi, articles 132, 133, 136, 138, and 143.

and maintenance expenses as well as salaries of teachers should be born by the related communities. In addition, the religious classes included in the curriculum would be instructed to teach their religion according to the principles to be determined by the spiritual leaders of each community. Further to this, it is also stated those non-Muslim students would even be able to take Concise Ottoman History, Geography and Practical Life Knowledge courses in their own languages.<sup>24</sup>

What is new in the Regulations was the fact that Primary schools previously opened through foundations were to be launched by the Government. In addition to this, these schools would be opened separately according to each community and the communities would continue their education activities in their own languages and religions during earlier times as well. The situation in religious teaching was maintained by the Education Regulations. Regarding the language of instruction, Writing and Mathematics courses included in the curriculum would be given in Turkish while the others were still allowed to be read in their own languages. Considering the fact that the further stages in the education were entirely in Turkish language, it would not be difficult to guess that the success of these students would be affected negatively due to poor level of Turkish language in their schools. This practice resulted non-attendance of non-Muslim children to the official schools, which result was encouraged indirectly<sup>25</sup>.

Since the teaching in the High schools (idadi) and in higher education institutions would be mixed irrespective of the religion, the curriculum did not include any religion courses. Besides, vacations in all schools were determined by taking into consideration their sacred days according to their religion.<sup>26</sup>

The Regulations also provided separate sections for non-Muslims when defining the structure of the teacher training institutions, and a separate section was included in Secondary (Rüsdîye) Schools Branch of Male Teachers College (Darü'l Muallimin) to train teachers for non-Muslims Secondary schools. The own language of each community would be taught as an independent subject, and also, courses such as General History and Book-Keeping Procedures would also be instructed in their own language. Similarly, there would be one each section for non-Muslims respectively in Primary (Sibyan) and Secondary (Rüstiye) Branches of Female Teachers College (Darü'l Muallimat), and the religion classes in the curriculum of these sections would be determined by the spiritual leaders. When the annotation inserted at the side of the courses in the curriculum reading "Instruction shall be carried out in the own language of each community..." (article 6) is considered, it is understood that the teaching in this section would not be in Turkish language. Further, the requirement set forth in the Education Regulations that it is a prerequisite to be an Ottoman citizen in order to become a teacher in Public schools demonstrates that non-Muslim citizens are entitled to be employed in these schools.<sup>27</sup>

Despite the traditional understanding aiming to preserve the own culture of each community / nation in the Ottoman Empire, the influence of Western intervention increasing as of 19<sup>th</sup> century was sure in the outbreak of religious conflicts observed during the following years; such conflicts were merely forced to happen or were simply claimed to occur indicating religious differences as the causes<sup>28</sup>. The demands by Westerners for recognition of religious freedom to non-Muslims were, in fact, nothing but a pretext which they excused for intervening with the internal affairs of the Ottoman Empire. European States which involved in the preparation of Reform Firman of 1856 did not seem satisfied with the said Firman, and as such, British ambassador Canning, who wanted to shape the Firman as he wished, was claiming that freedom of religion was not provided fully by the Firman. "The freedom of religion as understood by this ambassador was a total

---

<sup>24</sup> Maarif-i Umumiye Nizamnamesi, articles 3-4, 6, and 15.

<sup>25</sup> Indeed, a report prepared about arrangement of education at 1896 had been said non-muslim families do not choosing public high schools (idadi). *Prime Ministry Ottoman Archive*, Y. EE. Nu: 131/21, 16 Zilkade 1313 (29 April 1896).

<sup>26</sup> Maarif-i Umumiye Nizamnamesi, articles 8, 25, 32-33, 38, 40, 46 and 48.

<sup>27</sup> Maarif-i Umumiye Nizamnamesi, articles 53-54, 68-70 and 178.

<sup>28</sup> Zeki Salih Zengin, "Tanzimat ve Sonrası Dönemde Osmanlı Toplumunda Gayrimüslimler ve Din Eğitimi [Non-muslims and Religious Education in Ottoman Society in The Age of Tanzimat and Its Aftermath]". *Değerler Eğitimi Dergisi* 6 (15), 2008, 151.

independence for Protestant missionaries to steal believers from Orthodox and Catholic Christians and from Muslims.”<sup>29</sup> Movements centered on non-Muslim citizens aiming to seek cultural-religious rights after the Reforms seemed to put forward these claims, but in reality, such demands did not go beyond being a tool and means of exploitation for the main objectives that were based on the political and economic benefits of the Western states. Despite all these, the Ottoman Empire adopted the principles of just approach to all of its citizens and of not depriving them of their basic rights as a whole. These principles were also committed during the activities of modernizing the education, launched during the Reforms period.

During the reign of Abdulhamid II, the inclusion of only Islamic courses in schools should be the result of the tendency of Islamism in educational policy. On the other hand, the fact that non-Muslim Ottoman citizens intensively preferred the schools run by their own communities rather than State Schools despite the absence of any obstacles for the latter<sup>30</sup> necessitated to include Islamic courses in the curriculum in the former schools.<sup>31</sup> The non-inclusion of religious education in the curriculum of High schools (idadi) during the Tanzimat period was the result of the intention of non-discrimination between the students of different faiths in this regard. However, lack of attendance to the State schools by non-Muslims did away with this intention. It does not seem reasonable to explain the non-preference of State schools by non-Muslim citizens only with the lack of the courses on their religion in these schools. It could be argued that this practice had certain effect but we think that the real reason was that these people did not actually want to go to the State schools.<sup>32</sup> Indeed, the Reform Firman stipulated that every community should have the right to open its own school, and it is known that this principle was included or demanded in order to ensure the provision of the basic rights of the non-Muslim population.

It is also known that the main party taking the advantage of the article in the General Education Regulations permitting to open private schools was the minorities and in particular foreign nationalities, who even did not care to comply with the provisions of this article most of the time. All these demonstrate that non-Muslims did not show interest for the official schools for some reason or another and that these schools become educational institutions in time where only the children of Muslim citizens attended. As a result and in the face of the existing facts, the policy of the State at that period was directed to unite the citizens around Islamic faith, which was naturally reflected in the education system.<sup>33</sup> As a result of such an understanding, Islamic courses were included in the curriculum of all the schools with increased class hours, and the non-Muslim students, who were already in a small number, were exempted from these courses<sup>34</sup>.

Along with this practice, opinions were put forward in the same period suggesting that instruction of religion should be completely abolished from the curriculums, or that the religions of the non-Muslim citizens should also be included in the curriculum in order to allow opportunity so that everyone could learn their religion in the schools. Shakir Pasha, one of the prominent statesmen of the period, emphasized that the

<sup>29</sup> Küçük, “Osmanlı Devleti’nde ‘Millet’ Sistemi [The ‘Millet’ System in Ottoman State]”, 209-214.

<sup>30</sup> Bayram Kodaman, *Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi* [Education System During the Reign of Sultan Abdulhamid] (İstanbul: Ötügen Yayınları, 1980), 178-179; Erdal Açıkse, *Amerikalıların Harput’taki Misyonerlik Faaliyetleri* [Missionary Activities of Americans in Harput] (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003), 105; Mehmet Emin Yolalıcı, “Maarif Salnamelerine Göre Trabzon Vilayeti’nde Eğitim ve Öğretim Kurumları [Education and Training Institutions Trabzon Province According to the Yearbooks of the Ministry of Education]”, *OTAM*, 5 (1994), 465.

<sup>31</sup> Of 891,809 students attending in the Primary, Secondary and High schools run by State in the entire country in 1897, the number of non-Muslim students was determined to be only 607. See Tevfik Güran, *Osmanlı Devleti’nin İlk İstatistik Yıllığı 1897* [The First Statistical Yearbook of the Ottoman Empire 1897] (Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü, 1997), 107.

<sup>32</sup> Yahya Akyüz, “Cevdet Paşa’nın Özel Öğretim ve Tanzimat Eğitimine İlişkin Bir Lâyihası [An Explanation (Lâyiha) of Cevdet Pasha Concerning the Private Instruction and Tanzimat Education]”, *OTAM*, 3 (1992), 108-110.

<sup>33</sup> Benjamin C. Fortna, *Mekteb-i Hümayûn Osmanlı İmparatorluğu’nun Son Döneminde İslam, Devlet ve Eğitim* [Imperial Classroom Islam, the State and Education in the Late Ottoman Empire] (İstanbul: İletişim Yay., 2005), 217-218.

<sup>34</sup> There are many documents in the Ottoman State Archives in Istanbul (hereinafter to be referred as BOA) on this issue. See BOA.MF.MKT. No: 182/46; 202/45; 325/26; 1024/23. Admission of even non-Muslim students to Secondary (Rüşdiye) schools, where Muslim students attended, by exempting them from Islam religion courses was not considered as a problem either. See BOA.MF.MKT. No: 39/107; 46/94; 62/25; 188/61; 709/51.

differences in the teaching of language and religion necessitated Primary schools to be opened separately according to religious communities and that this practice were leading adverse outcomes; he holds the view that these institutions should be reorganized as the institutions providing education in the same language and not teaching the religion. Touching also the status of education in the Secondary (İdadi) schools in his report, Shakir Pasha, draws attention to the fact that non-Muslims did not send their children to these schools due to non-inclusion of the religions other than Islam in the religion courses, and that, in addition, non-Muslim citizens demanded the allocation of a share from the taxes collected for education to their private schools; finally, Shakir Pasha concludes that Secondary (İdadi) Schools, in their existing forms, have failed to fulfill their purpose of establishment.<sup>35</sup>

It is known that a cautious and cold attitude was shown during the reign of Sultan Abdulhamid II against the foreign schools which were basically set up for the purpose of missionary work, and that their activities were closely monitored in an attempt to oversee them.<sup>36</sup> This approach may be due to several reasons; but what is directly related to our subject is the fact that these institutions would lead people of Ottoman citizens - almost all of whom are non-Muslims - to a path outside their own beliefs and cultures, or the concern that such a situation might happen. In fact, another report prepared on the missionaries operating in Eastern Anatolia to provide aid to orphaned children contains the following statements:

*"... The government should build an orphanage (school) in a suitable location in Anatolia, each class of Ottoman citizens should be accepted to this school, and the books necessary for maintaining the national identities of these children and for the upbringing of their conducts should be included in the curriculum; if these steps are fulfilled successfully, then there will be no need for the establishment of education facilities by missionaries and by other foreign nationalities for these purposes..."*<sup>37</sup>

This statement demonstrates that Ottoman statesmen making the determining educational policy did not have any such aim to direct non-Muslim children to a faith other than their own beliefs, that their goal was to maintain the own faith and culture of everyone, and in addition, to raise them as individuals who are naturally devoted to their society and State. Indeed, as it was during the previous years, it was not intended to prevent the activities of minority schools during these years, and it is known that the State would provide support when requested. For example, the fire-damaged Armenian Primary school located around Kadirga Harbor in Istanbul was rebuilt in 1847 in a much better form than the former one under Sultan's decree at the request of the Patriarch.<sup>38</sup> The demand submitted by the Armenian community in Bafra in 1901 for the reconstruction of their devastated schools was investigated Department of State Civil Service. As a result of the review, a license to operate the school was granted and in addition, it was decided that half of the construction cost should be born by the State.<sup>39</sup> The demand by the Armenian Patriarch for the reorganization of the education in the schools submitted during the greeting ceremony of anniversary of his accession to the throne was deemed appropriate by Sultan Abdulhamid II, and Prime Ministry (Sadaret) was ordered to initiate necessary studies by setting up a commission composed of Muslim and non-Muslim members.<sup>40</sup>

The practice that religion courses given in the official schools during the reign of Sultan Abdülhamid II and during Constitutional Monarchy II (Meşrutiyet) periods were based on Islam was not the cause of conflict between the Ottoman citizens. Apart from teaching Islam in schools, Moral course was also included as a separate subject, which contained information necessary for every human being in the name of morality as

---

<sup>35</sup> For the Education Report dated 1896 prepared by Sakhir Pasha concerning 6 provinces in Eastern Anatolia, see BOA. Y. EE., No: 131/21.

<sup>36</sup> Zeki Salih Zengin, "II. Abdülhamit Döneminde Yabancı ve Azınlık Mekteplerinin Faaliyetleri [The Activities of Foreign and Minority Schools in the Abdulhamid II Period]", *Belleten* 71 (261) (2007), 613-652.

<sup>37</sup> See BOA. Y.A.RES., No: 101/39.

<sup>38</sup> BOA.A.DVN.MHM. No: 5/1, 1263 (1847).

<sup>39</sup> BOA.Y.A.RES. No: 111/70, Gurre-i Zilkade 1318 / 20 February 1901 (Hijri 7 Subat 1316).

<sup>40</sup> BOA.Y.PRK. BŞK. No: 53/126, 31 August 1897 (2 Rebiülahir 1315).

well as teaching of respect for freedom of religion and belief. In such a program structure, the area where there would be differences was the religion course and as we mentioned earlier, non-Muslim students were already exempt from this course. The same situation applied also during the years of second Constitutional Monarchy (Meşrutiyet). Religion courses were Islam-centered. Apart from this course, the Moral course taken by all the students was made more comprehensive with the addition of rules of good manners and etiquette and was instructed under various course names such as *Civil Knowledge*, *Knowledge of Moral Values*, and *Civil and Moral Knowledge*. When the programs, curriculum and textbooks prepared for these courses are closely examined, we can see the ideas being covered that individuals enjoyed the right to freedom of religious and philosophical thought as well as freedom of thought and belief, that all Ottoman citizens had equal rights, and that Ottoman homeland belonged to its citizens together with all different elements possessing equal rights.

These topics covered in the curriculum, and more importantly, the approach to religious differences demonstrate that such differences were not regarded as a cause of inequality concerning citizenship rights, and that was the subject of teaching, thus emphasizing the belief that it was possible to live together in spite of the faith differences.

It is understood that the issue of whether to include religion courses in the schools was discussed in the context of maintaining social and political unity, and the practices were shaped accordingly, both during the Tanzimat period and during the later years. Despite the different practices in these two periods, neither such concerns could be eradicated nor could the disintegration of the political unity of the State be prevented. Undoubtedly, it not possible to claim that the question of whether to include instruction of religion in schools or conducting such and such course in this or that manner was the single determining factor for the occurrence of such an undesired outcome. It is not to be forgotten that the determined and preconceived separatist movements, fed by external inducements, had a significant share on the failure of obtaining a positive outcome. In the face of such a reality, it would not be wrong to point out that granting this and that right related with education or with another field would not go beyond an excuse.<sup>41</sup> Indeed, granting to the minorities and foreign nationalities the right to open their schools under the name of "private schools" by special legislative amendments did not at all create the satisfaction and commitment to the State to the extent expected, which is a point that should not be disregarded in this respect.

## Conclusion

We can see that the minorities who lived in the Ottoman society had a status different from the present-day practices in legal terms, but this difference still took place in its own unique circumstances in the legal system, and that there are significant differences between the present and the past statuses of today's multi-cultural understanding and the relevant practices. First of all, an equal approach to the different beliefs and cultures that exist in the society is understood by today's multi-culture expression. Also, in a secular state concept, religion is not considered as a cause of differentiation / inequality in the relationship of the State with its citizens. In an atmosphere covered by such an approach and understanding, an equal approach should naturally be displayed to religion-based differences in both planning and implementation phases of the courses when it comes to teach religion as a subject of education / instruction in formal education institutions addressing to the entire society. It does not seem possible to claim that this understanding and practice, as mentioned above, was indeed so in the past, neither for the Ottoman society nor for the other communities. In our opinion, the decisive issue in this regard is the secular approach. Therefore, the issue of

<sup>41</sup> Parekh argues that formation of a common sense of belonging among different communities in multi-cultural societies is possible when the necessary conditions are ensured, but it would be very difficult to keep politicized societies together; if the multi-cultural society becomes unable even it has done everything expected, it should refrain from oppression and violence, therefore it should accept its misfortune to be the result of fragility existing in all human institutions. See Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, 303.

respect for differences and for the right to life in societies composed of different cultures should be examined in conjunction with whether or not this mentality plays a part in the conduct of the state. During the periods before the secular understanding, it was out of the question that the political authority would keep an equal distance against all religions, or it would disregard the religion in the administrative - legal construction of the State; however, within such a state mentality, it is not always correct to reach a conclusion that other religions would be deprived of the right to life or they would be entirely ignored by the State. When the relations between religion and the State in those periods are examined, the rights granted by the political authority to the religion(s) other than the religion used by it to express its own identity, and the reflection of such rights to the areas like education and law should be given the main priority.

We should also point out that it is not in our age solely that the differences in societies with different beliefs and cultures have arisen as an issue of this or that size. However, there are certain differences between the present-day and earlier periods regarding the size of the problem and the disputed areas. Indeed, for the Ottoman Empire, it was completely out of the question to instruct different religions at the same time as a course or as a subject in the general curriculum in the formal education institutions before the Tanzimat period, because the educational institutions of that period were already operated separately according to religious and even sectarian differences. Inclusion of different religions into the area of formal education was made possible only during the period after Reforms.

In the light of the above findings, we can say that there was not a totally equal approach to all religions in Ottoman Empire, which was not a fully secular state even in its later periods, because it was aimed to preserve religious / Islamic identity of the State. Despite this reality, a situation where the religions other than Islam was regarded non-existent, or where such religions were deprived of certain set of rights was completely out of the question in the Ottoman Empire, both before and after the Tanzimat period. Although this approach does not fully accord with today's multiculturalism understanding, there should not be any serious problems in this regard when we accept that the right of life and the right to perform religion freely ought to be ensured effectively for other religions.

It can be seen that non-Muslim citizens were not subject to a discriminating treatment for access to the right to education or were not deprived of education rights under the arrangements carried out within the scope of the education modernization efforts launched with Tanzimat period in the Ottoman Empire.

It is understood that the issue of whether or not religion courses should be included in the schools opened after the Reforms was considered together with the issue of maintaining the national unity of Ottoman Empire, which had a structure consisting of individuals belonging to different religions and cultures, and that the planning for education was made accordingly.

Despite all the rights recognized and the respect shown for the differences, the expected result could not be obtained with respect to maintaining the national unity. When the course of events during the period of time making up the last period of the Ottoman Empire, the turning points, and the ultimate outcome of these events are seriously examined, it is understood that the main problem regarding the differences was not "deprivation of religious / cultural rights".<sup>42</sup>

In such a case, it can be discussed - merely with a view to finding solutions from the historical experience for the future problems, or to contributing to the efforts of taking lessons from a topic already made history - whether or not shaping the contents of religious instructions based on the own faiths and worship

---

<sup>42</sup> On this subject, see "II. Abdülhamit Döneminde Yabancı ve Azınlık Mekteplerinin Faaliyetleri [The Activities of Foreign and Minority Schools in the Abdulhamid II Period]", *Bellefen* 71/261 (2007), 613-652; Berker, *Türkiye'de İlk Öğretim*, 67-69; Fortna, *Mekteb-i Hümayûn*, 135, 291-296.

teachings of each religion along with the main idea that having different faiths is actually a wealth for humanity and a reality deserving the respect could indeed be a solution.

When we look at the issue of which one of the said different practices is more accurate and realistic, the answer will, no doubt, have a value at least from the point of satisfying the scientific interest on such an issue that is made history. To reach a sound conclusion, having knowledge on both pre- and particularly post-events of the approaches and practices that were involved during the course of that part of history will be an important contribution. Considering what happened during the disintegration period of the Ottoman Empire, it will be easier to put forward an idea about which one of the educational policies implemented until then was more accurate and realistic. All these also have certain components that are reflected to the present or to the future: Religion should be the subject of instruction with a curriculum that includes tolerance and respect for all kinds of differences. Cultural and religious differences alone are not the causes of conflict and separation; but rather, approaches aiming to obtain interests and to exploit may turn these differences into an instrument of conflict and separation. This adverse outcome could be avoided by upholding the rights of life and the rights to learn and teach religion around the principles of tolerance and respect for differences, along with the prerequisite that those who bear differences should have good intentions and should possess an understanding to refrain from abusing the rights granted to them.

Education and religious education and approach and practices about non-Muslim citizens of the Ottoman Empire has significant aspects today also. The Ottoman state does not have a secular legal system. For this reason, he classified his citizens as Muslims and non-Muslims. Despite this, it protected the religious and cultural rights of people of different faiths and secured them legally. However, many states today have adopted a secular understanding of law. Secular understanding refuses to group people according to their beliefs in the face of the law. It also accepts all rights related to religion, such as choosing faith, living, teaching-learning, as basic human rights. At this point, there is no difference between Ottoman law and secularism. It is understood that the Ottoman State had a wide religious tolerance compared to other societies in the periods in which it lived. However, this tolerance, which was shown mainly for Christians and Jews during the Ottoman period, should be taken into account for all sections of faith today. The state's relationship with its citizens should be within the scope of equal citizenship rights, not religious preferences. Any activity with religious preferences and experiencing these preferences should be free, so as not to violate other rights and rules.

Finally, we think that a comparative study of the historical practices of the education of religion in various societies incorporating different cultures and beliefs would be very productive in this regard. Such a comparative study - even in a tentative form - is too exhaustive to be beyond the purpose and the limits of this present study and requires an intense work as well.

## References

- Açıkses, Erdal. *Amerikalıların Harput'taki Misyonerlik Faaliyetleri* [Missionary Activities of Americans in Harput]. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003.
- Akkutay, Ülker. *Enderûn Mektebi* [Enderûn School]. Ankara: 1984.
- Akyıldız, Ali. *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform* [Reform in the Ottoman Central Organization during Tanzimat Period]. İstanbul: Eren Yayınları, 1993.
- Akyüz, Yahya. "Cevdet Paşa'nın Özel Öğretim ve Tanzimat Eğitimi İlişkin Bir Lâyihası [An Explanation (Lâyiha) of Cevdet Pasha Concerning the Private Instruction and Tanzimat Education]". *OTAM (A.Ü. Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi)* 3 (1992), 85-111.

- Aral, Berdel. "The Idea of Human Rights as Perceived in the Ottoman Empire", *Human Rights Quarterly* 26 (2) (2004), 454-482.
- Behar, Cem (Prepared by). *Osmanlı İmparatorluğunun ve Türkiye'nin Nüfusu 1500-1927* [The Population of the Ottoman Empire and Turkey 1500-1927]. Ankara: Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, 1996.
- Berker, Aziz. *Türkiye'de İlk Öğretim* [Primary Education in Turkey I]. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1945.
- Çetin, Osman. *Sicillere Göre Bursa'da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları (1472-1909)* [Conversion Movements in Bursa and Social Consequences According to Registers (1472-1909)]. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1994.
- Ergenç, Özer. "Osmanlı Klasik Düzeni ve Özellikleri Üzerine Bazı Açıklamalar [Some Explanations on Ottoman Classical Period and Its Features]". *Osmanlı* 4. ed. Güler Eren (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 32-39.
- Ergin, Osman Nuri. *Türk Maarif Tarihi* [Turkish Education History] I-II. (İstanbul: Eser Matbaası, 1977.
- Fortna, Benjamin C., *Mekteb-i Hümayûn Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslam, Devlet ve Eğitim* [Imperial Classroom Islam, the State and Education in the Late Ottoman Empire]. Translated by Pelin Sıral. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Güran, Tevfik. (Prepared by) *Osmanlı Devleti'nin İlk İstatistik Yıllığı 1897* [The First Statistical Yearbook of the Ottoman Empire 1897]. Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü, 1997.
- Hızlı, Mefail. *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim-Öğretim* [Education-Instruction in Bursa Madrasas in Ottoman Classical Period According to Court Records]. Bursa: s.n., 1997.
- Hızlı, Mefail. *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Döneminde İlköğretim ve Bursa Sıbyan Mektepleri* [Primary Education and Bursa Primary Schools in the Classical Period of Ottoman Empire According to Court Records]. Bursa: s.n., 1999.
- İleri, İlay. "Azınlıkların Eğitimi I [Education of Minorities I]". *OTAM (A.Ü. Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi)* 17 (2005), 1-12.
- İleri, İlay. "Azınlıkların Eğitimi II-III [Education of Minorities II-III]". *OTAM (A.Ü. Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi)* 23 (2008), 129-148.
- Kafesoglu, İbrahim. *Türk Milli Kültürü* [Turkish National Culture]. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1977.
- Keles, Erdoğan. "XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Muğla'da Gayrimüslimlerin Sosyo-Ekonomik ve Hukuki Durumları [Socio-Economic and Legal Status of Non-Muslims in Mugla during the Second Half of the 19<sup>th</sup> Century], *Akademik Araştırmalar Dergisi* 5 (19) (2003-2004), 217-247.
- Kodaman, Bayram. *Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi* [Education System during the Reign of Sultan Abdulhamid]. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1980.
- Küçük, Cevdet. "Osmanlı Devleti'nde 'Millet' Sistemi [The 'Millet' System in Ottoman State]". *Osmanlı* 4, ed. Güler Eren (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 208-216.
- "Maarif-i Umûmiye Nizamnamesi [General Education Regulations]". *Düstur* (2), Tertib-I Evvel. İstanbul: s.n., 1289)184-219.
- Mahmut Cevad. *Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı* [History of Organization and Activity of General Ministry of Education], Prepared by: M. Ergün & T. Duman & S. Arıbaş & H. H. Dilaver. Ankara: MEB Yayınları, 2002.



- Özergin, Kemal. "Eski Bir Rûznameye Göre İstanbul ve Rumeli Medreseleri [Istanbul and Rumelia Madrasas According to An Old Diary (Rûzname)]". *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 4-5 (1974), İstanbul: Edebiyat Fak. Matbaası. 275-287.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Kültürünün Gelişme Çağları II* [Development Ages of Turkish Culture]. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Öntuğ, Mustafa Murat. "Balıkesir'deki Ermeni Kilisesi ve Mektep Açma Faaliyetleri [Armenian Church in the Province of Balıkesir Turkey and its Activities Related to Establishment of a Mektep]". *OTAM A.Ü. Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 19 (2005), 343-364.
- Özcoşar, İbrahim. "Süryani Kiliselerinde Eğitim [Education in Assyrian Churches]". *Süryaniler ve Süryanilik II* [Syrians and the Syrian II]. Prepared by A. Taşğın - E. Tanrıverdi - C. Seyfeli. Ankara: Orient Yayınevi, 2005), 183-205.
- Parekh, Bhikhu. *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori* [Rethinking Multiculturalism, Cultural Diversity and Political Theory], Translated by Bilge Tanrıseven. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2002.
- Tekin, Talat. *Orhon Yazıtları* [Orkhon Inscriptions]. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988.
- Yolalıcı, Mehmet Emin. "Maarif Salnamelerine Göre Trabzon Vilayeti'nde Eğitim ve Öğretim Kurumları [Education and Training Institutions Trabzon Province According to the Yearbooks of the Ministry of Education]". *OTAM (A.Ü. Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 5 (1994), 435-473.
- Zengin, Zeki Salih. *II. Abdülhamit Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi* [Religious Education and Instruction in Formal Education Institutions during the Reign of Abdulhamid II]. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2009.
- Zengin, Zeki Salih. *Tanzimat Dönemi Osmanlı Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi (1839-1876)* [Religious Education and Training in Ottoman Formal Education Institutions during Tanzimat Period (1839-1876)]. İstanbul: MEB Yayınları, 2004.
- Zengin, Zeki Salih. "II. Abdülhamit Döneminde Yabancı ve Azınlık Mekteplerinin Faaliyetleri [The Activities of Foreign and Minority Schools in the Abdulhamid II Period]". *Bellekten* 71/261 (2007), 613-652.
- Zengin, Zeki Salih. "Tanzimat ve Sonrası Dönemde Osmanlı Toplumunda Gayrimüslimler ve Din Eğitimi [Non-muslims and Religious Education in Ottoman Society in The Age of Tanzimat and Its Aftermath]. *Değerler Eğitimi Dergisi* 6/15, 139-171.
- Zilfi, Madeline. "The Ilmiye Registers and The Ottoman Medrese System Prior to The Tanzimat". *Collection Turcica, 3: Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire Ottoman* (Louvain: 1983), 309-327.



Journal of Religious Inquiries

ISSN 2645-9132

Volume: 3 Issue: 2 (December 2020)

## The Science of Metaphysics and Different Naming Conventions Ranging From Prote Philosophia to al-'ilm al-ilāhī: An Analysis Centered on Abū al-Barakāt al-Baghdādī

<b>Ömer Ali Yıldırım</b>	
Associate Prof., Selcuk University, Faculty of Islamic Sciences Department of Islamic Philosophy, Konya, Turkey	
yildirimomerli@gmail.com	ORCID 0000-0003-3925-2275

<b>Article Information</b>		
<b>Type</b> Research Article		
<b>Received</b> 26 September 2020	<b>Accepted</b> 29 December 2020	<b>Published</b> 31 December 2020
<b>Cite as</b> Yıldırım, Ömer Ali. "The Science of Metaphysics and Different Naming Conventions Ranging From Prote Philosophia to al-'ilm al-ilāhī: An Analysis Centered on Abū al-Barakāt al-Baghdādī". <i>ULUM</i> 3/2 (2020), 223-240.		
<b>Research / Publication Ethics</b> This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.		
<b>Copyright ©</b> 2020 by ULUM İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği, Ankara, Turkey		
<b>CC BY-NC 4.0</b> This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License		

# The Science of Metaphysics and Different Naming Conventions Ranging From Prote Philosophia to al-'ilm al-ilâhî: An Analysis Centered on Abū al-Barakāt al-Baghdādî

## Abstract

Aristotle is considered to be the founding father of metaphysics. He specified the subject and scope of this science and used the names "first philosophy (prote philosophia)", "theology" and wisdom (sophia) for it. However, there have been some changes both in the scope and naming of this science after his time. Although it is generally accepted that the subject of metaphysics is "being qua being," there has been a confusion about the relationship between metaphysics and theology. Philosophers such as al-Fârâbî and Avicenna directly studied this issue to eliminate such confusions. Different names such as first philosophy, after-physics, al-'ilm al-ilâhî and al-ilâhiyyât have always been used to refer to it. This study discusses why the science of metaphysics is named in different ways, mainly based on the evaluations of Abū al-Barakāt al-Baghdādî. It also questions if there is a relationship between different names and the scope of metaphysics and the method of analysis it uses? Do different names for the same scholarly area refer to the same science in terms of the subjects, areas of study and problems addressed, or does each name refer to different content than others? To achieve its intended aims, it also refers to the epistemology of Abū al-Barakāt al-Baghdādî.

## Keywords

Islamic Philosophy, Abū al-Barakāt al-Baghdādî, Aristotle, Metaphysics, After-physics, al-'Ilm al-ilâhî, First philosophy

## Metafizik İlimi ve Bu İlmin Farklı Şekillerde İsimlendirilmesi; Prote Philosophia'dan el-ilmü'l-îlâhiyyât'a: Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî Merkezli Bir İnceleme

### Öz

Metafizik ilminin kurucusu olarak Aristoteles kabul edilir. Aristoteles bu ilmin konusunu ve inceleme alanlarını belirlemiş ve bu ilme yönelik ilk felsefe (*prote philosophia*), teoloji ve hikmet (*sophia*) gibi isimleri kullanmıştır. Ancak sonraki dönemde bu ilmin hem konusu hem de isimlendirilmesi hakkında değişiklikler meydana geldi. Metafiziğin konusunun "varolması itibarıyla varolan" olduğu genel kabul görmekle birlikte, bu ilmin konusuyla teoloji arasındaki ilişki hakkında filozofların zihninde bir karışıklık olduğu da görülmektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar bu karışıklıkları gidermek amacıyla doğrudan bu konuyu ele alarak incelediler. Bu ilme yönelik farklı isimlendirmeler de İslam felsefesi içerisinde hep var oldu. Metafizik ilmi için ilk felsefe denildiği gibi fizikötesi, *el-ilmü'l-ilâhî* ve *el-ilâhiyyât* ilmi gibi farklı isimlendirmeler de hep kullanıldı. Bu çalışmada metafizik ilminin niçin farklı şekillerde isimlendirildiği konusu Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin değerlendirmeleri üzerinden ele alınacaktır. Bu farklı isimlendirmelerle metafizik ilminin konusu ve inceleme yöntemi arasındaki bir ilişkinin olup olmadığı sorgulanacaktır. Aynı ilme yönelik bu farklı isimlendirmeler konu, inceleme alanı ve sorunları itibarıyla aynı ilme mi gönderme yapmaktadır, yoksa bu her bir isimlendirme diğerinden daha farklı bir içeriğe mi sahiptir? Bu çalışmada ayrıca amacı gerçekleştirmek için de ihtiyaç duyulduğu kadarıyla Ebü'l-Berekât'ın bilgi felsefesine değinilecektir.

### Anahtar Kelimeler

İslam Felsefesi, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, Aristoteles, Metafizik, Fizikötesi, İlâhiyyât İlmi, İlk Felsefe

## Introduction

Metaphysics, which is given different names, such as *al-'ilm al-ilāhī*, *al-ilāhiyyāt*, *mā ba'de't-tabîa'* and *el-felsefetü'l-ûlâ* by Muslim philosophers, ranks first among the sciences in terms of its value and exaltation. The most prominent reasons for this are that (i) it is a science which all sciences are based on, and (ii) the first Cause, which is the loftiest in terms of existence and the reason for the existence of all other beings, is investigated by this science. These reasons show that ontology and theology are both included in metaphysics. Highlighting one of these or basing metaphysics on one of them raises questions about the nature of the subjects that this science addresses. It is known that the relationship between metaphysics and theology has been a matter of discussion, and some philosophers have reduced metaphysics to theology.

Aristotle, who was the first philosopher to consider metaphysics as a separate discipline, drew a general outline of it by elaborating on its focus and the issues it addresses. A well-known statement about the subject of metaphysics describes it as "a science (epistêmê) which investigates being qua being (to on hê on) (al-mawjūd bimā huwe mawjūd)", and this statement can be traced back to Aristotle. Despite this clear-cut statement about the subject of metaphysics, what Aristotle meant with it has been a subject of controversy across time in the history of philosophy. This is because Aristotle's book *Metaphysics* addressed issues related to both theology and ontology. In fact, Aristotle himself used different names for this science, such as the first philosophy (prote philosophia), theology (theologia) and wisdom (sophia) to highlight different subjects and issues in his works. All these add to the disputability of what the essential subject of metaphysics is and how this science should be named.

Within the Islamic thought, the scope of this science has been discussed since the earliest times and the approach that reduced metaphysics to theology has existed since then. At this point, the kalām scholarship of al-Kindī, who is also accepted as the first Muslim philosopher (d. 252/866), remains strongly evident in his approach to metaphysics. When he mentions metaphysics at the beginning of his work called *fī al-Falsafa al-ûlâ*, he says, "the most honourable and supreme philosophy is metaphysics (al-Falsafa al-ûlâ); by this I mean the First Truth, which is the root of all truths". He also portrays the true philosopher as someone with such lofty knowledge. Adopting an Aristotelian approach, al-Kindī defines knowing something as recognizing its reasons, so he considers knowing the supreme reason as the loftiest knowledge. Al-Kindī's constructing metaphysics on knowing the First Cause shows that he has a theology-oriented understanding of this science.<sup>1</sup> What he means by "al-illa al-ûlâ" in his work entitled *fī Hudūd al-Eşyā* and *Rusūmihā* is that He creates out of nothing; He is active, complementary to everything and does not move.<sup>2</sup> Al-Kindī's comments on the purpose of Aristotle in his book *Metaphysics* is quite insightful, with respect to understanding his match-up of metaphysics and theology:

"The purpose of Aristotle in his book titled *Metaphysics* (*mā ba'det'tabi'iyāt*) is to explain the things that are not intact with matter, things which are not intertwined with matter and are not identified with it even if they are intact with matter, the unity of God, His names, His being the cause and complement of every agent, His being the God of everything, His being the ruler who manages everything with His strong will and absolute wisdom".<sup>3</sup>

Al-Kindī's choice of *al-Falsafa al-ûlâ* as the title of his work while mentioning the name of Aristotle's book *Mā ba'det'tabi'iyāt* is a conscious choice<sup>4</sup> and reflects the relationship he established between metaphysics and theology. The association that al-Kindī established between metaphysics and theology had

<sup>1</sup> Ya'küb b. İshāk al-Kindī, *fī Falsafa al-ûlâ*. *Resāil al-Kindī al-falsafi*, ed. Abdulhādī Abū Rīde (Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1950), 98-101.

<sup>2</sup> See, al-Kindī, Ya'küb b. İshāk. *fī Hudūd al-Aşyā ve Rusūmihā*. *Resāil al-Kindī al-falsafi*. ed. Abdulhādī Abū Rīde (Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1950), 165-180.

<sup>3</sup> Ya'küb b. İshāk al-Kindī, *fī Kemmiyyet kutub Aristütālīs ve mā yahtācu ileyhi fī tahsīl al-falsafati*. *Resāil al-Kindī al-falsafi*. ed. Abdulhādī Abū Rīde (Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1950, 363-384), 384.

<sup>4</sup> Mahmut Kaya, "Mā Ba'de't-Tabîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 44(27), 165-166.

followers in later periods as well. Âmirî (d. 381/992) categorises sciences into natural, mathematical and theological branches (sinâa'tü'l-ilâhiyyîn) and notes that the science of theology is a discipline that studies the first causes of the universe and what is the first, the only and real. This shows that he follows the example of al-Kindî in the science of theology.<sup>5</sup> Harizmî's (d. 387/997) words in his work *Mefâtiḥu'l-'ulûm* about the science of theology are in line with al-Kindî's perspectives.<sup>6</sup> It is known that some scholars in later periods (e.g., Sadreddin Konevî, d. 673/1274) maintained the perspective that reduces metaphysics to theology.

This reductionist perspective of metaphysics, which highlighted al-Kindî's theology, was also welcomed by different philosophers in later periods. However, al-Fârâbî (d. 339/950) describes this attitude as a delusion that some people had. He said that the minds of scholars were confused about metaphysics and wrote an independent treatise to solve this problem. In his short paper, which Avicenna mentions as the work that had solved the trouble he had understanding the subject of metaphysics, this philosopher of Fârâb does not discuss the background of the names of metaphysics, such as after-physics (mâ ba'de't-tabîa') and al-'ilm al-ilâhî. However, he uses these names carefully and makes references to their content.<sup>7</sup> In this work, al-Fârâbî says that the focus of metaphysics (mâ ba'da't-tabîa') is the most general issues, such as absolute existence and the only one, without using the phrase "being quo being", which is commonly used in this field, and he adds that the studies on God are also carried out in this science because it is the basic knowledge of the being in the absolute sense.<sup>8</sup> In this way, he makes a clear distinction between metaphysics and theology, and he explains in what respects theological issues fall within the scope of this science.

Avicenna reports al-Fârâbî's claim that scholar's minds are confused about the subject of metaphysics. In his autobiography, Avicenna also mentions a serious distress he experienced regarding the subject of Aristotle's book *Metaphysics*. It was al-Fârâbî, with his work mentioned above, who guided Avicenna out of this hopeless deadlock, which made him happy enough to make donations to the poor, due to his thankfulness when he resolved it.<sup>9</sup>

It is well known that Avicenna brought up the debate about the subject of this science in his book *Metaphysics*, which is the thirteenth science addressed in *al-Shifa*. The first four sections of the first chapter of this work are devoted to a discussion of the subject of this science. In these sections, he discusses not only how the subject is perceived in the philosophical tradition but also what should be the main subject in this science, in addition to whether theological issues such as God and his attributes are within the scope of this science, and how legitimate it is to investigate these issues. His purpose in doing this was to help metaphysics correct a mistake in which Aristotle and those who wrote commentaries on his works were involved and to help this science to get rid of non-metaphysical subjects<sup>10</sup> and to protect others' minds from the dilemma he himself had experienced. In fact, the problem that Avicenna had about the purpose of Aristotle's book *Metaphysics* stems from the challenge involved in the perspective that reduced metaphysics to theology, which was adopted by al-Kindî and later philosophers who followed his path, and that he was only able to overcome this with the help of al-Fârâbî's work. The solution offered by Avicenna is based on the distinction between subject and problems in science. The subject of metaphysics is "being qua being". Theological issues such as the existence and attributes of Allah are not a subject of this science but are only among the problems examined in it. This solution he offered was quite compatible with that proposed by al-Fârâbî in his work cited

<sup>5</sup> Abû al-Hasan al-Âmirî, *Kitâbu al-'Îlâm bimenâkib al-Islâm*. ed. Ahmed Abdulhâmid Gurab (Riyad: Dâr al-Asâlet li as-sekâfa ve an-nashri ve al-'ilâm, 1988), 899.

<sup>6</sup> Muhammed b. Ahmad al-Hârizmî. *Mafâtiḥ al-'ulûm*. ed. İbrâhîm Ebyârî. 2<sup>nd</sup> edition. (Bayrût: Dâr al-Kutub al-Arabî, 1989), 153-156.

<sup>7</sup> Abû Nasr al-Fârâbî, *fî Agrâz al-Hakîm fî Kulli Makâlat min al-Kitâb Mavsûm bi al-Hurûf*. in *al-Samarât al-Mardiyye: fî Ba'di Risâlat al-Fârâbîyya*. ed. Friederich Dieterici (Leiden: Brill, 1890), 34-39.

<sup>8</sup> al-Fârâbî, *fî Agrâz al-Hakîm fî Kulli Makâlat min al-Kitâb Mavsûm bi al-Hurûf*, 35-36.

<sup>9</sup> Ibn Sînâ, *eş-Şeyh er-Reîs'in (İbn Sînâ) Hayatı (Otobiyografı)*, *İbn Sînâ: Risâleler içinde*, Notlar ve trans. Alparslan Açıkgöç - M. Hayri Kırbaoğlu (Ankara: Kitâbiyat yay. 2004), 11-25.

<sup>10</sup> See Ömer Mahir Alper, "Avicenna's Conception of Scope of Metaphysics: Did He Really Misunderstand Aristotle?", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 85-103.

above. Despite the suggested solutions to this problem from al-Fārābī and Avicenna, the trend that identified the subject of metaphysics as God and his attributes, due to the closeness kalām and philosophy and even their intertwinement, maintained its existence in the Islamic world.<sup>11</sup>

## I.

As an extension of his philosophy that places knowledge in the centre, Abū al-Barakāt al-Baghdādī introduces his study of metaphysics by first defining what knowledge is. For him, knowledge is a relativity between the mind and what it knows. Relativity entails a reciprocal relationship between the knower and the known. Therefore, the primary focus of knowledge is the actual beings with which sensory perceptions directly interact. This perspective assumes that the focus of all sciences is quintessentially based on data from sensory perceptions. In other words, what all sciences examine by focusing on them as a subject is "the being", and the problem they want to address is related to the domain of beings. No science deals with a subject outside or beyond what actually exists.

All sciences examine the being, so they do not differ in terms of what they study; the difference lies in the way they examine the being. Abū al-Barakāt makes a dual distinction, as in al-Fārābī's treatise "the Aims of Aristotle's *Metaphysics*".<sup>12</sup> He claims that one can study the beings in terms of either their "specific aspects" or their "general aspects". Studying the specific aspects of the beings involves examining them in terms of their being material sensory bodies or non-sensory divine essence. Considering the beings as material sensory bodies involves their examination as plants and living things. An example of this would be the examination of human beings, who belong to the class of living things, in terms of their being virtuous, deficient, sick or healthy. Examining the beings through a special lens can take many different forms. Therefore, at this point, different sciences come into play. From this point of view, physics as well as disciplines such as ethics and medical science can examine the being from different aspects.<sup>13</sup>

As for the general examination of the beings, this is the study of being qua being. In such an examination, it is not a matter of examining the beings from a special point of view as in the sciences such as physics, ethics or medical science, but the beings are examined only in terms of their existence. It is metaphysics that studies the beings from the most global perspective, and Abū al-Barakāt notes that it is considered as an independent science by Aristotle.<sup>14</sup> What we understand from his words is that this science had already existed before Aristotle, but it was him who determined its subject and laid down its principles. The subject of metaphysics, which investigates the beings in the most general sense, was identified as "being qua being" by its founder. Therefore, sciences are categorised based on a dual classification: those that first examine the beings with respect to their a) general aspects and b) specific aspects. While the former is metaphysics, which studies the being from a general perspective, the sciences that examine the being from a specific one differ according to the nature of the subject they address.

Although metaphysics is often accepted as the science with the widest scope among sciences, this generality is relative. Generality hereby refers to the highest level of study areas of the mind, and it emerges

<sup>11</sup> To address this issue, Sirājaddin al-Urmawī wrote a separate work called *Risāle fī al-Fark Beyne mezu'āyi al-'ilm al-divine ve al-kalām*. In this work devoted to separating metaphysics and kalām, the science of kalām is constrained with the studies on the essence of God and is positioned under the science of metaphysics, in contrast to the understanding that accepts kalām as a universal science, an idea which emerged with al-Ghazali. See Tuna Tunagöz, "Sirāceddin el-Ürmevî'nin Risāle fī'l-Fark beyne mezu'āyi'l-'ilmī'l-ilâhî ve'l-kelâm Adlı Eseri: Eleştirel Metin ve Çeviri", *Kutadgubilig: Felsefe – Bilim Araştırmaları* 0/31 (2016), 281-304. For a review on the subject, see Tuna Tunagöz, Sirāceddin el-Ürmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı: *Risāle fī'l-fark beyne mevzû'āyi'l-ilmī'l-ilâhî ve'l-kelâm Üzerine Bir İnceleme*, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2016), 37-82.

<sup>12</sup> Abū al-Barakāt, *al-Kitāb al-Mo'tabar*, ed. Yusuf Mahmud, 3 Volume, (Doha: Dār al-Hikmāt, 2012), 3(3)/6-7. Cf. Fārābī, "fī Agrāz al-Hakīm fī Kullī Makāleti min al-Kitābi Mevsûm bi al-Hurūf", 34-39.

<sup>13</sup> Abū al-Barakāt, *al-Kitāb al-Mo'tabar*, 3(3)/ 6-7.

<sup>14</sup> Abū al-Barakāt, *al-Kitāb al-Mo'tabar*, 3(3)/ 6-7.

with reference to the subsidiary branches of science. In this respect, the following can be said: Each of the sciences with their specific focus primarily deals with their own subjects from the most general aspect, and when the subjects get more specialized, their subsidiary branches come into play to deal with more specific issues. The same is true for the sub-branches. Accordingly, it is metaphysics that is the science with the most general focus; in other words, the science that represents the most general view of the human mind on the being.

Abū al-Barakāt presents an analysis of the science of metaphysics at the beginning of the chapter "fi'l-Hikmeti'l-ilâhiyyât" in *al-Kitāb al-Mo'tabar*. However, unlike what Avicenna does at the beginning of the chapter al-ilâhiyyât in the work *al-Shifa*, he does not focus on the subject of this science. What lies behind this perspective of Abū al-Barakāt is the argument that "all sciences ultimately converge on studying the being," which is reflected as a key factor in his classification of sciences. Therefore, according to Abū al-Barakāt, there is no difference between the fact that what is studied actually exists in the objective realm and that it only exists in the mind. Since the mind itself is in the objective realm, what exists in this realm as well as what exists as a form in actual beings is included in the category of the beings.<sup>15</sup>

Likewise, this approach of Abū al-Barakāt could be based on the most general notions of the mind. Since the concept of being is one of the most general notions in the mind, all sciences converge on the common point they examine; that is, the being. Therefore, the focus of all sciences is what exists. This indicates that subject-based typology of sciences fails to make a clear distinction among them. For this reason, Abū al-Barakāt adopts an approach that emphasizes method-based typology rather than a topic-based one when he attempts to classify sciences and to tell them apart.<sup>16</sup> This is also apparent in his approach to metaphysics. He states that Aristotle took into account the scope of this science when he separated metaphysics from other sciences. This tells us that metaphysics ultimately examines what exists just as other sciences do. Therefore, the main point in distinguishing this science from other sciences and identifying its scope as an independent science is not the subject it studies but how it studies this subject and its scope. When identifying the subject of metaphysics, the question of "how" or "in what aspects" is more decisive than "what". This is because the subject examined in this science is ultimately "the being" as in other sciences. The answer to the question of how much of the being is examined is "all", and the answer to the question of from what aspects it examines its subject is in terms of its "existence". Then it is clear that the science in question examines all the beings in terms of their existence. Aristotle's work *Metaphysics* already included Abū al-Barakāt's idea that all sciences ultimately deal with the being and the distinction between them is not made on the basis of their subjects but on the basis of their scope and how they go about studying their subjects. In metaphysics 4/1, the philosopher of Stagira notes that metaphysics deals with the being in a universal way, in terms of its existence, and specific sciences such as mathematics and natural sciences examine the accidents that belong to the parts of the being.<sup>17</sup>

A closer look at Abū al-Barakāt's approach to sciences and his claims would reveal that, to him, it is not very reasonable to discuss what the subject of metaphysics is. Therefore, he does not discuss what the focus of metaphysics is in this section. Therefore, the main focus of the aforementioned section is the examination of the different names given to this science. Throughout the history of Islamic philosophy and that of philosophy, different philosophers used different names, such as "after-physics (mā ba'de't-nature)", "first philosophy" and "al-'ilm al-ilāhī". As mentioned above, Aristotle himself, who was the founder of metaphysics, used different names for it. Do these different names point to conceptual richness or just matter of choice, or do they have anything to do with the nature and scope of this science along with the problems it addresses and method it uses? Abū al-Barakāt focuses on this question, which other philosophers took little interest in. As

<sup>15</sup> Abū al-Barakāt, *al-Kitāb al-Mo'tabar*, 3(3)/6, 13.

<sup>16</sup> See Abū al-Barakāt's typology of sciences. Ömer Ali Yıldırım, Ebū'l-Berekāt el-Bağdādī'nin Bilgi Anlayışı ve İlimleri Tasnifi, *Turkish Studies: Karşılaştırmalı Dini Araştırmalar*, 12/20 (2017), 337-56. DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.12363>.

<sup>17</sup> Aristotle, *Metaphysics*, Trans. David Ross (Global Grey ebooks. 2018), 47 (1003a, 20-30). Also see Ibn Rusd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, trans. Muhittin Macit (Istanbul: Litera, 2016), 3 (1) / 486-488.

far as the names given to this science is considered, while al-Kindī is contented with referring to what the name "first philosophy" implies,<sup>18</sup> al-Fārābī uses after-physics/*mâ ba'de't-tabîa'* and al-ilāhiyyāt as other names for metaphysics in his work devoted to explaining the subject of metaphysics with great care, taking into account their content and makes an implicit reference to the background of these names.<sup>19</sup> The last part of *al-Shifa: Metaphysics I/3* Ibn Sînâ briefly addresses the issue of naming this science. Although he never uses it until after the third chapter (instead uses the terms "first philosophy" and "al-ilāhiyyāt", "al-'ilm al-ilāhī" to refer to the science of metaphysics), he directly says that the name of this science is after-physics at the onset of his analysis about the names of metaphysics in the related chapter. He further develops the references of al-Fārābī by providing brief explanations about the names *mâ ba'de't-tabîa'* and al-'ilm al-ilāhī, which are used as the names of this science. On the other hand, Abū al-Barakāt attaches more importance to the naming of this science in his explanations about the science of metaphysics that he offered at the very beginning of *al-Kitāb al-Mo'tabar*. He provides an evaluation of different names for this science, which ultimately focuses on the being; and he begins his evaluations with the term "after-physics".

## II.

It is known that it was Andronikos of Rhodes (d. the first century B.C.), who lived in the period after Aristotle and was the eleventh teacher of Lyceum, who first used the phrase "after-physics/*tâ metâ tâ phusika*". Andronikos published Aristotle's works by classifying them and organized some notes which followed the science of physics in this classification and used the umbrella term *tâ Metâ tâ Phusikâ* to describe their place within the general classification. These notes, which are referred to as "*tâ Metâ tâ Phusika*" and are understood to have been written in a wider time frame during Aristotle's life, are Aristotle's book *Metaphysics* itself. This Greek term by Andronikos was translated into Arabic as "*mâ ba'de't-tabîa'* (after-physics)". However, the content of this term has evolved to mean something quite different from what Andronikos originally meant.

The nature of knowledge must be revealed to be able to clarify what is meant by the term "after-physics". Even though the expressions "physical" and "beyond the physical" seem to have an ontologically loaded meaning at first glance, their meaning is in fact epistemologically loaded. When we pose the questions, "What is it you call physical?" A potential response with an ontological basis could be "what actually exists with an external form". However, if a further question such as "what is meant by what actually exists in external form?" is posed, the answer will necessarily include the quality of "being perceived by the senses". This shows us that even if the external is acknowledged as an actual existence in itself, it can only be talked about by the human after the object is made to the mind. Then the content of the term "physical" is "the object of our perceptions". This can be seen more clearly in the phrase "beyond what is physical". What all these indicate is that one has to describe the nature of knowledge to understand the expression "after-physics". Abū al-Barakāt also follows such a path in his study.

According to Abū al-Barakāt, knowledge is a relativity between the knower and known.<sup>20</sup> In the Peripatetic tradition, including Avicenna, while knowledge is accepted as a mental abstraction,<sup>21</sup> Abū al-Barakāt thinks differently.<sup>22</sup> Relativity is one of the fundamental concepts of his philosophy of knowledge. He explains knowledge through this approach. Likewise, he bases "after-physics" upon it. It is essential that the basis of the "physical" should first be formed. What is meant by the physical? Relativity entails the actual existence of and mutual relations between the knower and the known. This is because the prior condition for relativity

<sup>18</sup> al-Kindī, *fī Falsafa al-Ūlā*, 101.

<sup>19</sup> al-Fārābī, "*fī Agrāz al-Hakīm fī Kullī Makālat min al-Kitāb Mavsūm bi al-Hurūf*", 35-36.

<sup>20</sup> Abū al-Barakāt, *al-Kitāb al-Mo'tabar*, 3(3)/5.

<sup>21</sup> Ibn Sînâ, *Avicenna's de Anima (Arabic Text)*, ed. Fazlur Rahman (London: Oxford University Press. 1959), 48 vd; a. mlf. *İşaretler ve Tenbihler*, trans. Ali Durusoy (Istanbul: Litera yay., 2005), 110-111.

<sup>22</sup> Ömer Ali Yıldırım, *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve Meşşâi Felsefe Bağlamında Nefis, Benlik ve Bilgi* (Istanbul: Litera, 2018), 118 vd.



is the actual existence of both parties involved in this relationship. Explaining knowledge through relativity requires saying that the first known things for the mind are actually existing ones. The means that the knower uses to access information are the sense organs. Therefore, the beings that the knower initially comes into contact with, through his sense organs, will be those who actually exist in the objective realm because there is a direct relation of relativity between the knower and the known. Then what is meant by the term "physical" is the beings that sense of perceptions first come into contact with.

A particular outcome of this theory of knowledge is that what is best known is the relativity that emerges in the form of the relationship in which it directly takes place. This is because relativity entails the actual existence of both parties. This urges us to say that the first and the best known to the mind are those that actually exist in the objective realm; that is, the physical beings. Now that the word "physical" is elucidated, we need to focus on "after-physics".

This term certainly does not refer to what ontologically exists after physical entities. Its meaning also has an epistemological reference. According to the theory which considers knowledge as relativity, what is meant by second-order and second-degree knowing includes cases in which relativity between the forms in the mind and the mind is apparent. Relativity is a relationship between the mind and the forms abstracted from the beings in the objective realm. As the mind is in contact with the abstracted form of what exists at this level, emerging information is secondary knowledge.<sup>23</sup> This science has been called after-physics because relativity does not occur between the agent and the thing that actually exists, but between the agent and the form perceived by the senses from the actual being.

Then the following becomes obvious: What is studied in metaphysics belongs to the realm of beings as well. However, the issues addressed are the principles, sources, conditions and qualities that are globally related to all beings rather than individual beings or the attributes they possess as a certain "thing". Therefore, the concept after-physics is definitely not a reference to a realm outside the physical one. Therefore, we can say that in an attempt to form the conceptual basis of after-physics, Abū al-Barakāt uses a criterion that we can call "being known" or "degrees of relativity," rather than an ontologically based distinction. This is because what is studied in this science ultimately belongs to the realm of the beings, so metaphysics is not the study of an absolutely unknown realm or a "beyond the being". As Abū al-Barakāt confirms, such a study of the unknown is not possible at all. He maintains that one must possess some kind of "prior knowledge" about the subject that he desires know.<sup>24</sup> Then it is not possible for a person to focus on a subject on which he has no prior knowledge. This is a view that prioritizes what exists. Trying to understand the "prior knowledge" mentioned above based on the Platonic understanding of knowledge will hardly be compatible with the epistemology of Abū al-Barakāt, who accepts knowledge as relativity. Therefore, it seems more appropriate to consider this "prior knowledge" as the concord between the subject that is desired to be known and the mental ability and capacity of the knower. In other words, according to the theory that accepts knowledge as relativity, it is not possible for the mind to know anything other than itself without the actual beings. This statement means that each piece of information has to be based on the sensory perceptions. Accordingly, the subjects addressed by metaphysics are the objects of knowledge of the human mind in a particular respect. Therefore, it is not possible to detach metaphysical knowledge from the realm of beings. To further clarify this, one could argue that there will be no metaphysical knowledge without actual beings. To put it another way, there will be no metaphysics without the science of physics. This was clearly stated by Kutbuddin al-Rāzī (d. 766/1365) in a later period. He described the science of metaphysics as "the

<sup>23</sup> Abū al-Barakāt, *al-Kitāb al-Mo'tabar*, 3(3)/5.

<sup>24</sup> Abū al-Barakāt, *al-Kitāb al-Mo'tabar*, 3(1)/85, 309. Krş., İbn Sînâ, II. *Analitikler: Burhan*, trans. Ömer Türker (İstanbul: Litera, 2006), 7.

examination of the state of the abstracted beings from the perspective of the body".<sup>25</sup> This statement clearly reveals what we see implicitly in Abū al-Barakāt by conceptualizing it with the term "abstract forms."

What makes metaphysics a true "science" is that it is grounded on what is physical and that it is a study of the nature of the invariable substance that are reached based on the physical. This is because this type of analysis is not purely deductive; it is based on what actually exists, and it reaches the universals by using the associations among the beings and preserves the relation it has with the physical even in its most advanced analysis. This is also the main characteristic of understanding of knowledge and metaphysics in Aristotle, who considers the knowledge of something as the knowledge of its causes.

At this stage of our analysis, the following question arises. In a theory that describes knowledge as relativity, what is known at first and the best are beings close to the senses. The beings with which the senses come into contact indirectly are the ones known in the second place. If what is meant by the concept of after-physics is second-order and second-degree known ones, then wouldn't the knowledge of metaphysics rank second in terms of informational value? However, it was accepted that metaphysics was based on evidence, and the knowledge of this science was believed to have the highest degree of accuracy. In this case, isn't there a clear incompatibility between Abū al-Barakāt's theory of knowledge and the construction of metaphysics through evidence?

To come up with an answer to this question, which seems quite justifiable at first sight, it is necessary to return to Abū al-Barakāt's theory of knowledge and focus on a different aspect of it. He classifies the act of knowing something into two: knowing the essence of something and knowing something in terms of its attributes. According to him, it is more valuable to know something with its essence and the characteristics that belong to this essence than to know it with its attributes. It is possible to express this in a different conceptual framework as follows: "it is more valuable to know something by its form, type and distinctive features than to know it by its functions and relations". However, the examples Abū al-Barakāt cited are of a nature that pushes the limits of the distinction between essence and accidents in the classical logic. This distinction tells us that knowing a person by his/her personal characteristics, knowledge, works, attitude, what path he/she follows and so forth is more valuable than knowing this person by such properties as height, weight, race and so forth.

The explanation above is exemplified Abū al-Barakāt's work: *Today, a person who knows Aristotle by his writings on knowledge and wisdom knows him better than one who lived in his period but knew him only by his sight and personality, not by the knowledge and wisdom that we know today.*<sup>26</sup> This is because the second person knows him by his visible corporeal features. These features are his accidents; they are not "the essence that forms his nature". As the first person knows him with his characteristics that directly identify him; in other words, with his personality, such information is more complete. While the second person's knowledge is no longer valid when what he knows disappears or dies, the first person's knowledge is not. So, although what is known to our senses first are actual beings, we cannot say that the knowledge of these beings is the loftiest in all respects. In other words, "to know with the sensory organs is not to know the nature of the known in the best way". This is because these features that are perceived primarily by the senses do not belong to the nature of that thing; that is, they are not "characteristics that make up its essence"; they are the features of the body. Therefore, what is meant by the expression "the best known" as mentioned in the above statement does not mean those whose nature is most fully appreciated. What is meant here is the most easily known or primarily known which follows the knowledge of one's own self; that is, corporeal properties. Since it is superior knowledge to know something with its essential characteristics, metaphysical knowledge is the most superior knowledge on which the research on the nature of all beings

<sup>25</sup> For a review on the subject, see Necmi Derin, "Kutbeddin Râzî ve Metafizik Anlayışı", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2009), 141-55.

<sup>26</sup> Abū al-Barakāt, *al-Kitāb al-Mo'tabar*, 3(3)/190.

ultimately depends. This is because metaphysics investigates the most general and universal things that belong directly to the nature, rather than corporeal features.

When we look again at the term "after-physics" used for this science, its meaning gets more concise. What is expressed with this term is not a classification based directly on ontology, but a reference is made to a wider area that includes Aristotle's writings on subjects other than those of physics. However, this wider area is also constrained by the principle of "examining the being with its most general features". The subjects addressed by this science are not only the primarily sensed ones but also those that rank second in terms of senses. The words of Abū al-Barakāt about this science also refer to this. We can say that this practice of naming is not based on ontological priority but is centred on human/sense-nature. Thus, one could argue that the metaphysics meant by the term after-physics is a sort of "natural" metaphysics. If we acted based on an ontological priority, as Abū al-Barakāt noted, it would be more appropriate to call the science of metaphysics as "pre-physical".<sup>27</sup> This is because those studied in this science rank higher in priority than those who have actual existence in the objective realm in terms of existence and are their founding principles. This indicates that what is behind the meaning of the term after-physics in Abū al-Barakāt's mindset is the division of the field of knowledge into two. The first is the area which is close to the senses, while the second is the one reached using the operations performed on the forms obtained through the senses. The term after-physics refers exactly to the second area.

### III.

Another name used for the science of metaphysics is the "first philosophy". Although Aristotle did not use the term after-physics, the use of the term *prote philosophia* can be traced back to him. This science is called the first philosophy due to the examination of the first principles and general attributes in this science. As noted earlier, this science studies the principles that do not actually exist in the objective realm. Although these principles rank second in terms of being perceived by the senses, they come before others in terms of existence and even function as their founding reasons. This science was named as the first philosophy because it studies these initial founding principles and general attributes.<sup>28</sup> So, the term "after-physics" is related with epistemology and refers to the order of being known within the relative knowledge hierarchy, whereas the term "first philosophy" is rather based on an ontological criterion and refers to the position in the hierarchy of existence. First philosophy is a path to true wisdom as it leads to knowledge of the founding principles and reasons of existence. This is probably the reason why Aristotle highlighted this name for metaphysics. According to Aristotle, to know something is to know its reasons, and it is always more valuable to possess knowledge of the first causes than to possess that of secondary ones because this gives the knower a universal perspective.<sup>29</sup> Wisdom can only be gained by acquiring the knowledge of the first and universal causes. In addition, in al-Kindī's words, our knowledge of things would be absolute only when we know the reasons.<sup>30</sup> Therefore, it is clear that knowing God as the first reason; that is, knowing the science of metaphysics, is the necessary condition for true wisdom; it is essential for being a true philosopher. The reason why metaphysics was named as "first philosophy" is that it studies the first reasons and it helps gain the knowledge of God. As can be understood, the first philosophy refers to the theological aspects of metaphysics. In this way, one who gains a universal perspective of the beings achieves a real level of wisdom.<sup>31</sup> In

<sup>27</sup> Abū al-Barakāt, *al-Kitāb al-Mo'tabar*, 3 (3) / 6-7. cf. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, trans.Ömer Türker (İstanbul: Litera,2004), 2 (1)/19.

<sup>28</sup> Abū al-Barakāt, *al-Kitāb al-Mo'tabar*, 3(3)/7.

<sup>29</sup> Aristotle, *Metaphysics*, 1-4 (980a-982b).

<sup>30</sup> See Kindī, "fi Felsefeti'l-ûlâ", 98-101.

<sup>31</sup> Learn more about the subject, see Mehmet Önal, "Aristoteles'in Metafizik'inde İlahiyatın Yeri ya da Felsefe ve Dinin Ortak Alanı İlahiyat", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013), 47-56.

Aristotle's words, the science of metaphysics, with its theological aspects,<sup>32</sup> is in high demand and the loftiest among theoretical sciences.<sup>33</sup>

It is noteworthy that in *al-Kitāb al-Mo'tabar*, Abū al-Barakāt hardly preferred the term "first philosophy" as a name for metaphysics. In his aforementioned work, he provides a brief explanation about the term "first philosophy" in the section devoted to the discussion of the names given to this science. He, otherwise, does not use this name, which Aristotle himself uses, as a section heading in his work. On the other hand, he uses other names both as section headings and as a name within the subject, besides providing analyses of these names. He says that this name can be accepted if it refers to the being at the beginning of an ontological hierarchy, while it cannot be accepted if what is meant is its ranking first in terms of knowing.

#### IV.

Another name used for this science is "al-ilāhiyyāt". We can say that "al-ilāhiyyāt" is the most commonly used name for this science in circles of Islamic philosophy. Although it is accepted that the subject of metaphysics is the "being qua being" and that it studies the beings from the most general and universal perspective, why is the name "al-ilāhiyyāt" preferred for this science and what does it refer to?

First of all, it should be noted that the word "al-ilāhiyyāt" is the plural of the word *ilāhi* (divine), and it means divine ones. Then the question can be reformulated as: What or who are meant here by "al-ilāhiyyāt"; that is, by the divine ones?

Abū al-Barakāt begins his discussion of the question above with a conceptual analysis of the word "god/*ilāh*". In this analytical process, the concept of relativity, which was previously mentioned as a notion with a key importance in the philosophy of knowledge, appears once again in a different context. This analysis is based on the idea that the word "god" is a name used in relativity. According to him, what is meant by the concept of al-ilāh in the books written by the prominent people in this science: (i) "is a relative meaning understood in relation to who or what accepts it as deity". (ii) The thing that accepts the deity as a deity imitates him in its self-acts and moves its body according to his will, wishing and guidance. For example, some students name their teachers whom they imitate as god and lord. Another proposition by Abū al-Barakāt on this issue is that the god is the invisible agent. Based on these three propositions, the following can be said: Deity has the command of and power over mankind; mankind cannot influence him, but the characterization of deity as deity occurs in relation to those who accept him as deity. It is also important that "deity" emerges in a relative sense. These explanations lead us to saying that what the thinkers, whom Abū al-Barakāt refers to as "the previous ones", meant by divine/*ilāhi* is spiritual angels, heavenly souls and minds which are separate from the matter.<sup>34</sup>

When we adapt what is said about the analysis of the word "god/*ilāh*" in the last paragraph to the subjects of al-ilāhiyyāt, we encounter the following: Heavenly souls are in the position of being gods compared to human souls as it is accepted that they have effects on human souls and what happens in the world; in other words, they are agents. They are invisible agents. Therefore, they are divine beings. Similarly, with respect to empowerment, human souls consider celestial souls as their target. This shows that what is meant by the word "deity" exists in the heavenly souls. When we consider the conditions of the celestial souls in contrast with minds free from matter, we see that they are not gods for minds, and the opposite is true here. That is, minds free from matter are in a sense the deities of heavenly souls and are divine beings. For minds free from matter, there is another deity who is at a higher level than these minds. This explains why the word "god" should be used in relativity.

<sup>32</sup> Aristotle, *Metaphysics*, 98 (1026a, 20-25).

<sup>33</sup> Aristotle, *Metaphysics*, 186 (1064b – 5).

<sup>34</sup> Abū al-Barakāt, *al-Kitāb al-Mo'tabar*, 3(3)/13.

Now our analysis justifies the use of the plural word "al-ilâhiyyât" rather than its singular form. Therefore, what is meant by divinities in the word "al-ilâhiyyât" is wider than that, although at first glance it is understood that things related to God and his essence are studied. That is, al-ilâh, which is directly studied here, does not refer to Allah, Lord and so forth or is not God in a special sense. What is meant by the word "al-ilâh" is an absolute deity or deities. In addition, it is an agent or a principle which something accepts as a guide, which it accepts as the ultimate goal it wants to attain in its own actions, which it accepts has an effect on it and which comes into existence in line with these acceptances. However, within this wider area, the study of God as a special deity is also included because God is the "ilâh" who is accepted as the principle, cause and agent. In other words, He is the God of the gods and is truly divine as he is at the highest level of relativity. These qualities are also attributes for God.

The study of God's attributes in this science is based on the following: The overall focus of this science is "being qua being". Its secondary subject is "things that attach to being qua being". A method beginning from the most general is followed in the examination of what is attached to it as it exists. The "principle", "cause", "agent" and "purpose" are examined in this exact order. When all of these are examined in a relation of relativity, this investigation goes on to study "God in absolute sense" and finally the "God of the gods"<sup>35</sup>. Within such an order, what is examined first is more general than what is done later. Although a path from the general to the specific is followed in this analysis, it is seen that the most special is the most sublime and the foremost with respect to hierarchical sublimity and "being first" in an ontological sense. Therefore, the God of the Gods is the first principle, the first cause, the first agent, and the supreme goal. Then the main purpose in this science is not to examine God and his attributes. The examination of the most general in a relation of relativity leads to such a result. In this case, the study of God is not the subject of this science, but the outcome/fruit of it. The word al-ilâhiyyât, which means the divine ones, is preferred for this science not only because those examined are effective causes, such as principle, cause, agent and goal, which are accepted as a kind of deity, but also because the supreme God, who is the first principle of all beings and who obligate them and gives existence to them is studied in this science.<sup>36</sup> According to Abū al-Barakât, the reason for this preference was that the concept of "god" had widespread use among philosophers and that they included not only the god in a narrow sense, but also included angels, spiritual beings and separate souls, including the human soul separated from the body. Avicenna notes that this science's being called al-'ilm al-ilâhī means it is being named with the most valuable thing it possesses.<sup>37</sup>

As with term "after-physics", the name "al-ilâhiyyât" refers to the study of what cannot be perceived through sense organs. Therefore, the difference between these two names should be clarified. The method of examination, which is meant by the name "al-ilâhiyyât", does not start from what is special to the mind to work its way up to the general, as with the science of metaphysics. Instead, the opposite path is followed; the examination starts from the most general one goes down to the specific. Another distinction is that, as is the case with after-physics, what is studied in this science are studied in terms of their existence, rather than in terms of their relation to physical ones, and the things that are attached to them due to their existence. The most important difference between what these two names mean is that the term "after-physics" refers to a science that is a kind of "natural theology" built on mental notions derived from physics. In this respect, it can be said that the basis of this naming is knowledge/perception. The name "al-ilâhiyyât", on the other hand, refers to an ontological grounding since it begins with the most general. One of the places where this ontological approach can be seen most clearly is the content of the word al-ilâhiyyât, as stated above. As a matter of fact, in Abū al-Barakât's words, what is meant by the divine is the angels, spiritual beings and the human soul separated from the body, separate souls and God, who is the God of gods. In this case, the science of al-ilâhiyyât does not refer to an order or an epistemological sequence as seen in the metaphysical science and emphasizes a separate aspect that is different from that of others. In this naming, which we see most

<sup>35</sup> Abū al-Barakât, *al-Kitāb al-Mo'tabar*, 3(3)/12.

<sup>36</sup> Abū al-Barakât, *al-Kitāb al-Mo'tabar*, 3(3)/26.

<sup>37</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, 2(1)/20.

preferred by philosophers, such as Avicenna in Islamic philosophy, metaphysical science refers to the examination of the being qua being. This necessarily turns metaphysical study into an ontological one, which is one of the corner stones of Avicenna's metaphysics.

With the conceptual analysis provided above, what is meant by al-ilāhiyyāt becomes clearer. That is, al-ilāhiyyāt studies both the being due to its existence and general subjects such as principle, cause, agent, goal, and spiritual angels and universal attributes which are attached to the being because of its existence. Because of the characteristic they carry, each of these can also be called "deity" or "lord". The attributes that are known to be examined in this science are also the most general attributes related to beings because of their existence. Descriptions such as *possible* and *necessary*, which are examined in this science, are adjectives that are attached to the beings because of their existence.

### Conclusion

The preliminary source of human knowledge is sensory data. All our knowledge primarily depends on the data we gain through our sensory organs. Therefore, all our knowledge is related with what exists and the focus of all sciences is ultimately "the being". Herein exists no difference between different branches of science. The focus of metaphysics is also "the being". Branches of science differ in terms of how they go about investigating their subjects rather than what they study.

What exists is examined either from a specific or a general perspective. Metaphysics is the science that adopts the most general perspective while studying what exists. It is the science in which what exists is studied in terms of its existence.

Giving metaphysics "different names" in the history of philosophy is closely related with which aspects of its subject matter is studied and what subject among the ones it studies is highlighted. This science is called "after-physics/*mâ ba'de-tabî'a*", due to its epistemological approach to its subject matter. What humans first know are the beings that exist outside the mind and which sensory data come into direct contact with. According to Abū al-Barakāt, knowledge is a relativity, which happens between the mind and the being that it directly perceives. These are the subjects that physical sciences study. Based on the data coming from sensory perceptions in the mind, the universal forms and universal information occur in the form of relativity between the mind and the forms in it, so this information that emerges in this way is referred to as "after-physics" science. In other words, the physical sciences examine the first substance, whereas the metaphysical scientific do the second. Metaphysics offers the knowledge of the universal as it is a science interested in what we have beyond physics.

The topics addressed by the metaphysics are globally the principles of existence, its causes and agents. They precede beings close to the human senses with respect to existence. This science is called "first philosophy" not only because it investigates issues that come before others with respect to their existence and that functions as the principle, cause and agent, but also the First Cause, which is the principle of the principles, the cause of the causes and the agent of the agents, is studied based on a relation of relativity. Because metaphysics is the first philosophy, it gives us the knowledge of a special kind of being. In this respect, it is clear that the term "first philosophy" refers to the theological aspect of metaphysics.

The reason why this science is called al-ilāhiyyāt is related to the meaning that philosophers attribute to the concept of god. God is a word used in relativity and attributed to the one who accepts it as god. God is not only the invisible agent but also the being that can be accepted as a model for the acts and behaviour of a person that accept him as deity. The being with these characteristics is called the divine being. This science addresses and analyses the principle, cause and agent of all beings. Principle is a kind of deity for whom it is a principle. Similarly, cause is deity for whom it is a cause, and agent is a deity for whom it is an agent. Since the concept of deity had such a meaning and enjoyed widespread use at that time, the name "al-ilāhiyyāt", which means those who are divine, was preferred when naming this science.

A comparative look at metaphysical and divine concepts reveals the following: The subject of both sciences is what exists. While the term after-physics works bottom up in metaphysics, the notion of al-ilāhiyyāt adopts a top-down approach. Metaphysics in the after-physics sense is a kind of natural theology; metaphysics as al-ilāhiyyāt is the ontological study of the being.

### References

- Adamson, Peter. “al-Kindī and the Reception of Greek Philosophy”. *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. ed. Peter Adamson vd. 32-52. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Alper, Ömer Mahir. “Avicenna’s Conception of Scope of Metaphysics: Did He Really Misunderstand Aristotle?” . *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 85-103.
- al-Āmirī, Abū al-Hasan. *Kitābu al-‘ilām bimenākīb al-Islām*. ed. Ahmed Abdulhāmid Gurab. Riyad: Dār al-Asālet li as-sekāfa ve an-nashri ve al-‘ilām, 1988.
- Aristotle, *Metaphysics*. Trans. David Ross. Global Grey ebooks. 2018.
- al-Baghdādī, Abū al-Barakāt. *al-Kitāb al-Mo’tabar*, yay. haz. Yusuf Mahmud. 3 Volumes. Doha: Dāru’l-Hikmet, 2012.
- Derin, Necmi. “Kutbeddin Râzî ve Metafizik Anlayışı”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2009), 141-55.
- al-Fārābī, Abū Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzlug. *fī Agrāz al-Hakīm fī Kullī Makālat min al-Kitāb Mavsūm bi al-Hurūf*. in *al-Samarāt al-Mardiyye: fī Ba’di Risālāt al-Fārābiyya*. ed. Friederich Dieterici. Leiden: Brill, 1890.
- al-Hārizmī, Muhammed b. Ahmad. *Mafātīh al-‘ulūm*. ed. İbrāhīm Ebyārī. 2<sup>nd</sup> edition. Bayrūt: Dār al-Kutub al-Arabī, 1989.

- Ibn Rusd. *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*. trans. Muhittin Macit. 3 Volumes. İstanbul: Litera, 2016.
- Ibn Sînâ. *Avicenna's de Anima (Arabic Text)*. ed. Fazlur Rahman. London: Oxford University Press. 1959.
- Ibn Sînâ. *eş-Şeyh er-Reîs'in (İbn Sînâ) Hayatı (Otobiyografi)*. *İbn Sînâ: Risâleler* içinde. Notlar ve trans. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaşoğlu. Ankara: Kitâbiyat yay. 2004, 11-25.
- Ibn Sînâ. *eş-Şifâ: Metafizik*. trans. Ömer Türker. 2 Volume. İstanbul: Litera, 2004.
- Ibn Sînâ. *II. Analitikler: Burhan*. trans. Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2006.
- Ibn Sînâ. *İşaretler ve Tenbihler*. trans. Ali Durusoy. İstanbul: Litera, 2005.
- Kaya, Mahmut "Mâ Ba'de't-Tabîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/165-166. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- al-Kindî, Ya'kûb b. İshâk. *fî Kemmiyyet kutub Aristûtâlîs ve mâ yahtâcu ileyhi fî tahsîl al-falsafati*. *Resâil al-Kindî al-falsafi*. ed. Abdulhâdî Abû Rîde. Cairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1950, 363-374.
- al-Kindî, Ya'kûb b. İshâk. *fî Falsafa al-Ülâ*. *Resâil al-Kindî al-falsafi*. ed. Abdulhâdî Abû Rîde. 81-162. Cairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1950.
- al-Kindî, Ya'kûb b. İshâk. *fî Hudûd al-Ashyâi ve Rusûmihâ*. *Resâil al-Kindî al-falsafi*. ed. Abdulhâdî Abû Rîde. 165-180. Cairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, n.d.
- Önal, Mehmet. "Aristoteles'in Metafizik'inde İlahiyatın Yeri ya da Felsefe ve Dinin Ortak Alanı İlahiyat". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013), 47-56.
- Tunagöz, Tuna. "Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı: Risâle fi'l-fark beyne mevzû'ayi'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-ikelâm Üzerine Bir İnceleme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2016), 37-82.
- Tunagöz, Tuna. "Sirâceddin el-Ürmevî'nin Risâle fi'l-Fark beyne mezu'âyi'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-ikelâm Adlı Eseri: Eleştirel Metin ve Çeviri". *Kutadgubilig: Felsefe – Bilim Araştırmaları* 31 (2016), 281-304.
- Yıldırım, Ömer Ali. "Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Bilgi Anlayışı ve İlimleri Tasnifi". *Turkish Studies: Karşılaştırmalı Dini Araştırmalar* 12/20 (2017), 337-56. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.12363>.
- Yıldırım, Ömer Ali. *Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî ve Meşşâî Felsefe Bağlamında Nefis, Benlik ve Bilgi*. İstanbul: Litera, 2018.





Journal of Religious Inquiries

ISSN 2645-9132

Volume: 3 Issue: 2 (December 2020)

## A Critical Approach to Causality and Rational Knowledge in Ibn Khaldūn

<b>Emrah Kaya</b>	
Assistant Prof., Sakarya University Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy Sakarya, Turkey	
emrahkaya@sakarya.edu.tr	ORCID 0000-0002-8889-5587

<b>Article Information</b>		
<b>Type</b> Research Article		
<b>Received</b> 23 September 2020	<b>Accepted</b> 29 December 2020	<b>Published</b> 31 December 2020
<b>Cite as</b> Kaya, Emrah. "A Critical Approach to Causality and Rational Knowledge in Ibn Khaldūn". <i>ULUM</i> 3/2 (2020), 241-261.		
<b>Research / Publication Ethics</b> This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.		
<b>Copyright ©</b> 2020 by ULUM İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği, Ankara, Turkey		
<b>CC BY-NC 4.0</b> This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License		

# A Critical Approach to Causality and Rational Knowledge in Ibn Khaldūn

## Abstract

The purpose of this study is to critically approach the thoughts of causality and rational knowledge in Ibn Khaldūn, who is one of the greatest names of Islamic philosophy. Ibn Khaldūn, who is a tremendously competent sociologist, historian, and politician, constituted his work entitled *Muqaddima* in a way exhibiting the science of ‘umrān. One of the fundamentals of science undoubtedly is the theory of causality. We see that Ibn Khaldūn, who construed everything in the universe in the light of the causality, does not use the same theory when miracles and supernatural events are in question. This differentiation basing on the distinction of the human intellect and divine revelation has not eliminated any contradiction coming out in the context of the causality. Another matter we examine in this study is the critique of Ibn Khaldūn about rational knowledge against philosophers. According to him, it is not a correct method reaching the universals with abstractions made from the particulars. It is because such universals have not been compatible with the facts. Ibn Khaldūn criticizes the philosophers in the context of metaphysical knowledge. But, if we consider the science of ‘umrān to be a kind of metaphysics, we might say that his method contains some contradictions.

## Keywords

Islamic Philosophy, Ibn Khaldūn, Causality, Rational Knowledge, Critical Approach

## İbn Haldūn’un Nedensellik ve Rasyonel Bilgi Düşüncesine Eleştirel Bir Yaklaşım

### Öz

Bu makalenin amacı İslam düşüncesinin en önemli isimlerinden olan İbn Haldun’un nedenselliğe ve akli bilgiye dair düşüncelerine eleştirel bir şekilde yaklaşmaktır. Son derece yetkin ve etkili bir sosyolog, tarihçi ve devlet adamı olan İbn Haldun’un *Mukaddime* eseri ümran ilmini etrafıca ele alan bir şekilde hazırlanmıştır. İbn Haldun tarafından tesis edilen ümran ilminin dayandığı en temel prensiplerden birisi şüphesiz ki nedensellik ilkesidir. Alemde olan her şeyi sebep-sonuç ilişkisi içinde anlamlandıran İbn Haldun’un aynı metodu mucize ve keramet gibi konularda kullanmadığını görmekteyiz. Akıl ve vahiy ayrımına dayanan bu farklılaşmanın nedensellik bağlamında ortaya çıkan çelişkiyi tam olarak bertaraf ettiğini düşünmüyoruz. Makalenin ele aldığı diğer bir konu da İbn Haldun’un filozoflara akli bilgi konusunda yönelttiği eleştiridir. Tikellerden tümel oluşturmanın doğru bir yöntem olmadığını iddia eden İbn Haldun tümellerin realiteye uygun olmadığına inanmaktadır. İbn Haldun filozofları metafizik bilgi bağlamında eleştirir. Ancak biz ümran ilminin bir tür metafizik olduğunu kabul edersek İbn Haldun’un yaklaşımının çelişkili olduğunu söyleyebiliriz.

### Anahtar Kelimeler

İslam Felsefesi, İbn Haldun, Nedensellik, Akli Bilgi, Eleştirel Yaklaşım

## Introduction

Ibn Khaldūn (1332-1406) is one of the most significant and famous thinkers of Islamic thought. Ibn Khaldūn, whose whole life lasted in the middle of political relations and educational affairs, lived in a period when the brightness of Islamic thought came to disappear. Most of the schools of thought, philosophical debates, sound theological refutations came out in general before him. On the other hand, this case has a positive side as well because Ibn Khaldūn could find an opportunity to look at Islamic thought holistically.

Researchers have been elaborating on the ideas of Ibn Khaldūn from various angles because he has significant assessments of politics, culture, economy, history, and sociology. Besides, his thoughts about religion, philosophy, and Sufism deserve attention. As a result of this variety, some researchers describe Ibn Khaldūn as a political theorist, economist, historian, philosopher, sociologist, and even a Sufi. These descriptions are right to some extent because what Ibn Khaldūn meant with the science of ‘umrān encompasses all of these fields.<sup>1</sup>

This article has two main sections. In the first section, I will focus on the concept of causality and various contexts in which Ibn Khaldūn used it. Ibn Khaldūn’s emphasis on causality is unconcealed and powerful. Insomuch that this case caused Ibn Khaldūn to be qualified as a positivist thinker.<sup>2</sup> On the other hand, Ibn Khaldūn puts aside the thought of causality when religion, miracles, and supernatural events (*karāmāt*) are in question. However, while we believe that, as a religion, Islam has a metaphysical foundation, we know that its interlocutor is a human being living in the physical world. Thus, it is possible to mention a contradiction in Ibn Khaldūn’s approach. While expecting from humans to understand whole life, social structures, political affairs, economic changes under the light of causality, expecting from them at the same time to confirm religions and religious phenomenon with a claim of miracle or divine wisdom is an inconsistency.

In the second section, I will try to examine a critique of Ibn Khaldūn against philosophers and their method of logic. This section, which is partly relevant to his approach to causality, will focus on rational knowledge. The point that I would like to draw attention to is that although Ibn Khaldūn criticizes the philosophers in the matter of rational knowledge and metaphysics has a similar perspective in the science of ‘umrān. He claims that universal (*kullī*) principles or concepts generated from particular (*juz’ī*) things do not comply with facts mostly. But, as we will see, the science of ‘umrān is based on such universal principles generated from particular events and changes that happened in the fields of politics, economy, history, and

---

<sup>1</sup> Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī, *Naḥnu wa al-Turāth: Qirā’āt Mu‘āšira fī Turāthinā al-Falsafī* (Beirut: Markaz al-thaqafī al-‘arabī, 1993), 300; Süleyman Uludağ, *İbn Haldun: Hayatı, Eserleri, Fikirleri* (Ankara: Harf Yayınları, 2015), 37-41; Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Mahiyeti: Şifâu’s-Sâil li-Tehzibi’l-Mesâil ve Mukaddime’de Tasavvuf İlmi* (Istanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 58-60; Semih Ceyhan, “İbn Haldun’un Sûfilere ve Tasavvufa Bakışı: Umrande Tasavvuf İlmi”, *İbn Haldun: Güncel Okumalar*, ed. Recep Şentürk (Istanbul: İz Yayıncılık, 2017), 81-120; Kadir Canatan, *İbn Haldun Perspektifinden Bilgi Sosyolojisi* (Istanbul: Açılım Kitap, 2013), 137-164; Ahmet Arslan, *İbn Haldun* (Istanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019), 4; ‘Abd ar-Raḥmān b. Muḥammad Ibn Khaldūn, *İbn Haldun: Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar (et-Ta’rîf)*, trans. Vecdi Akyüz (Istanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 23, 58; Ümit Hassan, *İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2019), 19-57; Seyfi Say, *İbn Haldun’un Düşünce Sistemi ve Uluslararası İlişkiler Kuramı* (Istanbul: İlk Harf Yayınları, 2011); Cengiz Tomar, “Between Myth and Reality: Approaches to Ibn Khaldun in the Arab World”, *Asian Journal of Social Science* 36 (2008), 603.

<sup>2</sup> al-Jābirī, *Naḥnu wa al-Turāth*, 302-303. However, Recep Şentürk claims that Ibn Khaldūn, in contrary to the prevalent opinion, is an alternative thinker to positivism. See, Recep Şentürk (ed.), *İbn Haldun: Güncel Okumalar* (Istanbul: İz Yayıncılık, 2017), 9.

sociology. As known, Ibn Khaldūn designed the science of ‘umrān as a metaphysic in sociology and history.<sup>3</sup> This section, where we will assess the problem of knowledge in respect of compatibility with the facts (reality), will help us to understand better and look critically at Ibn Khaldūn’s thought.

### 1. Ibn Khaldūn and Causality

Causality, as a theory, is to express the process in the universe by referring to a cause-and-effect relation. In other words, it is “the relation between two things when the first is thought of as somehow producing or responsible for the second.”<sup>4</sup> The causes can be natural or divine. As for Ibn Khaldūn, we know that he is a faithful believer.<sup>5</sup> According to him, everything in the universe happens by God’s wish, but He, by His will, attaches all effects to causes.<sup>6</sup> Some thinkers who follow the line of Ash‘arī-Ghazzālī reject the natural causality because of that it will deactivate God over the universe. According to Ghazzālī, the arrangement in the universe seems to us as the natural causality, but it is a habit of eyes. For him, God creates everything and every act individually. Ghazzālī aims to emphasize that God is omnipotent and active perpetually.<sup>7</sup> While Ibn Khaldūn confirms Ghazzālī’s attitude, he explains everything in the science of ‘umrān employing causality.

At first, we should express clearly that Ibn Khaldūn highlights the coordination in the universe. According to him, “the whole of existence in (all) its simple and composite worlds is arranged in a natural order of ascent and descent so that everything constitutes an uninterrupted continuum.”<sup>8</sup> This kind of continuum is an indicator of the relation between cause and effect. All acts belonging to either humans or animals can come out as a result of some causes that precede the acts. Each of these causes is temporally created (*hādith*). These temporally created causes connected to each other take people to the knowledge of God. Even though human intellect (*‘aql*) is incapable of grasping all of those causes, we know that nothing in this universe can happen without some of those causes. Therefore, Ibn Khaldūn confirms the perfect coordination based on the relation of cause and effect that is observed in the universe.<sup>9</sup>

In the system of Ibn Khaldūn, we witness the causality in the fields of geography, economy, sociology, and politics. He built the science of ‘umrān upon this principle. In the pages ahead, we will exemplify the claim of causality in Ibn Khaldūn from these disciplines. The geographical causality may come first because

<sup>3</sup> Şenol Korkut, “İbn Haldun’un es-Siyâsetü’l-Medeniyye Teorisini Eleştirisi”, *İbn Haldun: Güncel Okumalar* (Istanbul: İz Yayıncılık, 2017), 171; Tahsin Görgün, “İbn Haldun’un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi”, *İbn Haldun: Güncel Okumalar* (Istanbul: İz Yayıncılık, 2017), 325–368; Tahsin Görgün, “İbn Haldūn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Accessed September 17, 2020).

<sup>4</sup> Alan Robert Lacey, *A Dictionary of Philosophy* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1996), 45.

<sup>5</sup> At this point, we notice that Taha Hussain suggests that Ibn Khaldūn is not a pious and sincere believer. Taha Hussain, *Falsafatu Ibn Khaldūn al-Ijtimā‘iyya*, trans. ‘Abdullāh ‘inān (Qairo: Maṭba‘a al-i‘timād, 1925), 25.

<sup>6</sup> ‘Abd ar-Raḥmān b. Muḥammad Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, ed. ‘Alī ‘Abd al-Wāḥid Wāfi (Qairo: Dāru nahḍa miṣr, 2014), 2/522.

<sup>7</sup> Abū Ḥāmid Ghazzālī, *Tahāfut al-Falāsifa*, ed. Sulaimān Dunyā (Cairo: Dār al-ma‘rifa, 1966), 235–236; 239–251; Ilai Alon, “Al-Ghazzālī on Causality”, *Journal of the American Oriental Society* 100/4 (1980), 397–405.

<sup>8</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 3/923.

<sup>9</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 3/966; 1/410.

it deals with the creation of human beings. We mean by the geographical causality Ibn Khaldūn's classifications and statements about seven different climate zones.<sup>10</sup> According to Ibn Khaldūn, human beings have been living in seven climate zones. The most suitable zone for life and 'umrān (civilization) is the fourth one since it has the most moderate air temperature.<sup>11</sup>

There is a close connection between the seven climate zones and 'umrān. In Ibn Khaldūn's mind, the differences between people and societies that live in the same climate zone are relevant to unequal improvements of civilizations. However, the differences between people and societies that live in the different climate zones are relevant precisely to geographical factors like humidity, aridity, heat, and coldness.<sup>12</sup> For Ibn Khaldūn, in a region, if there is extreme heat or coldness, living creatures deteriorate. Hence, the perfect level of 'umrān is possible in the fourth zone, where the climate is moderate. Perfection changes according to nearness to the moderate climate zone. Since the third and fifth zones are next to the fourth, they are also close to perfection. Since the second and sixth zones are far from the fourth zone, their perfection is lesser. As for the first and seventh zones, since they are very far from the fourth one, they have nothing to do with perfection in terms of 'umrān (civilization).<sup>13</sup> As seen in Ibn Khaldūn, he employs the term moderate (*mu'tadīl*) as used in Islamic philosophy. According to many Islamic philosophers, being moderated in everything, even in worship, is the key to virtue.<sup>14</sup> Therefore, perfection or superiority is possible with being moderated.

According to Ibn Khaldūn, if the climate is moderate in a region, the sciences, arts, buildings, foods, garments, plants, animals, and humans are moderate there.<sup>15</sup> The people of those regions have wealth and precious mines.<sup>16</sup> In other words, everything in that area is close to perfection. Also, for Ibn Khaldūn, it is possible to see this perfection not only on those things mentioned above but also on the souls, bodies, and morals of people who live there. Iraq, India, China, Syria, Hijaz, Yemen, Spain, and Greece are some of the regions where the climate is moderate, and, thus, people are close to perfection. He maintains that because of the effect of the climate, people of those regions are perfect in terms of body type, skin color, morality,

<sup>10</sup> On this division, Ibn Khaldūn follows the knowledge of geography that is prevalent in the Middle Age. Bk. Claudius Ptolemaeus, *Ptolemy's Almagest*, trans. G. J. Toomer (London: Duckworth, 1984), 19, 123-129; Ibn Ṭufayl, *Ḥay b. Yaqzān* (Qairo: Muassasa Hindāwī, 2012), 5.

<sup>11</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 1/373-381.

<sup>12</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 3/928.

<sup>13</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 1/353.

<sup>14</sup> Ibn Miskawayh, *Tahdhīb al-Akhlāq wa Taḥhīr al-A'rāq* (Egypt: al-Maktaba al-ḥusayniyya al-miṣriyya, 1908), 20-24; Abū Bakr ar-Rāzī, "et-Tıbbu'r-Rūhānī: Ahlākın İyileştirilmesi", ed. Mahmut Kaya, *Felsefe Risâleleri* (Istanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 100-101; al-Kindî, "Hikemiyâtü'l-Kindî: Kindî'nin Hikemiyâtı", ed. Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler* (Istanbul: Klasik Yayınları, 2018), 318-319.

<sup>15</sup> According to Ibn Khaldūn, also the development of architecture is relevant to the climate directly. In the climate zones that are far from moderation, people live in underdeveloped shelters or caves. As for the fourth climate zone, which is the most moderate one, the architecture has been advanced. We should note that to Ibn Khaldūn, the moderation of climate influences the building of cities, castles, big walls, roads, and bridges. Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 2/781-782; 2/865-866. On the other hand, we know that the climate is not a determiner alone on the development of the architecture or arts. It is a requirement as well for a society to transform from Bedouins into a sedentary society. According to Ibn Khaldūn, although Arabs live in a moderate climate zone, they are far from the arts very much. Therefore, we can say that it is a necessity living in the climate zone moderate and having a sedentary civilization. Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 2/854-897.

<sup>16</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 1/393.

and religion.<sup>17</sup> For him, even the prophethood is relevant to the climate to some extent. By referring to a Qur'ānic verse (Āli ʿimrān, 3/110), Ibn Khaldūn says that since the prophets are the most perfect of people in terms of soul and body, they should be in those regions. We never already heard that a prophet came to another area.<sup>18</sup>

On the other hand, those people who live in the first and seventh climate zones are very far from perfection. Ibn Khaldūn claims those people are unaware of morality, sciences, arts, elegant garments, and esthetical buildings. Since those people, including people of the second and sixth climate zones, are far away from moderation, they are insufficient for ʿumrān. Sudanese and Slavs are among them. For Ibn Khaldūn, those people are similar to savage animals more than human beings in terms of morality because of the conditions of the climate. For instance, Sudanese are hasty, hedonist, reveler, and stupid because of some negative effects of the climate. In this respect, Ibn Khaldūn criticizes the historian Masʿūdī and philosopher al-Kindī, who associated such states of affairs of Sudanese with the weakness of their intellect. According to Ibn Khaldūn, this approach is faulty and insufficient because neither Masʿūdī nor al-Kindī pointed out the enormous effects of the climate.<sup>19</sup> The situation of those people is the same in religion as well. According to Ibn Khaldūn, those people neither know about prophethood nor follow a religion (*sharīʿa*). Its reason is that they are far away from humanity and ʿumrān and that they are not appropriate to understand the subtlety of the divine message.<sup>20</sup> Even though Ibn Khaldūn has such a claim, it is more reasonable to expect from God, as per His justice and mercy, to send prophets to those people to empower them and to make them moral, knowledgeable, civilized, and educated.

As for the economic causality, we see that Ibn Khaldūn explains some issues such as the enrichment of ordinary people and rulers, changes in population, tax policies, and financial situations of states with the relation of cause and effect. For Ibn Khaldūn, a state or dynasty is bedouin at the beginning. Since there is not much welfare and traditional activities among bedouins, the expenses of states or dynasties are low. Soon after, a bedouin society moves to a sedentary civilization, and then new customary activities and habits appear. Correspondingly, the expenses of the state increase and taxes gain more importance. Raising and collecting taxes are necessary to keep the welfare of the state and to fund new habits and luxurious expenses. As a result of the boost in taxes, the loyalty of people living there declines. They are aware of the unbalance between the amount of taxes and services that the state offers. So, people consider paying taxes to be unnecessary. By degrees, the taxes decrease, and the state begins to enlarge the scope of taxes and to collect taxes from everything. These changes come to end with the destruction of the state.<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> For example, Ibn Khaldūn, who has some explanations about black and white races, claims many of genealogists to have erred in this issue. In the Old Testament (Genesis, 9: 20-29), Noah curses his son, Ham. According to many genealogists, Sudanese, who are acknowledged to be children of Ham, are black because of this curse. For Ibn Khaldūn, this claim is a superstition. The different skin color does not stem from race, but the climate differences. In this regard, he attempts to get support from Ibn Sīnā, who is a scientist and philosopher, and to explain the difference of skin color by referring to natural causes only. Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 1/394-395.

<sup>18</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 1/392.

<sup>19</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 1/397-398.

<sup>20</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 1/394.

<sup>21</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 2/688-689.

Besides, Ibn Khaldūn examines some effects of the population on the economy in the context of causality. For him, if a city develops and has many dwellers, the prices of foods and necessary items decrease. But, the prices of fruits and luxury items increase. If the population of the city decreases, the opposite situation occurs.<sup>22</sup> By the population increases, welfare and enrichment also increase. In this way, welfare and enrichment spread all over the city. Ibn Khaldūn explains this case with the term labor. For him, when the labor increases, its value also rises among the laborers, so that their profit enhances inherently. As a result of the increment and enrichment, the people of the city come to own good buildings, garments, servants, mounts, and pieces of equipment.<sup>23</sup>

In addition, when Ibn Khaldūn exhibits his thought of the economy, he also stresses that rulers should not occupy with trade. Rulers, because of their ranks, have various opportunities that can make them rich faster than ordinary tradesmen. Moreover, since people are eager to serve the rulers free of charge, it causes unstable competition and tax problems. According to Ibn Khaldūn, almost in every example, the rulers, who deal with the trade, are wealthier than other tradesmen, who do not have a political rank.<sup>24</sup> This is just an example of economic changes that cannot happen without a rational reason. Eventually, in those paragraphs, where I attempt to sum up the ideas of Ibn Khaldūn concerning the economy, we see that the whole economic system continues through the relation of cause and effect, follows an order, and does not develop or decline randomly.

Concerning causality in Ibn Khaldūn's thoughts, it is possible to give some additional examples as well from the field of sociology. The social causality is a concept, which suggests a relation of cause and effect, on which social formations, changes, and developments rely upon. The scope of this concept is broad encompassing also the moral and religious attitudes of human beings. According to Ibn Khaldūn, everything in a social area happens with the relation of cause and effect. At first, he highlights the fact that the reason why human beings live together is a need for defense and protection. A person, as a social being, cannot defend him/herself against the dangers of nature without the help of other people. He/she cannot produce defense pieces of equipment alone. Even if he/she does, he/she cannot use them effectively. Thus, a person must live together with fellow men.<sup>25</sup>

Ibn Khaldūn divides societies into Bedouins and sedentary people. The reason of this kind of division is the difference of livelihood seen in those societies.<sup>26</sup> According to Ibn Khaldūn, this difference causes people to differentiate as well in terms of physical and moral features. In other words, Bedouins and sedentary

---

<sup>22</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 2/806; 2/811.

<sup>23</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 2/803.

<sup>24</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 2/843; 2/691-697.

<sup>25</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 1/340-341.

<sup>26</sup> The essential factor of distinction of societies as Bedouins and sedentary people is the means of livelihood. The difference in the means of livelihood causes the structural differences of societies as well. Concerning the concepts of Bedouins and sedentary civilization, Ibn Khaldūn says "Some people adopt agriculture, the cultivation of vegetables and grains, (as their way of making a living). Others adopt animal husbandry, the use of sheep, cattle, goats, bees, and silkworms, for breeding and for their products. Those who live by agriculture or animal husbandry cannot avoid the call of the desert, because it alone offers the wide fields, acres, pastures for animals, and other things that the settled areas do not offer. It is therefore necessary for them to restrict themselves to the desert. Their social organization and co-operation for the needs of life and civilization, such as food, shelter, and warmth, do not take them beyond the bare subsistence level because of their inability (to provide) for anything beyond

people, even though they are the same in nature and disposition, differentiate physically and morally because of the effect of different social structures. The sedentary people are ugly and unhealthy physically, while Bedouins are not. Concerning morality, while sedentary people are close to evil, Bedouins are close to goodness. It is because sedentary people lose their moral sensitivities and foul their souls when they try to accommodate to the requirements of the urban lifestyle. Thus, while Bedouins, in general, are sincere and pure, sedentary people are cunning and pretentious.<sup>27</sup>

As known, the purpose of ʿumrān is the welfare and sedentary civilization. For Ibn Khaldūn, an ʿumrān that arrived target grows old and comes to deteriorate. It means a kind of moral corruption at the same time. The sedentary people who live in cities cannot meet all of what they need alone because, in the urban lifestyle, the division of labor is an obligation. Thus, sedentary people always need those who protect, help, and serve them. This case is an obstacle for sedentary people to be free and independent. In addition to these physical and moral divergences, according to Ibn Khaldūn, Bedouins and the sedentary people are different on religious feelings. The religious feelings and lives of sedentary people are not steady because luxury and comfort in urban life make their souls unclean. Whomever's soul is unclean, his/her religious feelings and sincerity weaken contemporaneously.<sup>28</sup>

Another difference between Bedouins and sedentary people is about their personalities. Sedentary people care about luxury, comfort, and tranquility. They live in wealth, and to obtain this wealth, they always deal with a specific job. While occupying with their jobs, they entrust the task of defense to administrators and security staff members. As for Bedouins, they spend a long time alone in dangerous and deserted areas. They successfully learn how to struggle against savage animals and natural troubles. According to Ibn Khaldūn, as a result of these conditions, sedentary people become coward and submissive while Bedouins are brave and stubborn.<sup>29</sup>

According to Ibn Khaldūn, a human being is the child of his habits, not that of his nature and disposition. People assimilate the characteristics of their jobs and lifestyles. For example, since traders, as per the nature of their jobs, pursue profits and advantages, their personality fouls. They lose many human virtues

---

those (things). Subsequent improvement of their conditions and acquisition of more wealth and comfort than they need, causes them to rest and take it easy. Then, they co-operate for things beyond the (bare) necessities. They use more food and clothes and take pride in them. They build large houses and layout towns and cities for protection. This is followed by an increase in comfort and ease, which leads to the formation of the most developed luxury customs. They take the greatest pride in the preparation of food and fine cuisine, in the use of varied splendid clothes of silk and brocade and other (fine materials), in the construction of ever-higher buildings and towers, in elaborate furnishings for the buildings, and the most intensive cultivation of crafts in actuality. They build castles and mansions, provide them with running water, build their towers higher and higher, and compete in furnishing them (most elaborately). They differ in the quality of the clothes, the beds, the vessels, and the utensils they employ for their purposes. Here, now, (we have) sedentary people." Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 2/467; ʿAbd ar-Raḥmān b. Muḥammad Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, trans. Franz Rosenthal (London: Routledge & Kegan Paul, 1958), 1/249.

<sup>27</sup> ʿAbd ar-Raḥmān b. Muḥammad Ibn Khaldūn, *Muqaddime*, trans. Süleyman Uludağ (Istanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 329 (fn.7).

<sup>28</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 2/821; 2/473.

<sup>29</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 2/476.



after a while. As understood clearly from these statements, for Ibn Khaldūn, social environment, occupations, and lifestyles have a determinative role in the moral, personal, and religious aspects of humans.<sup>30</sup>

In the context of social causality, another example is the effect of the psychology of winner-loser on humans and societies. As the relation between winner and loser can be military, it can be political and economic as well. In any case, its effects are observable on humans and societies. According to Ibn Khaldūn, a loser admires the winner because the former thinks that he does not have perfection as the winner does. If he had the same competence, he would not be a loser. As a result of this assumption, the loser is inclined to imitate the garments, customs, professions, weapons, and training and manufacturing methods of the winner. In this way, a critical individual or social transformation happens.<sup>31</sup> As seen from these expressions, Ibn Khaldūn attempts to ground almost all transformations and imitations observed in societies with rational explanations and a cause-and-effect relation.

Concerning causality in Ibn Khaldūn's thoughts, lastly, we may attract attention to some examples from the field of politics. The political causality defines all relationships that occur among individuals, societies, and states with a cause-and-effect relation. Previously, we said that in Ibn Khaldūn's thought, everything in the universe happens with God's will. Moreover, God creates everything according to constant rules and immutable customs. In His deeds, there is no place for a coincidence or arbitrariness. In this sense, Ibn Khaldūn examines some political issues also by considering causality. Some of those issues include the following: all states have natural limits, the quantity of a group feeling (*ʿaṣabiyya*) affects states, variety of the groups and tribes affects states negatively, political leaders are ambitious to be one man in dominions, Bedouins always is before sedentary civilizations, the royal authority (*mulk*) provides welfare, it and regresses after reaching welfare and comfort, and all states, like human beings, also have a lifetime.<sup>32</sup>

According to Ibn Khaldūn, human beings must protect themselves not only from natural troubles and savage animals but also from other human beings. It is because human beings have a potential impulse and ambition leading to harm to each other. For Ibn Khaldūn, people need an authority to protect their rights. Thus, rulership is mandatory and natural as well as protection, nutrition, and sustaining life are obligations. It is possible only with people helping each other.<sup>33</sup> People who come together with those purposes constitute a group feeling that is a pre-condition of sovereignty. A person who is eligible to be the ruler must be a member of this group feeling. In this way, a group or family can transform into political power because a royal authority comes only after the group feeling.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 2/477; 2/854; Ibn Khaldūn, *Mukaddime*, 331 (fn.8). Another factor that is effective in human characteristics and morals is nutrition. According to Ibn Khaldūn, the bodies of Andalusians, who live far from abundance, are beautiful and healthy, their morals are close to moderation, and their minds are clear. As for people who live where foods are abundant, their bodies are shapeless and unhealthy, and their minds are blurred. Also, nutrition affects the religious attitude of humans. For Ibn Khaldūn, people, who are in abundance and eat much some foods such as meat and wheat, are negligent and care about religion less because of their negligence. As seen, Ibn Khaldūn prefers to elucidate the influences of geography, climate, the types and amount of food on the human body, moral, character, and religious feeling by relying on the natural causes. Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 1/400-401; 1/403.

<sup>31</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 2/505.

<sup>32</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 2/522-538.

<sup>33</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 1/341; 2/495; 2/559.

<sup>34</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 2/485-488; 2/580.

Furthermore, the effect of social structures on the coming political powers into existence is enormous. According to Ibn Khaldūn, savage tribes are more capable of triumphing and dominating because courage is a natural result of Bedouins. This kind of courage impels Bedouins to oppress and dominate other tribes. Consequently, they increase their political power and influence. In this respect, Ibn Khaldūn gives an example from the Muḍar tribe and says: “In this connection, one may compare the Muḍar with the Ḥimyar and the Kahlān before them, who preceded them in royal authority and in the life of luxury, and also with the Rabīʿa who settled in the fertile fields of Iraq. The Muḍar retained their desert habits, and the others embarked upon a life of abundance and great luxury before they did. Desert life prepared the Muḍar most effectively for achieving superiority. They took away and appropriated what the other groups had in their hands.”<sup>35</sup>

When the relation between the group feeling and the royal authority is in question, Ibn Khaldūn evaluates Arabs in itself. For him, Arabs, because of their Bedouins and savage characteristic, are people tough to obey other tribes or nations. Besides, arrogance, envy, and passion for a presidency are prevalent among Arabs. However, by Islamic law and morality, Arabs’ such negative features evanesced, and their political situation consolidated.<sup>36</sup> On the other hand, Ibn Khaldūn’s statements in this manner are not clear enough. We have learned through the Qur’ān that the Arabs’ group feeling is so powerful. According to Ibn Khaldūn, even prophethood develops by the group feeling. Ibn Khaldūn, who claims to the group feeling has brought out a royal authority, propounds that religion as well, is influential in the foundation of royal authority. In the pre-Islamic period, Arabs did not have powerful empires. However, with the Islamic religion, Arabs possessed powerful empires, like the Umayyad and Abbasid empires. In this case, we may ask whether the group feeling, or religious identity was influential in the establishment of these empires. If it was the group feeling, why did the Arabs not have powerful empires before Islam? If it was a religious identity, the theory of group feeling propounded by Ibn Khaldūn shows weakness even though not destroyed. Also, if we say it was because of religion, we also know that religion makes a group feeling and the group feeling brings a royal authority. And then, the royal authority causes moral corruptions such as luxurious life, wastage, vanity, and greed. In this case, a question of whether religion is good or bad arises.<sup>37</sup>

The last example regarding the political causality is about the lifetime of dynasties. According to Ibn Khaldūn, all dynasties are born, grow, and die. Some signs of old age come out in all dynasties after reaching welfare and comfort. The most evident one of those signs is the division of the dynasty and domestic disturbances. For Ibn Khaldūn, it is not a result of mismanagement, but it is an immutable fate of all dynasties. He sets forth many rational explanations to evaluate this matter with a natural cause and effect relation.<sup>38</sup>

So far, I have tried to exemplify the causality in the science of ʿumrān established by Ibn Khaldūn from the fields of geography, economy, sociology, and politics. I underlined that causality plays a vital role in Ibn Khaldūn’s thought. However, when some matters that especially are relevant to religion are in question, we see that Ibn Khaldūn does not conform to the causality, although it is a key in the science of ʿumrān.

---

<sup>35</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 2/494; Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, 1/283.

<sup>36</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 2/510-511.

<sup>37</sup> Aslan, *Ibn Khaldun*, 162-170.

<sup>38</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 2/706-708.

It is acceptable for the metaphysical dimension of religion to some extent. But we may see that Ibn Khaldūn violates the causality on some religious matters that are relevant to the physical world.

Ibn Khaldūn mentions some battles that happened between old and new dynasties. For him, it is not possible to destroy the old and settled dynasties with sudden attacks. There must be for a long time and gradually attacks to defeat such dynasties. He attempts to support his claim through many historical events and rational explanations based on the natural cause and effect relation. He says that it is the way whereby God rules so in the universe. And then, he refers to the Qur'ānic verse, "No change you will find in the practice of God" (al-Aḥḍhāb, 33/62). Afterward, Ibn Khaldūn speaks about Islamic conquests that do not happen compatibly with his claims. For him, the fact that three to four years after the death of the Prophet Muhammad, Muslims conquered the territories of Persian and Byzantine, in a short time, does not confute his claim aforementioned because those conquests happened by the miracles of the Prophet only. In this respect, he says,

It should be realized that this was one of the miracles of our Prophet. The secret of it lay in the willingness of the Muslims to die in the holy war against their enemies because of their feeling that they had the right to religious insight, and in the corresponding fear and defeatism that God put into the hearts of their enemies. All these (miraculous facts) broke through the known custom of a long wait (governing the relationship) between new and ruling dynasties. Thus, (the rapid conquest) was one of the miracles of our Prophet. The fact of the appearance of (such miracles) in Islam is generally acknowledged. Miracles cannot be used as analogies for ordinary affairs and constitute no argument against (them).<sup>39</sup>

Another example is about the cases of birth of the Prophet Muhammad. Where Ibn Khaldūn explains the art of midwifery and its significance for humanity, he claims some people to have not needed this art. For example, according to traditional sources, when the Prophet was born, his umbilical cord was already cut off by itself, and he was circumcised. Since Ibn Khaldūn cannot find a rational explanation for such cases, he says that they happened directly by God's creative act.<sup>40</sup>

Also, when Ibn Khaldūn mentions the science of *taṣawwuf*, he affirms the effect of powerful souls to other existent beings. It is a claim concerning the supernatural events asserted greatly by Sufis. As Ibn Khaldūn says, there are such claims abundantly about the companions of the Prophet and the friends of God. However, Ibn Khaldūn, who claims the skin color, height, weight, and even morality of people to have been determined by geographical, social, and economic causes, do not try to find a rational explanation for why some people's souls are powerful. He interestingly says that it is just God's blessing.<sup>41</sup> Even though a human

---

<sup>39</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 2/721; Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, 2/134; Hussain, *Falsafatu Ibn Khaldūn al-Ijtimā'īyya*, 61-62. Also, see Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 1/408; 2/623; Ali Çaksu, "Ibn Khaldun and Hegel on Causality in History: Aristotelian Legacy Reconsidered", *Asian Journal of Social Science* 35 (2007), 54.

<sup>40</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 2/874.

<sup>41</sup> Ibn Khaldūn, 'Abd ar-Raḥmān b. Muḥammad, *Shifā al-sā'il wa tahdhīb al-masā'il*, ed. Muḥammad Muṭī' al-Ḥāfiẓ (Damascus: Dār al-fikr, 1996), 59-65.

soul is a metaphysical being, it is together with a human body that is a physical being and the most significant component of *‘umrān*. Thus, it is not a convincing way to accept the human soul as a part of the metaphysical world only and to speak of the soul as incompatible with the principles of the physical world.<sup>42</sup>

Ibn Khaldūn has similar thoughts about sorcery and talisman as well. For him, the soul of some people who deal with sorcery and talisman can affect things in the universe and connect with the spirits of celestial bodies. So, those people influence the world. According to Ibn Khaldūn, while the effects of prophets and saints are divine, the effects of magicians are satanic. He does not explain this difference by employing a rational argument, but his statements rely on some traditional acknowledgments.<sup>43</sup> For him, since the supernatural events of Sufis and miracles of prophet's stem from the divine source, they are more influential and superior to sorcery, talisman, and magic. Although Ibn Khaldūn has not any rational argumentation or concrete causality, he affirms the accuracy of those narratives. Most probably in Ibn Khaldūn's mind, the story between Moses and magicians that is in the Qur'ān stays as a point of reference literally.<sup>44</sup> It is possible to say that since Sufis ascend this rank by training their souls, their effects on the world happen with physical causes. But, according to Ibn Khaldūn, worship or training is not mandatory for the rank of sainthood. God's selection is adequate to be a saint. Whomever God wills, He can exalt him or her to a degree.<sup>45</sup>

Eventually, God, who has the power to create everything how He wills, created the physical world with the relation of cause and effect. As Ibn Khaldūn also says, the mines transform into plants, the plants transform into animals, and the animals transform into human beings by a cause-and-effect relation.<sup>46</sup> Although God has the power to create all of them independently, He did not do it. Ibn Khaldūn, who attempts to explain even black and white races by relying on the theory of causality, prefers to explain matters that are relevant to religion with the will of God. In those matters, he is not eager to connect causes and effects and to resort to rational analyses but inclined so much to accept those narratives as admitted in the tradition. This attitude of Ibn Khaldūn is not compatible with his theory suggested in the science of *‘umrān*, which is the human area that relies on the causality. Within this framework, there must be some rational explanations about supernatural events because those events influence nature. Also, when the effects of the celestial bodies are in question, Ibn Khaldūn refers to the refutations of theologians approvingly and claims the relation of cause and effect to have been different from what we know. In other words, according to Ibn Khaldūn, some cases that seem as a relation of cause and effect may be an individual manifestation of the divine will. Thus, for him, it is useless to contemplate the causes in the universe and is a danger misleading human reason. Ibn Khaldūn, who asserts that human reason cannot grasp all causes, offers to hold on tightly to the oneness of God (*tawhīd*). As clearly seen, Ibn Khaldūn follows intensively traditional thoughts. With

---

<sup>42</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 3/992.

<sup>43</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 3/1043-1045; 3/1031; Ibn Khaldūn, *Shifā al-sā'il*, 157-158.

<sup>44</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 3/1037; 3/1079; 3/1042-1043.

<sup>45</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 1/431; 1/414-415; al-Jābirī, *Naḥnu wa al-Turāth*, 276.

<sup>46</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 1/410-412.

this perspective, we can say that everything that Ibn Khaldūn tries to explain with the causality in geography, economy, sociology, and politics can happen in fact by God's will, not by the relation of cause and effect. Consequently, this kind of approach of Ibn Khaldūn weakens the theory defended by himself.<sup>47</sup>

## 2. Ibn Khaldūn and Rational Knowledge

The second section of this study is about knowledge and we will also touch on the concepts of human reason and logic.<sup>48</sup> This section focuses on the point where Ibn Khaldūn's critiques intensify. A holistic approach is necessary to understand the issue. Firstly, we know that Ibn Khaldūn does not have sympathy with philosophy. He claims al-Fārābī and Ibn Sīnā to have been a heretic. For him, dealing with matters of physics and metaphysics is useless. Thus, giving up dealing with those matters is a sign of being a good Muslim at the same time. Besides, instead of the way of philosophers who follow the rational method, he recommends the way of *taṣawwuf* to attain the truth. In the way of *taṣawwuf*, isolation from all sensate and rational comprehensions is the main principle.<sup>49</sup> Even though Ibn Khaldūn has many critiques against philosophy, the purpose of this section is not to answer them. This section aims to show a similarity between Ibn Khaldūn's abstractions in the science of 'umrān and philosophers' abstractions in physics and indirectly in metaphysics. We see that Ibn Khaldūn contradicts himself when he criticizes philosophers concerning the formations of universals.

Ibn Khaldūn mentions three different worlds: the sensate world (*'ālam al-ḥiss*), cogitation world (*'ālam al-fikr*), and the spiritual world (*'ālam al-arwāḥ*). The sensate world is the physical world where human beings and animals share. The world of cogitation, where there are no animals, is higher than the sensual comprehensions. As for the spiritual world, it is in the highest degree, and humans attain the knowledge through dreams and divine guidance (*sharī'a*). According to Ibn Khaldūn, we have knowledge and thoughts in our hearts about the existence of the spiritual world, but the most obvious proof is the authentic dreams. Rational knowledge that philosophers try to reach with the method of logic is not functional in this world. Also, the knowledge of philosophers about this world is nothing else other than conjecture. The way of acquiring certainty (*yaqīn*) is to believe what the religion informs. As seen, Ibn Khaldūn does not have any proof or sound argument, whereby most humans can affirm for the existence of this world, except personal dreams and beliefs. Thus, we cannot say that the knowledge that comes through dreams and religions is more reliable than the rational knowledge that philosophers try to acquire with the methods of logic.<sup>50</sup>

<sup>47</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 3/966-968; 3/1089; Arslan, *İbn Haldun*, 360-372.

<sup>48</sup> Since the concept of knowledge has a connection with sciences, Ibn Khaldūn touches upon the classification of sciences. However, it is not at the center of our study. For detailed information, see Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 3/1114; 3/930; 3/991; 3/1006; Aygün Akyol, "İbn Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2011), 35.

<sup>49</sup> Ibn Khaldūn denies the philosophers' claim that it is possible to attain an authentic knowledge in the metaphysics by employing rational and logical methods. This point is a problem worthy of research in detail. However, when we look at al-Fārābī, who is at the center of Ibn Khaldūn's critiques, we see that al-Fārābī does not have such a claim. On the contrary, he says that since we have a physical body, our knowledge about God cannot be perfect at all. Abū Naṣr Muḥammad al-Fārābī, *el-Medīnetü'l-Fāzıla: Tanrı-Âlem-İnsan*, trans. Yaşar Aydın (Istanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 60-65; Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 3/1082-1084.

<sup>50</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 3/921; 3/930; 3/1003-1004; 3/1029; 3/1083; Arslan, *İbn Haldun*, 196.

In the pages ahead, the point where we focus on is the world of cogitation. According to Ibn Khaldūn, the greatness of the human aspect of human beings is proportional to the greatness of their cogitative faculty. It is because, by this faculty, human beings understand the coordination and the relation of cause and effect in the universe.<sup>51</sup> Human beings perform plausible and consistent acts with this faculty only. It is the most significant difference between humans and animals. On the other hand, Ibn Khaldūn considers human reason to be incapable of grasping all causes and criticizes the philosophers, for they claim people to know God by contemplating the natural cause and effect relation.<sup>52</sup>

Human beings acquire knowledge with the cogitative faculty beyond the sensual perceptions and think of immaterial beings. According to Ibn Khaldūn, the term *afida* (heart-*fu'ād*) in the Qur'ān means contemplation. The cogitation has several degrees. The first is the degree of the discerning intellect (*tamyīzī*) whereby human beings distinguish good from bad, and it is relevant to conceptualizations (*taṣawwūrāt*) mostly. The second is the degree of experimental intellect (*tajrübī*) that helps human beings to regulate social relations. It is relevant to assents (*taṣdīqāt*) mostly. The last one is the speculative intellect (*naẓarī*) that enables human beings to pass beyond senses and know things that are not physical. This degree is relevant to conceptualizations and assents arranged in specific conditions. Human beings can produce new knowledge in this degree of cogitation.<sup>53</sup>

Ibn Khaldūn begins the process of comprehension of the soul with senses. Then, the common sense (*ḥiss al-mushtarak*), which is the first of internal comprehension faculties, comes into play. It helps people to perceive tangible things. Afterward, the perceptions ascend to the imagination, which forwards the perceptions to memory. Lastly, all of them arrive in the cogitative faculty, whereby the act of thinking develops. It is a kind of spiritual area because human beings with this faculty can contemplate concepts without a need for material things. As compatible with these explanations, Ibn Khaldūn points out three kinds of human souls. The first is the soul of people who live at the level of sensory perception and imagination. Those people are scholars who do not have spiritual comprehensions. The second kind is the soul of saints. The scope of this kind of soul is broader than the first. Thus, saints, who have this kind of soul congenitally, are familiar with religious sciences and divine knowledge. As for the last kind, it belongs to prophets, who have precisely spiritual comprehensions that are superior to the knowledge of an ordinary human being. It is the divine revelation.<sup>54</sup>

According to Ibn Khaldūn, the knowledge of an ordinary human being is an acquired knowledge (*muk-tasab*). Since human beings acquire knowledge through various methods, some veils between the knower and a known thing occur. Consequently, those veils are obstacles for a correspondence (*muṭābaqāt*) that is the mandatory condition of sound knowledge. Even though people resort to the principles of logic to assure

<sup>51</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 3/917-918.

<sup>52</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 3/966-968; Murteza Bedir, "İslâm Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldun", *İbn Haldun: Güncel Okumalar*, ed. Recep Şentürk (Istanbul: İz Yayıncılık, 2017), 44.

<sup>53</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 3/916; 3/924; al-Jābirī, *Naḥnu wa al-Turāth*, 269.

<sup>54</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 1/413-414; al-Jābirī, *Naḥnu wa al-Turāth*, 271-274.

the existence of such correspondence, they usually do not succeed. For Ibn Khaldūn, with worship such as fasting, prayer, and invocation, a person turns to God, so that those veils may be removed.<sup>55</sup>

In this context, the critiques of Ibn Khaldūn against the science of logic and his emphasis on correspondence as a criterion for sound knowledge are remarkable. For him, “the science of logic is rules “enabling a person to distinguish between right and wrong, both in definitions that give information about the essence of things (*māhiya*), and in arguments that assure apperception.”<sup>56</sup> In this definition, the point underlined is the fact that the science of logic contains many rules and whereby arrives at decisions. According to Ibn Khaldūn, those rules are not natural but technical.<sup>57</sup> As he said above, the process of comprehension begins with sense perceptions that are common to humans and animals. Only human beings can arrive at universals, so that they differentiate from animals. Ibn Khaldūn explains this process of comprehension concisely as follows:

The basis of perception is the *sensibilia* that is perceived by the five senses. All living beings, those which are rational as well as the others, participate in this kind of perception. Man is distinguished from the animals by his ability to perceive universals, which are things abstracted from the *sensibilia*. Man is enabled to do this by virtue of the fact that his imagination obtains, from individual objects perceived by the senses and which agree with each other, a picture conforming to all these individual objects. Such (a picture) is universal. The mind then compares the individual objects that agree with each other, with other objects that (also) agree with them in some respects. It thus obtains a picture conforming to both of the two groups of objects compared, in as much as they agree with each other. In this way, abstraction continues to progress. Eventually, it reaches the universal (concept), which admits no other universal (concept) that would agree with it, and is, therefore, simple.<sup>58</sup>

After those explanations, Ibn Khaldūn gives more details about logic. He criticizes the philosophers’ understandings concerning the concepts of primary intelligibilia and secondary intelligibilia. Ibn Khaldūn clarifies those concepts as follows:

There are (certain) intelligent representatives of the human species who think that the essences and conditions of the whole of existence, both the part of it perceivable by the senses and that beyond sensual perception, as well as the reasons and causes of (those essences and conditions), can be perceived by mental speculation and intellectual reasoning. They also think that the articles of faith are established as correct through (intellectual) speculation and not through tradition, because they belong among the intellectual perceptions...They [philosophers] did research on the (problem of perception). With great energy, they tried to find the purpose of it. They laid down a norm enabling intellectual speculation to distinguish between true and false. They called (that norm) ‘logic.’ The quintessence of it is that the mental speculation which makes it possible to distinguish between true and false, concentrates on ideas abstracted from the individual *existentia*. From these (individual *existentia*), one first abstracts pictures that conform to all the individual (manifestations of the *existentia*),

<sup>55</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 3/922.

<sup>56</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 3/1021; Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, 3/137.

<sup>57</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 3/1112.

<sup>58</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 3/1021; Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, 3/137.

just as a seal conforms to all the impressions it makes in clay or wax. The abstractions derived from the *sensibilia* are called ‘primary *intelligibilia*.’ These universal ideas may be associated with other ideas, from which, however, they are distinguished in the mind. Then, other ideas, namely those that are associated (and have ideas in common) with (the primary *intelligibilia*), are abstracted from them. Then, if still other ideas are associated with them, a second and third abstraction is made, until the process of abstraction reaches the simple universal ideas, which conform to all ideas and individual (manifestations of the *existentia*). No further abstraction is possible. They are the highest genera. All abstract (ideas) that are not derived from the *sensibilia* serve, if combined with each other, to produce the sciences. They are called secondary *intelligibilia*.<sup>59</sup>

Ibn Khaldūn’s critiques start at this point. According to him, the philosophers assume that their ideas about the material world rely on demonstration (*burhān*), but this assumption is false. Whatever they call demonstration is nothing else than conjecture. The philosophers, of course, have some rational premises. Those premises that have been originated mostly from secondary *intelligibilia* are not compatible with the fact. For Ibn Khaldūn, primary *intelligibilia* are compatible with the fact more than secondary ones, even though the philosophers claim secondary ones are absolute. Ibn Khaldūn says that even if we accept secondary *intelligibilia* to be compatible with the fact, it proves that they are not rational but sensory because the confirmation is possible with observation. Thus, the philosophers err twice: the first, they accept secondary *intelligibilia* as absolute and the second, claim those premises to have been purely rational.<sup>60</sup>

According to Ibn Khaldūn, it is possible to determine the accuracy of information about the material world only by its compatibility with the fact. We should assess historical, sociological, political, economic, and military events and narratives conforming to this principle. For him, the narratives or information only that are in the sphere of possibility are acceptable. By the term possibility, Ibn Khaldūn refers to the possibility in actual fact, not in the intellect.<sup>61</sup> Ibn Khaldūn criticizes scholars similarly. For him, the philosophers do not succeed in reaching *intelligibilia* from physical beings. Because of the same reason, scholars are not successful in politics either. Scholars deal with meaning always and produce the meaning by abstracting from sensory things. Like the philosophers, they have many ideas, which are not compatible with the fact. They are incompetent in political matters that are the area of reality since the thoughts found in the minds of scholars do not have any equivalent in the real world.<sup>62</sup>

<sup>59</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 3/1080; Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, 3/246.

<sup>60</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 3/1082.

<sup>61</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 2/553. Furthermore, Ibn Khaldūn claims the prophets’ knowledge to have been superior since it relies on direct observations and is compatible with the facts. Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 3/923.

<sup>62</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 3/1120. In this context, we may remember some words of Süleyman Uludağ, who claims Ibn Khaldūn to have been a realist eminently even in religion. It is because Ibn Khaldūn defends that natural and social phenomena – with some exceptions – cannot contradict Islam. Ibn Khaldūn, *Muqaddime*, 432 (fn.23). However, it is not clear how to determine those exceptions. How do we know which things we should reject because of their incompatibility with the facts? For example, in one town of Maghrib, there were some problems such as air pollution, stench, and some illnesses. According to some narratives, those problems stem from breaking a talisman. For Ibn Khaldūn, this claim is unacceptable and just a superstition. The reason for the air pollution is the stagnancy of air in that region. Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 2/786. But then, when Ibn Khaldūn mentions the supernatural events that happen at the hands of the saints, he refers to a narrative about a famous Sufi, Abū Yazīd Bastāmī. According to the narrative, when Abū Yazīd comes to the banks of Tigris, two banks of Tigris come together for him. Although



Having pointed out the similarities between scholars and philosophers, we continue Ibn Khaldūn's statements concerning the science of logic. According to him, no one can keep himself safe from mistakes in the science of logic because this science relies on abstractions. Those abstractions are far from sensory perceptions. Already the essence of this science is to constitute universal principles by moving away from material things.<sup>63</sup>

As in human perceptions, Ibn Khaldūn considers rational methods in understanding the matters of the unseen to be useless. He claims those matters to have belonged to the spiritual world and been understandable only with a transmission (*naql*) coming from that world. Also, he reminds us that this kind of knowledge belongs to prophets and saints only. For Ibn Khaldūn, whoever attempts to reach this kind of knowledge through rational or scientific methods can arrive only where which is nothing else than error and heresy.<sup>64</sup>

Ibn Khaldūn criticizes those who reach the universals through rational methods. Moreover, he says that since the matters of the spiritual worlds exceed the limits of the human intellect, a person should obey the religious transmissions. In this case, the human intellect becomes only a vehicle that enables people to distinguish the good from harmful and to maintain life in order. The only benefit of the science of logic Ibn Khaldūn considers is that the science sharpens the human intellect. Besides, people must be aware of the dangers and harms of this science.<sup>65</sup>

Concerning the universals, Ibn Khaldūn says that each event in the ʿumrān is not suitable to compare with another one. Even though some events are similar to each other in some respects, they are different in other manners. Thus, we should not evaluate all of those events with the same criteria or rules.<sup>66</sup> On the other hand, when Ibn Khaldūn mentions history, he claims that in historical, sociological, and political events, only names and some data change while the flux of the events does not change at all. In this sense, he says “the past resembles the future more than one (drop of) water another.”<sup>67</sup>

Furthermore, Ibn Khaldūn, who claims the universals that are produced by rational methods to have not been compatible with the facts, uses a similar method with the philosophers. The philosophers make the universals by abstractions from the particulars. And then, they build sound knowledge over those universals. In line with this knowledge, they produce new knowledge and arrive at a decision. As for Ibn Khaldūn, he also follows a very similar way. He observes social, political, economic, and military events and

---

he is in a hurry, he gets on a boat without steering towards this divine bestowal. Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 3/1044. Ibn Khaldūn, who considers much historical information to be superstition and nonsense because of their incompatibility with the facts, affirms this narrative either literally or metaphorically. So, why does he not prefer to interpret other historical information metaphorically?

<sup>63</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 3/1121.

<sup>64</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 3/994; al-Jābirī, *Naḥnu wa al-Turāth*, 269-270; Ömer Türker, “Mukaddime’de Aklî İlimler Algısı: İbn Haldun’un Bireysel Yetenekler Teorisi”, *İbn Haldun: Güncel Okumalar*, ed. Recep Şentürk (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 67; Arslan, *İbn Haldun*, 13, 371-379; Hasan Tanrıverdi, “Problem of Possible Rational Metaphysics According To Ibn Khaldun”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 9; Hasan Ocak, “İbn Haldun’un İslam Filozoflarına Yöneltilmiş Eleştiriler: Metafizik Örneği”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (2013), 119.

<sup>65</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 3/1086.

<sup>66</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 3/1121.

<sup>67</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 1/292.

changes, and then makes some universal principles by abstractions from the events. In line with those principles, he builds some knowledge concerning the fields of sociology, politics, and the economy as well. By basing on this knowledge, he arrives at some decisions about events that are general, not particular.<sup>68</sup> We know that Ibn Khaldūn's critiques against the philosophers are not about only their attempt to interpret the metaphysical world with the human intellect. He criticizes in the same way the philosophers' method of understanding the physical world as well. Therefore, we can use the same approach for Ibn Khaldūn's thoughts about sociology, history, economy, and politics that are among the elements of the physical world. In this respect, we can see that Ibn Khaldūn contradicts himself.<sup>69</sup>

### Conclusion

In the mind of Ibn Khaldūn, between religion and philosophy or human intellect and divine revelation is separated clearly. In this way, he intends to prevent the human intellect from interfering in the area of the religion. According to Ibn Khaldūn, while the divine knowledge addresses the soul of human beings, another kind of knowledge that enables humans to regulate the social life, where human beings reside physically, is in the domain of the human intellect. However, the intellect is a faculty of the human soul. Thus, identifying religion with soul and the social life with the intellect is a problem. The nature of humans is not suitable for this kind of matching. Hence, Ibn Khaldūn, who interprets both the religion and the worldly life through this distinction, could not get away from some contradictions mentioned in this study.

As a result of this contradictory attitude, Ibn Khaldūn explains everything in the universe with the relation of cause and effect while accepting narratives of miracles and supernatural events, which are found abundantly in the religious tradition, without regarding the absence of the causality. While he elucidates all social, historical, and political events with some specific rules, he does not need to provide rational or natural causes, for example, for the Islamic conquests that he considers to be the miracles of the Prophet.

---

<sup>68</sup> Some examples of universal principles that Ibn Khaldūn constitutes through his observation on particular individuals or events are the following: "conditions within the nations and races change with the change of periods and the passing of days... a few individuals only become aware of it." Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 1/321; Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, 1/56; "The common people follow the religion of the ruler." Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 2/506; Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, 1/300; "[Because of egoism-ta'alluh] in the nature of humans there is the inclination of haughtiness." Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, 2/531; 2/846; Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, 1/337; 2/332. We encounter many similar examples that are based on such generalizations. Cannot say that those judgments always are valid and compatible with the facts. When we think that the science of 'umrān is full of these kinds of judgments that do not rely on demonstration, can we say that the science of 'umrān is useless, harmful, or false?

<sup>69</sup> Although this kind of similarity, Ümit Hassan claims that Ibn Khaldūn opposes the speculative rationalism, which does not rely on observation, is not objective and realistic. In this way, Hassan softens Ibn Khaldūn's anti-rational attitude. However, When Ibn Khaldūn criticizes the science of logic, he says that even if we accept that the ideas of the philosophers are compatible with the fact, it proves that they are sensory, not rational. So, in contrary to Hassan, it is not possible for Ibn Khaldūn a rationalism based on observation. Or, Ibn Khaldūn did not understand precisely what the philosophers call rational. We think that it is not possible for Ibn Khaldūn not to understand this contradiction, but possible for him to follow loyally the religious and mystical tradition that he has. Furthermore, it is a fact that the thoughts of Ghazzālī concerning the philosophers have been influential on Ibn Khaldūn. Hassan, *İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi*, 118; Ibn Khaldūn, *Mukaddime*, 789 (fn.3); Korkut, "es-Siyâsetü'l-Medeniyye Eleştirisi", 182-191; Kamil Sarıtaş, "Gazzâlî'nin Akıl Tasavvurunun İbn Haldûn'da Yansıması Sorunu", *Marife* (Yaz 2014), 43-62.

As for the matter of knowledge, he puts forward some critiques against the method of the philosophers. Whether his claims are right or not is a problem of another study. But, while he criticizes the philosophers' way on the matter of reaching the knowledge of metaphysics and physics, Ibn Khaldūn follows a very similar method not in philosophy and logic, but in sociology, politics, and history. The disciplines are different, but the methods of Ibn Khaldūn and the philosophers are similar very much. This point also is another weakness in the approach of Ibn Khaldūn.

To sum up, we know that Ibn Khaldūn undoubtedly is one of the most significant thinkers in Islamic thought. Especially his work, *Muqaddima*, is full of enlightening explanations. On the other hand, although Ibn Khaldūn has enormous success in interpreting social, historical, and political events and changes, he does not show the same persuasiveness in philosophy. It is probably because of his loyalty to the religious tradition that he follows.

## References

- Akyol, Aygün. “İbn Haldun’un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2011), 29–59.
- Alon, Ilai. “Al-Ghazālī on Causality”. *Journal of the American Oriental Society* 100/4 (1980), 397–405.
- Arslan, Ahmet. *İbn Haldun*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 4<sup>th</sup> Ed., 2019.
- Bedir, Murteza. “İslâm Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldun”. *İbn Haldun: Güncel Okumalar*. ed. Recep Şentürk. 23–57. İstanbul: İz Yayıncılık, 4<sup>th</sup> Ed., 2017.
- Çaksu, Ali. “İbn Khaldun and Hegel on Causality in History: Aristotelian Legacy Reconsidered”. *Asian Journal of Social Science* 35 (2007), 47–83. <https://doi.org/10.1163/156853107X170169>
- Canatan, Kadir. *İbn Haldun Perspektifinden Bilgi Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap, 2013.
- Ceyhan, Semih. “İbn Haldun’un Sûfîlere ve Tasavvufa Bakışı: Umranda Tasavvuf İlmi”. *İbn Haldun: Güncel Okumalar*. ed. Recep Şentürk. 81–120. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Ebû Bekir er-Râzî. “Et-Tıbbu’r-Rûhânî: Ahlâkın iyileştirilmesi”. trans. Mahmut Kaya. *Felsefe Risâleleri*. 82–195. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Fârâbî, Abû Naşr Muḥammad. *el-Medînetü’l-Fâzıla: Tanrı-Âlem-İnsan*. trans. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2<sup>nd</sup> Ed., 2019.
- Ghazzâlî, Abû Ḥâmid. *Tahâfut al-Falâsifa*. ed. Sulaimân Duniyâ. Cairo: Dâr al-ma‘rifa, 1966.
- Görgün, Tahsin. “İbn Haldûn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Accessed September 17, 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-haldun#2>
- Görgün, Tahsin. “İbn Haldun’un Toplum Metafizikinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi”. *İbn Haldun: Güncel Okumalar*. 325–368. İstanbul: İz Yayıncılık, 4<sup>th</sup> Ed., 2017.
- Hassan, Ümit. *İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 7<sup>th</sup> Ed., 2019.
- Hussain, Taha. *Falsafatu İbn Khaldûn al-Ijtimâ’iyya*. trans. ‘Abdullâh ‘inân. Qairo: Maṭba‘a al-i‘timâd, 1925.
- İbn Haldun. *İbn Haldun: Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar (et-Ta’rîf)*. trans. Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3<sup>rd</sup> Ed., 2017.
- İbn Khaldûn, ‘Abd ar-Raḥmân b. Muḥammad. *Mukaddime*. trans. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 18<sup>th</sup> Ed., 2018.
- İbn Khaldûn, ‘Abd ar-Raḥmân b. Muḥammad. *Shifâ al-sâ’il wa tahdhîb al-masâil*. ed. Muḥammad Muṭî‘ al-Ḥâfiẓ. Damascus: Dâr al-fikr, 1996.
- İbn Khaldûn, ‘Abd ar-Raḥmân b. Muḥammad. *Muqaddima*. ed. ‘Alî ‘Abd al-Wâḥid Wâfî. 3 Volume. Qairo: Dâru nahḍa mişr, 7<sup>th</sup> Ed., 2014.
- İbn Khaldûn, ‘Abd ar-Raḥmân b. Muḥammad. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. trans. Franz Rosenthal. 3 Volume. London: Routledge & Kegan Paul, 1958.

- Ibn Miskawayh. *Tahdhīb al-Akhlāq wa Taḥhīr al-Aʿrāq*. Egypt: al-Maktaba al-ḥusayniyya al-miṣriyya, 1908.
- Ibn Ṭufayl. *Ḥay b. Yağzān*. Qairo: Muassasa Hindāwī, 2012.
- Jābirī, Muhammad ʿĀbid. *Naḥnu wa al-Turāth: Qirāʾāt Muʿāṣira fī Turāthinā al-Falsafī*. Beirut: Markaz al-thaqafī al-ʿarabī, 6<sup>th</sup> Ed., 1993.
- Kindī. “Hikemiyātu’l-Kindī: Kindī’nin Hikemiyâtı”. trans. Mahmut Kaya. *Kindī: Felsefî Risâleler*. 313–324. Istanbul: Klasik Yayınları, 4<sup>th</sup> Ed., 2018.
- Korkut, Şenol. “İbn Haldun’un es-Siyâsetü’l-Medeniyye Teorisini Eleştirisi”. *İbn Haldun: Güncel Okumalar*. 161–192. Istanbul: İz Yayıncılık, 4<sup>th</sup> Ed., 2017.
- Lacey, Alan Robert. *A Dictionary of Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 3<sup>rd</sup> Ed., 1996.
- Ptolemaeus, Claudius. *Ptolemy’s Almagest*. trans. G. J. Toomer (London: Duckworth, 1984).
- Ocak, Hasan. “İbn Haldun’un İslam Filozoflarına Yönelttiği Eleştiriler: Metafizik Örneği”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (2013), 101–130.
- Sarıtaş, Kamil. “Gazzâlî’nin Akıl Tasavvurunun İbn Haldūn’da Yansıması Sorunu”. *Marife* (Yaz 2014), 43–62.
- Say, Seyfi. *İbn Haldun’un Düşünce Sistemi ve Uluslararası İlişkiler Kuramı*. Istanbul: İlk Harf Yayınları, 2011.
- Şentürk, Recep (ed.). *İbn Haldun: Güncel Okumalar*. Istanbul: İz Yayıncılık, 4<sup>th</sup> Ed., 2017.
- Tanrıverdi, Hasan. “Problem of Possible Rational Metaphysics According to Ibn Khaldun”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 1–30. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.466023>
- Tomar, Cengiz. “Between Myth and Reality: Approaches to Ibn Khaldun in the Arab World”. *Asian Journal of Social Science* 36 (2008), 590–611. <https://doi.org/10.1163/156853108X331556>
- Türker, Ömer. “Mukaddime’de Akıl İlimler Algısı: İbn Haldun’un Bireysel Yetenekler Teorisi”. *İbn Haldun: Güncel Okumalar*. ed. Recep Şentürk. 59–80. Istanbul: İz Yayıncılık, 4<sup>th</sup> Ed., 2017.
- Uludağ, Süleyman. *İbn Haldun: Hayatı, Eserleri, Fikirleri*. Ankara: Harf Yayınları, 2<sup>nd</sup> Ed., 2015.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvufun Mahiyeti: Şifâu’s-Sâil li-Tehzibi’l-Mesâil ve Mukaddime’de Tasavvuf İlimi*. Istanbul: Dergâh Yayınları, 5<sup>th</sup> Ed., 2019.



ISSN 2645-9132  
Volume: 3 Issue: 2 (December 2020)

## The Correction of a False Conceptualization: The Authenticity of the Kalām Imputation

<b>Hamdullah Arvas</b>	
Dr., Şırnak University, Faculty of Theology Department of Kalam, Şırnak, Turkey	
harvas13@gmail.com	ORCID 0000-0003-3710-5618

<b>Article Information</b>		
<b>Type</b> Research Article		
<b>Received</b> 09 July 2020	<b>Accepted</b> 29 December 2020	<b>Published</b> 31 December 2020
<b>Cite as</b> Arvas, Hamdullah. "The Correction of a False Conceptualization: The Authenticity of the Kalām Imputation". <i>ULUM</i> 3/2 (2020), 263-278.		
<b>Research / Publication Ethics</b> This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.		
<b>Copyright ©</b> 2020 by ULUM İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği, Ankara, Turkey		
<b>CC BY-NC 4.0</b> This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License		



# The Correction of a False Conceptualization: The Authenticity of the Kalām Imputation

## Abstract

What are the sources of the naming of the ‘ilm al-kalām? In the emergence of this term, is the external influences of Islāmīc thought decisive than internal dynamics or not? Although it is not actually true, today there are many claims that link the naming of kalām to external influences. This problem of imputation is also the process of “self-fulfillment of a prophecy”. So how did the issue come to this? In the beginning, the first group of orientalists exemplified the concept of ‘kalām’ through the word ‘logos’ to improve the understanding of their readers or explain what meaning of kalām is. Subsequent orientalists have loaded a truth value on this view by way of using this information as a reference. Some Muslim scholars who wanted to support religious knowledge with the philosophical method encouraged this understanding or approaching even if they did not want to do this. Thus, the claim that the term ‘kalām’ was taken from the Greeks was gradually adopted. In fact, there is no evidence in Islāmīc classical sources confirming this claim. In reality, those considerations are a result of the Greek Western-centered perspective. In our article prepared to draw attention to this view, the conceptual ground on which the imputation of the Kalām science is based on Islāmīc thought has been investigated. The thesis of the word ‘kalām’ which namely consists of the ability of speech, the speech of God, the reading of the Qur’an, and the reason for defending the Islamic creed is belong to Islamic thought is encouraged, and also the similarity between ‘kalām’ and ‘logos’ are accepted only commonness of natural language and basic human experiences.

## Keywords

Kalām, Logos, Theology, Authenticity, Islām, Christianity

## YANLIŞ BİR KAVRAMSAL İNŞANIN DÜZELTİLMESİ: "KELÂM" İSİMLENDİRMESİNİN ÖZGÜNLÜĞÜ MESELESİ

### Öz

Kelâm teriminin ortaya çıkmasında etkili olan faktörler nelerdir? İslam teolojisinin kelâm ismini almasında dış kaynaklar daha mı çok belirleyici olmuştur? Gerçekte doğru olmamasına rağmen günümüzde kelâm ilminin isimlendirmesini dış etkilere bağlayan iddialar bulunmaktadır. Bu durum bir bakıma bir kehanetin kendini gerçekleştirmesidir. Peki buraya nasıl gelindi? Başlangıçta bazı oryantalistler, kelâm teriminin anlamını kendi okuyucularına daha iyi anlatmak için Eski Yunanca’da düşünceyi, bilinci ve mantığı ifade eden ‘logos’ kelimesini örnek göstermişlerdir. Sonraki süreçte bu bilgileri referans alan birçok araştırmacı bu örneği çeşitli yorum teknikleri ile gerekçelendirmiştir. Daha sonra dinî bilgiyi felsefî araçlarla temellendirmek isteyen Müslüman araştırmacılar bu bilgiye kitaplarında yer vermek sureti ile bu kanıyı güçlendirdiler. Böylece mantıkla ilişkisi Arap dili üzerinden verili olan ‘Kelâm’ teriminin Yunanlılardan alındığı iddiası zaman içinde bir hakikat değeri kazanmış oldu. Gerçekte klasik kaynaklarda bunu doğrulayan bir kanıt bulunmamaktadır. Bu anlayış akademideki Batı-Yunan merkezli bakış açısının bir sonucudur. Bu duruma dikkat çekmek için hazır-



lanmış çalışmamızda Kelâm ilminin isimlendirilmesinin, İslâm düşüncesi içinde dayandığı kavramsal zemin ir-delenmiştir. Metin boyunca kelâm kelimesinin, insanın konuşma erdemi, Allah'ın hitabı, Kur'ân'ın okunması ve bir iddiayı gerekçesi ile savunma şeklindeki anlam biçimlerinin İslâm düşüncesine ait olduğu, Kelâm ile logos arasındaki anlam benzerliğinin doğal dilin ve temel insanî tecrübelerin benzerliğinden kaynaklandığı tezi gerekçelendirilmeye çalışılmıştır.

### Anahtar Kelimeler

Kelâm, Logos, Teoloji, Özgünlük, İslâm, Hristiyanlık

### Introduction

According to Tritton, who is one of the orientalist scholars, no religion begins as a theology.<sup>1</sup> But this generalization is incorrect. Nevertheless, there is an almost general agreement within the ranks of modern scholars, that the dialectical technique of Kalâm is obtained from external sources. For example, some Western scholars stated that the Muslim theologians, who use logical arguments to determine the principles of religion, obtained these dialectical techniques from early Christian theology.<sup>2</sup> Another group put forward that the 'kalâm' was produced by imitating the meaning of the logos in Greek root. For example, Josef van Ess has pointed out *Greek*, Michael A. Cook has indicated the *Syriac sources*. Henry Wolfson also has stated that kalâm was used to translate into Arabic the different meanings of the Greek term's *logos* or *dialexis*.<sup>3</sup> Some scholars, such as H.R. Gibb and S. Pines, put forward that *mutakallîm / apologist* word used firstly in the early Abbasid dynasty, and they used Greek logic against dualistic heretics.<sup>4</sup> Another idea is that Kalâm has also a lot to do with apologetics. Influenced by *Hellenistic philosophical* and theological thought, it uses various *rationalistic tools* to defend Islâmîc doctrines and uproot what it perceives as heretical concepts, infiltrated Islâmîc thought. Thus, it is tightly connected to the term *aqida* which stands for belief, creed, or article of faith.<sup>5</sup>

- 
- <sup>1</sup> A. S. Tritton, "Foreign Influences on Muslim Theology", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 10/04 (1942): 837.
- <sup>2</sup> Ignaz Goldziher, *Introduction Islamic Theology and Law* (Princeton University Press, 1981), 13-4; Henry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Kalam* (London: Harvard University Press, 1976), 85-6; Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), Georges C. Anawati, 'Kalam', *The Encyclopedia of Religion*, 1987. 231-42; Livnat Holtzman, 'Islamic Theology', *Handbook of Medieval Studies: Terms - Methods - Trends*, ed. Albrecht Classen (De Gruyter, 2010), 56-68; S. Horowitz, *Yunan Felsefesinin Kalâma Etkisi*, trns. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yayınları, 2014), 1-16.
- <sup>3</sup> Wolfson, *The Philosophy of Kalam*, 85-86; Mark Muelhaeusler, 'Christian Polemic and the Formation of Islamic Dogma', *Muslims and Others in Early Islamic Society*, ed. Robert Hoyland, 2004. 241- 58; Josef van Ess, 'The Beginnings of Islamic Theology', *The Cultural Context of Medieval Learning*, ed. J. E. Murdoch and E. D. Sylla, 26 (Springer, Dordrecht: Boston Studies in the Philosophy of Science, 1975), 87-111; 'The Logical Structure of Islamic Theology', *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. Gustav E. von Grunebaum, 1970; Michael A. Cook, 'The Origins of Kalam', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1980, 32-43; Michael A. Cook, *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study* (New York: Cambridge University Press, 1981), 124-144; Alexander Treiger, "Origins of Kalam", *The Oxford Handbook of Islamic Theology* (New York: Oxford University Press, 2016), 28-43.
- <sup>4</sup> Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture, The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th 5th-10th c.)* (New York: Routledge, 1998), 72.
- <sup>5</sup> De Lacy O'Leary D. D., *Arabic Thought and Its Place in History* (New York: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1922), 1-36.; William Montgomery Watt, *Islamic Creeds: A Selection* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), 1-10.

Considering of the translation movements as the beginning, it is necessary to focus on when the concepts of philosophy and theology were first used in Muslim thought to respond these claims. As it is determined that the words of 'philosophy / falsafa' and 'philosopher / faylasof' in Muslim thought were firstly mentioned in translation Baydaba's book named *Kalila and Dimna*<sup>6</sup> which translated from Pahlavi to the Arabic by Abdallah b. Muqaffa (d. 139/756). It was the first allegorical text translated in Islāmīc thought. This book, *Kalila and Dimna*, an important allegorical work in terms of carrying moral and political dual meaning simultaneously, were seen as a means of searching for wisdom.<sup>7</sup> Previously, the meaning of the word philosophy used to search the knowledge of truth was expressed precisely with the word 'wisdom / hikmah'. Literally, wisdom is the equivalent of philosophy in Arabic.<sup>8</sup> When it is used for God in the Qur'an, it means the knowledge about being in general and creating everything in the most robust way. When it is used for human beings, it is understood as to recognize being and good deeds. In fact, in a use dated to CE 588, the meaning of knowing the truth of existence as it is and substituting everything reveals its philosophical depth.<sup>9</sup> Apart from this, there are also examples where it is used in terms of prophethood,<sup>10</sup> competence,<sup>11</sup> and knowledge. Claiming that Muslims, who started using the word philosophy long afterwards, did not know philosophical thought under the name of wisdom, is a misconception created by the Western-Greek worldview.

Recently, another thought has been processed around the 'theology' concept. For example, F. E. Peters, the author of the book named '*Aristoteles Arabus*', stated that the pre-Islāmīc Arabs were aware of the concept of theology by way of Enneads of Plotinus,<sup>12</sup> and then he stated a list of Aristotle's books that are mentioned in Ibn Nadīm's book '*Kitāb al-Fihrist*'.<sup>13</sup> It is not even necessary to remember that there was a great temporal gap between pre-Islāmīc term and Ibn Nadīm's tenth century. On the other hand, '*Theology of Plato*', the book that was attributed to Aristotle in Islāmīc thought belongs to Proclus. Apart from that, it is known that the Neoplatonists produced the word theology through the philosophy of 'Theurgy' and that this word was gradually converted into Christian religious studies.<sup>14</sup> This situation is not odd for Christianity. Because Christianity is based on Jewish theology, Roman law, and Greek thought.<sup>15</sup> Islām is distinguished from Christianity in this sense. As a matter of fact, today the concept of 'Islāmīc Theology' is used in the sense of *speculative inquiry* as a special feature of Christian theology. It is the work of orientalist who encourage this. For example, according to Anawati, even kalām, which is a branch of Islāmīc thought, is generally translated as theology. But it is not entirely dependent on the scholastic method. Anawati describes the kalām

<sup>6</sup> Abdullah b. Muqaffa', *Kalila and Dimna* (Cairo: Maktaba al-Amiriyya, 1937), 15, 37, 44.

<sup>7</sup> Peter Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sina) : With a Translation of the Book of the Prophet Muhammad's Ascent to Heaven* (Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1992), 5.

<sup>8</sup> Louise Gardet, *Hicri 330 Yılından Önce İslam'da DİN ve Felsefe*, trns. M. Sait Yazıcıoğlu (Paris, 1961), 333.

<sup>9</sup> Adī b. Zayd al-Ibadī, *Diwan*, trns. Muhammad Cabbar (Baghdad, 1965), 160.

<sup>10</sup> al-Sād, 20.

<sup>11</sup> Ibn Abdi Rabīh, *lqd al-Farīd*, trns. Aḥmad Âmin, Qairo, nd. 2/6.

<sup>12</sup> F. E. Peters, *Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries of the Aristotelian Corpus* (New York: Brill, 1968), 78.

<sup>13</sup> Muhammad b. İshaq Ibn Nadīm, *Kitab al-Fihrist* (Cairo: Muassasa al-Furqān, 2009), VII/308-309.

<sup>14</sup> Plato, *Timaeus*, III. 300. 16; Alc. 377. 391f. in *Complete Works*, ed. John M. Cooper, Dijital Ed (Indianapolis: Phackett Publishing Company, 1997); Proclus Diadochos, *Elements of Theology*, trns. E.R. Dodds (New York: Oxford at the Clarendon Press, 1963), 319.

<sup>15</sup> Chad Meister - James Stump, *Christian Thought : A Historical Introduction* (New York: Routledge, 2010), 12-18.

with the concept of *speculative theology* in the sense of proving the principles of religion, rather than through logical arguments.<sup>16</sup>

The place where kalām method used first, it is generally acknowledged that the first discussions among Muslims that might be called ‘theological’ were the result of political and social developments during the first century of Islām, before the beginning of the translation movement. The questions of legitimacy of succession, the relation of leadership to faith and the concomitant problem of unbelief, when that relationship was not deemed adequate, appear to have been, understandably, at the center of discussion.<sup>17</sup> After that they need an effective method to defend Islāmīc doctrine against other religions and philosophical movements. Again, at the beginning, the most ancient dimension of Kalām is linguistic meaning.<sup>18</sup> It is possible to gain the current meanings of the concept of kalām in the Arabo-Islāmīc mind. In particular, the idea that the meanings of kalām are taken from the Greek philosophical tradition is a manifestation of the European-based civilization claim. Arabic language logic and knowledge of *nakhiv /grammar* had the potential to carry the religious and philosophical dimension of Islāmīc thought. To show the possibility of this, the meaning forms of the concept of kalām in Islāmīc thought will be included. Here some details about usage of kalām words in Islāmīc thought. Here, an evaluation will be made over the usage of the word kalām in Islāmīc thought.

### 1. Kalām as Speech Ability of the Human

The kalām that derived from root ‘K<sup>a</sup>L<sup>a</sup>M<sup>a</sup>’ (كَلَّمَ) in Arabic mean *speech, verb, cutting and hurting* a lot. It also signifies that a verbal structure is fully explained with its complete meaning.<sup>19</sup> As a technical term, the kalām has been described as ‘the word that signifies an exemplary meaning in terms of pointing out a nature with it,<sup>20</sup> and is a word that is fully described by most linguists as means of talking about something or any part of the speech.<sup>21</sup> In this sense, the kalām word is explained in terms of morphological structure; it is defined as ‘hurūf al-mandhumah /order of letter’ and ‘aswat al-muqatta’a / cessation of the sounds’. The word ‘muqatta’a’ refers to the cessation of the sounds and the foundation at a point where the meaning is obtained. At the point of foundation, the word is composed of the letters. For example, words like ‘كَلَمَ ، قَدَ ، اَسَ’ are two words, although they are two letters. In this sense, sounds and lined letters are said to mean the same thing. Like the soundtrack ‘قَه ، عَه’ , every sound whole becomes speech. On the other hand, Qādī Abd

<sup>16</sup> Anawati, ‘Kalām’, 231-242.

<sup>17</sup> Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, 72.

<sup>18</sup> Qādī Abd al-Jabbār, *Mutashābih al-Qur’ān*, ed. Adnan Mahmud Zarzur (Cairo: Daru at-Tūrās, 1969), 1/332.

<sup>19</sup> Halīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ayn*, ed. Maḥdī Maḥzumī - İbrāhīm Samraī (Maktabatu al-Hilāl, 1988), 5/378; Muhammad b. Aḥmad al-Azharī, *Tahzib al-lughah*, ed. Muhammad Avdī Marāb (Beirut: Dār al-İhya at-Turas, 2001), 10/147; Aḥmad b. al-Farīs, *Mu’cam al-Maqāyis al-Lughah*, ed. Abdassalām Muhammad Harun (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), 5/131; Jamāl ad-Dīn Ibn Mandhūr, *Lisān al-Arāb* (Beirut: Dār as-Sadr, 1990), 12/522-524; Muhammad b. al-Yaqub Firudhabadī, *Qāmus al-muhīt* (Beirut: Muassasa ar-Risāle, 2005), 1/1155; Abū al-Fayd Muhammad b. Muhammad, *Tac al-ārus min javāhīr al-qāmūs*, (Cairo: Dār al-Hidāye, 1995), 33/371; Muhammad Muḥyī ad-Dīn Abd al-hamīd, *Tuhfah as-saniyya* (Riad: Maktaba ad-Dār as-Salām, 1997), 15; Amr b. Bahr al-Jahiz, *al-Bayān va’t-tabyīn* (Cairo: Maktaba al-Hanci, 1998), 2/281-283; John Walbridge, ‘The Islamic Art of Asking Questions: ‘Ilm Al-Ikhtilāf and the Institutionalization of Disagreement.’, *Islamic Studies* 41/1 (2002), 81-84.

<sup>20</sup> Sayyid Sharīf al-Jurcānī, *Ta’rifāt* (Beirut: Dār al-Kutūb al-İlmiyya, 1983), 185 (هو اللفظ الموضوع لمعنى مفرد، وهي عند أهل الحق: ما يكتفى به ( عن كل واحدة من الماهيات والأعيان بالكلمة المعنوية، والغيبية، والخارجية بالكلمة الوجودية، والمجردات بالمفارقات )

<sup>21</sup> William Montgomery Watt, *İslām Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trns. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Sarkaç Yayınları, 1986), 226; Cemalettin Erdemci, *Kelām İlmine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2012), 8.

al-Jabbār stipulates expression in speech. Otherwise, it would be necessary for the communication with the mark to be words. Again, we see that the ‘nakhivites / linguists’ accept the order of the word but limit it to a minimum of two words to obtain the meaning. It must have the format ‘زيد قائم’ or ‘قام زيد’.<sup>22</sup> Accordingly, the recipe is as follows. The phrase based on two words can be kalām.<sup>23</sup> The word that reveals a complete meaning is also called kalām.<sup>24</sup>

According to Abū al-Hudhayl, kalām has meaningful voices that are heard with speech phrases or words in the book but not heard.<sup>25</sup> Abū Hāshim al-Jubbāī considered the letters in the mission of sounds.<sup>26</sup> According to Abū Hāshim, something is not reasonable with its name. Because one-word does not be a name without unshakable and reasonable meaning. According to this, kalām is ‘regular allocations formed by reasonable letters.’<sup>27</sup> Kalām is constructed with ‘reasonable letters/hurūf al-ma‘qūl’ and ‘ordered allocation / nidham al-mahsūs’. ‘Ma‘qūl’ means reasonable structure while ‘mandhūm / ordered’ means composed of two or more than two letters. For example, bird voices are not kalām.<sup>28</sup> Therefore, voice is not enough alone in speech. For this reason, Abū ‘Ali al-Jubbāī, who was father of Abū Hāshim al-Jubbāī, has not accepted the voice as speech.<sup>29</sup> Abū Ali has resigned the ‘eswat al-waqī / only sound’ as principle of the speech. According to Abū Ali kalām occurs without voice. Because voice is not considered as speech, Abū Ali’s definition of kalām is based on the words ‘makhfūdh / memorize’ and ‘maktūb / writing’.<sup>30</sup> Besides, Asha’ri stated that kalām is what its meaning is based on with a mutakallīm, that is, kalām is not something based on voice or letters, on the contrary, kalām is ability of speech and what is invented by humans.<sup>31</sup> According to Fakhr ad-dīn ar-Radhī, kalām is ‘aqwal al-‘ibarāt / pronunciation of the phrase’ and ‘Qudrat al-takallūm / ability of speech.’<sup>32</sup> There are two aspects of this scheme as ‘mujarrad / abstract’ and ‘qarina / sign.’<sup>33</sup> The ‘hukm / verdict’ of kalām is like other ‘mudrikāt / perceptions. Kalām is a reality that is only in mind. It is attributed only to the act. When it is produced with ‘tawlid / chance of the motion’, the local place of the sound becomes substances.<sup>34</sup>

‘Hurūf al-Ma‘qūl / Reasonable Sound’ is the expression that occurs in the order of two or more letters, the combination of independent voices. It is appealed and summarized in a way that calls for meaning. The sounds which come from nature are not words by themselves. Because sounds by themselves are not based on reasonable words. The reasonableness of the Arabic words is based on their unification in the Arabic language structure and in the Arabic language rural. Kalām is expected to be spoken with the correct style. If there is confusion, that is, if the sounds and meanings of the letters do not have regularity, there is no word. For example, one letter it by self is not a word. Likewise, sounds from nature and animal sounds, such as

<sup>22</sup> Qādī Abd al-Jabbār, *Sharh al-usūl al-khamsa*, ed. Aḥmad b. al-Huseyn (Cairo: Maktabatu Wahb, 1996), 528-32.

<sup>23</sup> Jurcānī, , *Ta’rifāt*, 185. ( ما تضمن كلمتين بالإسناد )

<sup>24</sup> Jurcānī, , *Ta’rifāt*, 185. ( هو المعنى المركب الذي فيه الإسناد التام )

<sup>25</sup> Abd al-Karīm Shahrīstānī, *Nihayāt al-iqdām fi ilm al-Kalām* (Baghdad: Maktabat al-Musannā, 1973), 320. ‘Hurāfun mufidatun mesmu’atu’n maa’l aswā’, gayri mesmu’atun ma’a’l kitāb’

<sup>26</sup> Qādī Abd al-Jabbār, *al-Mughnī fi avvāb at-tawhīd va’l-adl*, ed. İbrahim Abyarī (Cairo: Dār al-Masriyye, 1958), 7/15.

<sup>27</sup> ‘Ma yahsulū min al-huruf al-ma’qulu lehu inzamu’n-mahsus’

<sup>28</sup> Qādī Abd al-Jabbār, *Mughnī*, VII/11.

<sup>29</sup> Qādī Abd al-Jabbār, *Mutashābih al-Qur’ān*, 1/317.

<sup>30</sup> Qādī Abd al-Jabbār, *Mughnī*, VII/15.

<sup>31</sup> Shahrīstānī, *Nihayat al-Iqdām fi ‘ilm al-kalām*, 320.

<sup>32</sup> Fakhriddīn b. Ömer b. Husayn Rādhī, *al-Muhassal*, ed. Tāhā Abdurrauf (Beirut: Dār al-Kitāb al-Arabi, 1404), 89.

<sup>33</sup> Qādī Abd al-Jabbār, *Mughnī*, ed. Emin Hulī (Cairo: Dār al-Misriyye, 1958), 16/360.

<sup>34</sup> Qādī Abd al-Jabbār, *Mughnī*, 7/26.

parrot speech based on imitation, that do not rely on any reasonable coding are not regarded as words. The sounds made by the dumb are not included in the category of speech. For any phrase to be the speech, the expressions must be allocated to a meaning. According to Abū al-Husayn al-Basrī, kalām is the order of audible sounds assigned to a reasonable meaning in the language.<sup>35</sup> In this way, the word allocated to a meaning becomes *musta'mal kalām* / functional speech. Sounds that are not assigned any meaning are also called *muhma'l-kalām* / nonsense speech.<sup>36</sup> While 'muhma'l-kalām / nonsense speech' is not based on any meaning, 'musta'mal kalām / functional speech' has been divided into two kinds as adjective and non-adjective. Adjective word describes the non-adjective functional word which has two kinds as *generally terms* (thing, being etc.) and *specific terms* (Ibrahim, Ali, Ebra, Yusuf).<sup>37</sup> However, the meaning inside of humans also is not words. Therefore, as much as the reasoning of the phrase, it should be expressed and heard with 'independent voices / *aṣwaṭ al-muqatta'*, and 'audible voice / *ṣawṭ al-masmu'*.<sup>38</sup>

## 2. Kalām as Divine Speech of God

It is considered that 'kalām' has two meaning levels as divine and human. The divine word is at the 'Command Authority' that manifests the occurrence and creation in the world. Again, the word of God has righteousness, justice, and wisdom. Verses confirming this idea are stated in the Qur'an as follows: 'When God wants to create something, when he wills something, he says just *كن / be!*' and whatever he wants it happens.'<sup>39</sup> In Islāmic mysticism, according to Ibn al-Arabī, this word in divine speech is the 'creation' which reports 'kawn', that is, being.<sup>40</sup> In this way, the 'demand authority / *maqam al-du'a*' is located opposite the 'order authority / *maqam al-'alā'*. The word formed at humanity level belongs to the human. People every-time need of al-Haqq. This situation is hidden in every human word. In this weakness, human words are made to express the demand. For this reason, prayer, poetry, story, epic, and truth are always intertwined in human words.

Since the beginning of the prophecy, the peoples believe that God has word, and he can speak whenever he will. It is stated in the New Testament that 'In the beginning, was the Word, and the Word was with God, and the Word was God.'<sup>41</sup> In the same way there are much evidence like that in the Qur'ān. The Qur'ān is accepted as the founding source of Islām. It is also a philological resource of the Arabic language treasure that provides the researchers first uses of the words. In the Qur'an, words related to the KLM root are expressed in seventy places and in seven styles.<sup>42</sup> In twenty of them, the verb *kallama* (كَلَّمَ) generally refers to the speech of all people and God address of the world and the hereafter. It means that Jesus speaks in the crib. Likewise, it also finds a place in the sense of speaking of Zechariah and angels. In four places, he finds a

<sup>35</sup> Abū'l-Husain al-Basrī, *al-Mu'tamad fi usūl al-fiqh*, ed. Muhammad Hamidullah (Damascus: Ma'hadī 'ilmī, 1386), 15-16. 'Ma inta-zama min hurāf al-masmu'at al-mutamayyidhat al-mutawadi'n ala isti'malihā fi'l-me'ani'

<sup>36</sup> Muhammad Halabī, *Sirr al-fasahāa* (Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyya, 1982), 32-35.

<sup>37</sup> Basrī, *al-Mu'tamad fi usūl al-fiqh*, 15-16.

<sup>38</sup> Halabī, *Sirr al-Fasahāh*, 40.

<sup>39</sup> al-Baqarah, 02/117; Alī İmran, 3/47; al-An'am 06/73; an-Nahl, 16/40; Yasin 36/42.

<sup>40</sup> Muhyi ad-Dīn Ibn al-Arabī, *Fusūs al-Hikam*, trns. Aytekin Şahin (Ankara: Süre Yayınevi, 2017), 46.

<sup>41</sup> New Testament, John, 1:1.

<sup>42</sup> Muhammad Fuad Abd al-Bāqī, *al-Mu'cam al-mufahras li alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, ed. Mansūr Fahmī (Cairo: Dār al-Kūtūb al-Misriyye, 1364), K-L-M root.

place in terms of silence and speech with the form of *yatakallam* (يَتَكَلَّمُ).<sup>43</sup> The word (كَلَّمَ) comes on infinitive mood in four places. In these verses, the word of God is expressed directly in a way that is subject to hearing, descension and alteration. When expressions are used in the word *kalim* (كَلِمَ) form outside of the context in which they are based on, reference is made to indicate the manipulation problem.<sup>44</sup> In the remaining fourteen places, the word *kalimatun* (كَلِمَةً)<sup>45</sup> and in twenty-eight places the word *kalimātun* (كَلِمَاتٍ)<sup>46</sup> earn a meaning based on its content. For example, the phrase ‘al-kalimāt al-ṭayyibā’ was commented in terms of the true word, Qur’ānic Reading, praying for the prophet.<sup>47</sup>

The word *kalām* in the form of his mufrad / singular in the Qur’an means gospel, tawhid,<sup>48</sup> Jesus,<sup>49</sup> promise, Qur’ān,<sup>50</sup> the words of God,<sup>51</sup> the good word,<sup>52</sup> the denial words,<sup>53</sup> promise of God,<sup>54</sup> eternal promise,<sup>55</sup> promise of punishment,<sup>56</sup> word of torment,<sup>57</sup> the accrual of eternal destiny.<sup>58</sup> The plural form of the *kalām* word refers to the meanings of eternal destiny and *al-lawḥ al-maḥfūz* / preserved sheet. The words also refer to comprehension which is rewarded to Adam.<sup>59</sup> It also refers to the root meanings in which metaphysical suspicion is eliminated in Abrahamic belief.<sup>60</sup> In addition, it is mentioned in the Qur’an that the words of God, which are perfect in terms of warmth and justice, will not change,<sup>61</sup> they will accrue when the time comes,<sup>62</sup> and even God will realize his words by his act.<sup>63</sup> According to the Qur’an, the words of Allah are infinite. This situation is expressed as follows in the verse: ‘Say: Even if the ocean is ink for my Lord’s words and we add so much, the sea will run out before the words of my Lord are over.’<sup>64</sup>

<sup>43</sup> Hūd, 11/105; an-Nūr 24/16; ar-Rûm 30/35; an-Nabā 78/38

<sup>44</sup> an-Nisā 04/46; al-Maida 05/13, 41; al-Fâtir 35/10

<sup>45</sup> al-Baqarah, 02/37, 124; al-An’am 06/34, 115; al-A’râf 07/158; al-Anfâl 08/07; Yunûs 10/64, 82; al-Kahf 18/27, 109; Lokmân 31/27; al-Shurâ 42/24; at-Tahrîm 66/12

<sup>46</sup> Ali İmran 03/39, 45, 64; 4/171; al-An’am 6/115; 07/137; at-Tawbah 09/40, 74; Yûnus 10/19, 33.

<sup>47</sup> Eyub b. Musa al-Husain Abû al-Baqâ, *al-Kulliyât mu’cam fi mustalahât*, ed. Adnan Darvish - Muhammad Masrî (Beirut: Muassasah ar-Risâla, 1433), 756.

<sup>48</sup> Āl-i İmrân 03/64.

<sup>49</sup> an-Nisâ 04/17.

<sup>50</sup> al-A’râf 07/137.

<sup>51</sup> at-Tawbah 09/40.

<sup>52</sup> İbrahîm 14/24-26.

<sup>53</sup> at-Tawbah 09/74.

<sup>54</sup> al-A’râf 07/137.

<sup>55</sup> Yûnus 10/19, 11/110, 20/129.

<sup>56</sup> Hūd 11/119.

<sup>57</sup> ez-Zumar 39/19, 71, al-Ghafir 40/06.

<sup>58</sup> Yûnus 10/33, 96.

<sup>59</sup> al-Baqarah 02/37.

<sup>60</sup> al-Baqarah 02/124, Şaban Ali Düzgün, ‘İsimlerden Kelimelere: Adem’den İbrahim’e İnsan Zihninin Tekamülü,’ *KADER Kalâm Araştırmaları Dergisi* 9/1: 1–6.

<sup>61</sup> al-An’am 06/34, 115; Yûnus 10/64; al-Kahf 18/27, 109.

<sup>62</sup> al-Anfâl 08/07, 10/08.

<sup>63</sup> al-Shurâ 42/24.

<sup>64</sup> al-Kahf 18/109

According to the Qur'an, all the verses in the Qur'an, including those addressed in human language, are the revelation of God. Therefore, It is considered that the Qur'ān with its literal parts and letter is being the eternal word of Allah has been accepted as one of the most important principles of Islāmic belief at the end of many discussions taking place among the schools of kalām.<sup>65</sup> In this respect, the Qur'an, as it is mentioned in the Qur'an, is the speech of God.<sup>66</sup> Here, kalāmullah is both a name for the science of kalām and evidence for the fact that Allah is a speechmaker. 'Kalāmullah' and 'kalām al-qadīm', which means the speech of God is eternal.<sup>67</sup> But human speech is defined as elocution acts that consist of sounds, plots, can be written on paper, stored in the heart,<sup>68</sup> made possible by writing, recitation, and pronunciation.

### 3. Kalām as Chanting of Qur'ānic Phrase

If the subject of Kalām Science is Allah's eternal word, Kalāmullah, it means the Qur'ān.<sup>69</sup> The word Qur'ān is a notation that refers to the reading of words and lines that symbolize divine notifications. It is named as a verse to keep the statements of the Book, which is the physical dimension of the Qur'an, separate from human sentences. There are two ways to speak of the verses of the Qur'an, namely 'qira'at / preacher reading' and 'tilāwah / comprehensive reading'. Qira'at is simply chanting words. In this sense, it signifies the reading of Qur'an as a whole. The person performing the reading is called 'qārī'. Qārī serves the purpose of inoculating verses by speaking with tune. Reading the Qur'an keeps the believer's emotional theme alive. However, the readings that comprehend the contextual relations were considered more valuable than the qira'at. Tilāwah, which has the meaning of following in fact and belief, also expresses moral-metaphysical states of action. Tilāwah also means commemoration and chanting in the Qur'an.<sup>70</sup> For this reason, it was expressed with the right-correction reading, haqqa tilāwatihī, in the sense of reading properly in the Qur'an.<sup>71</sup>

<sup>65</sup> Abū al-Hasan al-Ash'arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn ve'l ikhtilāf al-musallīn*, ed. Helmut Ritter (Visbaden, 1963), 8, 191, 192, 193; *Kitabu Luma'*, ed. El Ab Maqarīsī (Beirut: Matbaa al-Kasulikī, 1952), 4, 15; *al-ibana an usūl ad-diyana*, ed. Abd al-Qadīr Arnavutī (Damascus: Maktaba al-Bayān, 1981), 51, 55; Abū Bakr Muhammad b. Hasen Ibn Fūraq, *Mucarradī maqālāt*, ed. Danial Gimare (Beirut: Dāru al-Maṣriq, 1978), 22, 61, 17, 63; Qādī Abd al-Jabbār, *al-Muḥīt bi't-taklīf*, ed. Omar Seyyid Iz (Cairo: Shirket al-Misriyya, 1384), 2, 332; Qādī Abd al-Jabbār, *Mughnī fi ebvābī tevḥīd ve'l-adl*, 7/ 3-4; Ali b. Aḥmad Ibn Khazm, *al-Fasl fi al-ahvā ve'l-milel ve'n-nihāl*, (Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1975), 3/7-13.

<sup>66</sup> al-Baqarah 02/75; at-Tawba 0906; al-Fath 48/15

<sup>67</sup> Ibn al-Ahmad, *Kitābu al-ayn*. 5/378; Azharī, *Tahzib al-lughah*, 10/147; Aḥmad b. Faris, *Maqayis al-lughah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), 5/131; Ibn Mandhūr, *Lisān al-Arāb*, 12/522-524; Firuz abadī, *Qāmūs al-muḥīt*, 1/1155; Abū al-Fayd, *Tac al-ārūs min javāhīr al-qāmūs*, 33/371.

<sup>68</sup> Ash'arī, *Māqālāt*, 6-7, 465

<sup>69</sup> Ibn al-Ahmad, *Kitābu al-ayn*. 5/378; Azharī, *Tahzib al-lughah*, 10/147; Aḥmad b. Faris, *Maqayis al-lughah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), 5/131; Ibn Mandhūr, *Lisān al-Arāb*, 12/522-524; Firuz abadī, *Qāmūs al-muḥīt*, 1/1155; Abū al-Fayd, *Tac al-ārūs min javāhīr al-qāmūs*, 33/371.

<sup>70</sup> al-Kahf 18/27 وَأَنْتَ مَا أَوْجِي إِلَيْكَ مِنْ كِتَابٍ رَبِّكَ لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا

<sup>71</sup> al-Baqarah 02/121 الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ Fakhr ad-Dīn ar-Rādhī, *Mafātih al-gayb* (Beirut: Dār al-ihyā at-Tūrās, 1420), 4/30; Muhammad b. Jarir at-Tābarī, *Cāmi al-bayān fi te'vīl al-Qur'ān*, ed. Aḥmad Muhammad Shakir (Beirut: Muassasah Ar-Rīsāla, 1420), 2/567-569, 570-571; Mahmud b. Aḥmad Zamakhsharī, *al-Kashhāf an*

When the addressee is asked to read the verses in the Qur'an, it is called 'iqra'. When asked to read the book considering the contextual relationships, it was called 'utlu /read by reasonable'.<sup>72</sup>

#### 4. Kalām as Method of Verification Islāmic Creed

Preacher reading was not considered sufficient in the Qur'anic understanding. If it were so, the expression 'haqqa tilāwatihi' would not be found in the Qur'an in the sense of reading in the best way.<sup>73</sup> It is clear that the verses are expected to be read in a thought operation and to be understood through the fact that they are proof of faith. However, in the early stage of Islām, it was obviously not sufficient to 'read from the chanting letter' only with the worshiping word of Kalāmullah. The emergence of fiqh, hadith, tafsir, mysticism, and balāgh sciences are the indication that the chanting is not sufficient. Clearly, rational reasons were needed to establish the truth and application of the revelation. The word of kalām has been distinguished by its place in the form of the name of the scientific hymn that defends the truth and practice of revelation against other religious theories at this level.<sup>74</sup> For this purpose, when someone is asked to say his challenging words, he is called to prove his claim. In the Qur'an, this demand is expressed with the word 'hatu burhānakum' meaning "bring your evidence."<sup>75</sup>

Kalām is to read the verses in the sense of evidence. When the subject of Kalām is evidence, it deserves a scientific meaning. This is a requirement of the Islāmic doctrines. It is encouraged that the belief is based on evidence in Qur'ān. People are asked to look at the functioning of the universe, and they are asked to look at the events of history and nature. For this purpose, while the declaration of religion is called the 'tabligh /teaching', kalām is called the supporting these creeds with evidence. As a matter of fact, 'teaching / amr bi al-ma'ruf wa'l-nahy 'an al-munkar' is accepted among five principles in the Mu'tazilite, which was the founders of the first theological school. For this reason, kalām has been described with religious purposes in Islāmic thought. According to this, the kalām is defined as a great award from the blessing of God, in which 'halāl' and 'harām' are known and that meanings and questionings are considered with it.<sup>76</sup> However, kalām is related to the order to perform the religious commands.<sup>77</sup> Again kalām is described as the proof obtained from the knowledge of the 'shariā/religious laws'.<sup>78</sup> The term Ilm al-Kalām, derived from the word kalām, is understood as a divine discipline that finds a response in Mu'tazilite, Māturīdī and Ash'ari schools against external challenge to Islāmic thought.<sup>79</sup>

*haqāiq al-gavāmidī at-tanzīl*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-Arabī, 1407), 1/183; Ebû Mansûr al-Māturīdī, *Te'vīlāt al-Qur'ān*, ed. Mecdī Baslum (Beirut: Dār al-Kûtûb al-Ilmiyya, 2005), 1/553.

<sup>72</sup> al-Maide 05/27; al-An'ām 06/151; al-Kahf 18/27; an-Naml 27/92; al-Ankabut 29/42; Fakhr ad-Dīn Rādhī, *Mafatih al-gayb*, 4/30.

<sup>73</sup> Fakhr ad-Dīn Rādhī, *Mafatih al-ghayb*, 4/30; Tābarī, *Cāmi al-bayān fi te'vīl al-Qur'ān*, 2/567-569, 570-571; Zamāhsharī, *al-Kashhāf*, 1/183; Māturīdī, *at-Ta'vīlāt al-Qur'ān*. 1/553.

<sup>74</sup> Abd ar-Rahmān Ibn Khaldūn, *Lubab al-muhassāl*, ed. Refiq Acem (Beirut: Dār al-Mashriq, 1995), 33-34.

<sup>75</sup> al-Baqarah 02/111; al-Anbiyā; 21/24; en-Naml 27/64; al-Kasas 28/75.

<sup>76</sup> Qādī Abd al-Jabbār, *Sharh al usûl al-khamsa*, 528.

<sup>77</sup> Fakhr ad-Dīn Rādhī, *al-Ma 'ālim fi usûl ad-Dīn*, (Beirut: Darul-Fikr, 1992), 48

<sup>78</sup> Jurcānī, *Kitāb at-ta'rifāt*, 185 (هو العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الأدلة)

<sup>79</sup> Morevedge, 'Kalam', 1/385.



Since the scholastic methods of kalām had a tremendous impact on medieval thinkers within the circles of traditionalist Islām, and on Jewish and Christian thinkers.<sup>80</sup> Due to the relation of the kalām with the mind, it is associated with the word ‘logos’ in Greek.<sup>81</sup> In terms of this meaning, kalām is considered a method based on dialectical argumentation.<sup>82</sup> But the doctrinal legitimacy of the method of Kalām is also based on the Qur'an. In the Qur'an, it is recommended that people should be invited to the truth with reason / al-aql and wisdom / al-hikmah. However, according to Michael Cook, the form of the argument of Kalām was imitated here from the discussions with Christians. Cook argues that the forms of argumentation on silencing his rival, especially in dialogue, were later introduced into Islāmic thought in the context of Chaldean and Assyrian texts.<sup>83</sup> However, if you look carefully ‘if he says this... You can say this’ or ‘If he says... you can say this! If he does not... then say this’ argumentation form is used, like completely dialectical interlocution, in the Qur'an.<sup>84</sup>

62. They said, ‘Are you the one who did this to our gods, O Abraham?’

63. He said, ‘But it was this biggest of them that did it. Ask them if they can speak.’

64. Then they turned to one another, and said, ‘You yourselves are the wrongdoers.’

65. But they reverted to their old ideas: ‘You certainly know that these do not speak.’

66. He said, ‘Do you worship, instead of God, what can neither benefit you in anything, nor harm you?’

67. Fie on you, and on what you worship instead of God. Do you not understand?’

68. They said, ‘Burn him and support your god if you are going to act.’

69. We said, ‘O fire, be coolness and safety upon Abraham.’

Another exemplary dialogue that proves that Kalam thought is based on the Qur'an not only on the naming but also on the method takes place in Yāsīn Sūrah. As understood from verses, the polytheists challenged the Prophet (PBUH) by showing the rotten bones, “Who will resurrect those rotten bones?” In the Qur'an, this question is answered with the following verse “the one who resurrected first will be created it.” After that, this idea was proved by shoving nature evidence. In conclusion, it will not be difficult for the creator of the world from nothing re-creating humans from rotten bones.<sup>85</sup>

## Conclusion

Kalām is conceptualized as the name of divine science / al- ‘ilm al-ilāhī that finds a response in Mu‘tazilite, Mātūrīdī, and Ash‘arite schools against the external challenge to Islāmic thought. But some Western scholars put forward some ideas against the authenticity of the naming of the kalām. Due to the relation of the kalām with the mind, it is associated with the word ‘logos’ in Greek. Besides, the thesis that the science

<sup>80</sup> Harry Austryn Wolfson, *Repercussions of the Kalām in Jewish Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1979), 29-32, 73-74.

<sup>81</sup> Parviz Morevedge, ‘Kalam’, *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, ed. Richard C. Martin (USA: Macmillan Reference, 2004), 1/385.

<sup>82</sup> A.Hadi Adanalı, ‘Kalām: İslamın Rasyonelleşme Süreci’, *İslamiyât* 3/1 (200 M.S.), 60.

<sup>83</sup> Cook, ‘The Origins of Kalām’. 32–43; Cook, *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*, 124-144.

<sup>84</sup> al-Anbiya 21/62-69.

<sup>85</sup> Yāsīn, 36/77-83.

of Kalām is influenced by Christianity is imagined due to its relationship with religion. In the Qur'an, there is no basis for claiming that Jesus is mentioned as 'the word of God' affected the determination of the naming of 'ilm al-kalām'. Likewise, there is no basis for claiming the logic dimension of the word kalām that it is acquired with the meaning of the logos. The word 'kalām' cannot be reduced to the concept of theology or logos, although 'philosophical' or 'rhetorical' methods are used in the kalām science. On the other hand, it is a result of Western-centered science and philosophical understanding that Greek Thought and Christian belief are effective in choosing the word 'kalām'.

As a result, the basic potential of the Arabic language and the religion of Islām was determinant on the 'kalām' being the name of the founding science of Islāmic thought. As an Arabic word, the kalām, means speech, verb, cutting and hurting a lot, signifies that fully described by most linguists as means of talking about something and any part of the speech. Another feature of this term is that it is fully explained with complete meaning. In terms of this meaning, kalām is considered a method based on dialectical argumentation. So, the term of kalām includes words, reason, and evidence. It is also used in the sense of the speech of Allah in the form of divine word in the Qur'ān. Sometimes it can signify Allah's creative command. Therefore, it is considered the naming of kalām is a result of the manifestation of Qur'ānic understanding through the Arabic language and Islāmic religion. If the councils of the Umayyad or Abbasid caliphs are taken as basis, it will see that the 'poets / ṣuā'rā' are the orators of the 'art councils/majlis al-udabā', while the 'mutakallīm / apologist' the orators of the 'science councils/majlis al-'ulamā'. No external resources affect their recognition by these names. There are experts in every society who speak about religion and literature. Therefore, the similarity of methods arises from the similarity of basic human activities, not direct influence.

### References

- Abd al-Bāqī, Muhammad Fuad. *al-Mu'cem al-mufahras li alfāz al-Qur'ān al-Karīm*. ed. Mansur Fehmi. Cairo: Dār al-Kūtüb al-Misriyye, 1364.
- Abd al-Hamīd, Muhammad Muhyi ad-Dīn. *Tuhfah as-Saniyye*. Riyad: Maktaba ad-Dar as-Salām, 1997.
- Adanalı, A. Hadi. "Kelam: İslamın Rasyonelleşme Süreci". *İslamiyāt* 3/1 (2000), 23-76.
- Anawati, Georges C. "Kalam". *The Encyclopedia of Religion*. 231–242, 1987.
- Basrī, Abū al-Husayn. *al-Mu'tamad fi usūl al-fiqh*. ed. Muhammed Hamidallah. Damascus: Ma'hedi 'İlmī, 1386.
- Jāhiz, Abū Osman Amr b. Bahr. *al-Bayān wa't-tabyin*. Cairo: Maktaba al-Hanci, 1998.
- Cook, Michael A. *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*. New York: Cambridge University Press, 1981.
- Cook, Michael A. "The Origins of Kalam". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 32–43.
- Jurjānī, Ali b. Muhammad as-Sayyid al-Sharīf. *Ta'rifāt*. ed. Abdurrahman Umeyr. Mısır: Matbaa al-Khayriyya, 1306.
- De Lacy O'Leary D., D. *Arabic Thought, and Its Place in History*. New York: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1922.
- Diadochos, Proclus. *Elements of Theology*. trns. E.R. Dodds. New York: Oxford at the Clarendon Press, 1963.
- Abū al-Bakā, Eyub b. Musa Al-Huseyni. *Kulliyāt al-mu'cam fi mustalahāt ve'l-furug al-lughaviyyah*. ed. Adnan Dervish- Muhammad Masri. Beirut: Muassasa ar-Risāla, 1433.
- Abū al-Fayd, Muhammad b. Muhammad. *at-Tac al-ārus min javāhīr al-qāmūs*. Cairo: Dār al-Hidāyah, 1995.
- Ibadī, Adi b. Zayd. *Diwan*. trns. Muhammad Cabbār. Baghdad, 1965.
- Erdemci, Cemalettin. *Kelam İlmine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2012.
- Ash'arī, Abū al-Hasan Ali b. İsmail. *Maqālāt al-islāmiyyīn ve ihtilāfu'l-musallīn*. ed. Helmut Ritter. Visbaden, 1963.
- Ash'arī, Abū al-Hasan Ali b. İsmail. *al-İbana an usūl ad-diyāna*. ed. Abd al-Qadīr Arnavutī. Damascus: Maktaba al-Bayān, 1981.
- Ash'arī, Abū al-Hasan el-Ash'arī. *Kitāb al-luma*. ed. El Ab Maqarisī. Beirut: Matbaa al- Kasulikī, 1952.
- Ess, Josef van. "The Beginnings of Islāmic Theology". *The Cultural Context of Medieval Learning*. ed. J. E. Murdoch and E. D. Sylla. C. 26. Springer, Dordrecht: Boston Studies in the Philosophy of Science, 1975.
- Ess, Josef Van. "The Logical Structure of Islāmic Theology". *Logic in Classical Islāmic Culture*. ed. Gustav E. von Grunebaum, 1970.
- Azharī, Muhammad b. Ahmad. *Tahzib al-lughah*. ed. Muhammad Avdi Marab. Beirut: Dār al-İhyāi at-Tūrās, 2001.
- Firuzabadī, Abū Tahir Muhammad b. Ya'qub. *Qāmus al-muhīt*. Beirut: Muassasa ar-Risāla, 2005.
- Gardet, Louise. *Hicri 330 Yılından Önce İslam'da Din ve Felsefe*. trans. M. Sait Yazıcıoğlu. Paris, 1961.
- Goldziher, Ignaz. *Introduction Islāmic Theology and Law*. trans. Andras and Ruth Hamori. Princeton University Press, 1981.
- Gutas, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture, The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th 5th-10th c.)*. New York: Routledge, 1998.

- Halabī, Abū Abdallah Muhamd b. Muhammad b. Sinān. *Sirr al-Fasahah*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1982.
- Heath, Peter. *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sina) : With a Translation of the Book of the Prophet Muhammad's Ascent to Heaven*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1992.
- Holtzman, Livnat. "Islāmic Theology". *Handbook of Medieval Studies : Terms - Methods - Trends*. ed. Albrecht Classen. De Gruyter, 2010.
- Horovitz, S. *Yunan Felsefesinin Kelama Etkisi*. trns. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayınları, 2014.
- Ibn al-Abd al-Rabīh. *Iqdu'l-Farīd*. trns. Ahmad Amin. Cairo, s.n., nd.
- Ibn al-Arabī, Muhyi ad-Dīn. *Fusūs al-Hikam*. trns. Aytekin Şahin. Ankara: Sure Yayınevi, 2017.
- İbn al-Fārīs, Ahmad. *Meqayis al-lughah*. Beirut: Dār al-Fikr, 1979.
- Ibn al-Fūraq, Ebubekr Muhammad b. Hasen. *Mücerredī maqālāt*. ed. Danial Gimare. Beirut: Dār al-Mashriq, 1978.
- Ibn al-Khazm, Ali b. Ahmad. *el-Fasl fi'l-ehvā ve'l-Milel ve'n-nihāl*. Beirut: Dār al-Marifah, 2. Edition, 1975.
- Ibn al-Khaldun, Abdurrahman. *Lubab al-muhassāl*. ed. Rafiq Acam. Beirut: Dār al-Mashriq, 1995.
- Ibn al-Mandhūr, Jamal ad-Dīn. *Lisān al-Arāb*. Beirut: Dār as-Sadr, 1990.
- Ibn al-Muqaffa', Abdallah. *Kalila wa'd-Dimna*. Cairo: Maktaba al-Amīriyyah, 1937.
- Ibn an-Nadīm Muhammad b. İshāq. *Kitāb al-fihrist*. Cairo: Muassasa al-Furqān, 2009.
- Ibn al-Ahmad, Halīl. *Kitāb al-ayn*. ed. Mahdi Mahzumī - İbrahim Samraī. Maktaba al-Hilāl, 1988.
- Qādī Abd al-Jabbār, Abū al-Hasen. *al-Muhīt bi at-taklīf*. ed. Omar Sayyid İ'z. Cairo: Shirket al-Misriyye, 1384.
- Qādī Abd al-Jabbār, Abū al-Hasen. *Mughnī fi ebvābi tawhīd va'l-adl*. ed. Emin Khuli. Cairo: Dār al-Misriyye, 1958.
- Qādī Abd al-Jabbār, Abū al-Hasen. *Mutashābih al-Qur'ān*. ed. Adnan Mahmud Zarzur. Cairo: Dār at-Tūrās, 1969.
- Qādī Abd al-Jabbār, Abū al-Hasen. *Sarh al-usūl al-khamsa*. ed. Ahmad b. Huseyn. Cairo: Maktabatu Wahb, 1996.
- Leaman, Oliver. *An Introduction to Classical Islāmic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Mātūrīdī, Ebū Mansūr. *Ta'vīlāt al-Qur'ān*. ed. Majdi Baslum. Beirut: Dār al-Kūtüb al-Ilmiyya, 2005.
- Meister, Chad - Stump, James. *Christian Thought : A Historical Introduction*. New York: Routledge, 2010.
- Morevedge, Parviz. "Kalam". *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. ed. Richard C. Martin. C. I. USA: Macmilan Reference, 2004.
- Muelhaeusler, Mark. "Christian Polemic and the Formation of Islāmic Dogma". *Muslims and Others in Early Islāmic Society*. ed. Robert Hoyland, 2004.
- Peters, F. E. *Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries of the Aristotelian Corpus*. New York: Brill, 1968.
- Platon. *Complete Works*. ed. John M. Cooper. Indianapolis: Phackett Publishing Company, Dijital Ed., 1997.
- Rāzī, Fakhr ad-Dīn b. Omar b. Husayn. *Mafātih al-gayb*. Beirut: Dār al-İhyā at-Tūrās, 1420.
- Rāzī, Fakhr ad-Dīn b. Omar b. Husayn. *al-Muhassal fi al-Afkar al-Mutaqaddimin va'l-Mutaakhirin*. ed. Taha Abd ar-Rauf. Beirut: Dār al-Kitāb al-Arabī, 1404.

- Rāzī, Fakhr ad-dīn b. Omar b. Husayn. *Maalim fi Usūl ad-Dīn*. Beirut: Dār al-Fikr, 1992.
- Shahristanī, Abū al-Fath Abd al-Karīm Muhammad. *Nihayat al-Iqdam fi Ilm al-Kalām*. Baghdad: Maktaba al-Musanna, 1973.
- Tābarī, Muhammad b. Jarir. *Cāmi al-bayān fi te'vīl al-Qur'ān*. ed. Ahmad Muhammad Shakir. Beirut: Muassasa ar-Rīsāla, 1420.
- Treiger, Alexander "Origins of Kalam", *The Oxford Handbook of Islāmic Theology*. New York: Oxford University Press, 2016.
- Tritton, A. S. "Foreign Influences on Muslim Theology". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 10/04 (24 Şubat 1942), 837. <https://doi.org/10.1017/S0041977X00090066>
- Walbridge, John. "The Islāmic Art of Asking Questions: 'Ilm Al-Ikhtilāf and the Institutionalization of Disagreement." *Islāmic Studies* 41/1 (2002).
- Watt, William Montgomery. *Islām Düşüncesinin Teşekkül Devri*. trns. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara, s.n., 1986.
- Watt, William Montgomery. *Islāmic Creeds: A Selection*. Edinburg: Edinburgh University Press, 1994.
- Wolfson, Harry Austryn. *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- Wolfson, Henry Austryn. *The Philosophy of Kalam*. London: Harvard University Press, 1976.
- Zamakhsharī, Mahmud b. Ahmad. *al-Kashaf an haqāiq al-gavāmid at-tanzīl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Arabī, 3. Edition, 1407.



Journal of Religious Inquiries

ISSN 2645-9132

Volume: 3 Issue: 2 (December 2020)

## Hegel's Dialectics and Fanon's Struggle for Recognition: The White Mask of Black Skin or Internalized Orientalism

<b>İrfan Kaya</b>	
Assistant Prof., Cumhuriyet University Faculty of Theology Department of Sociology of Religion, Sivas, Turkey	
ikaya@cumhuriyet.edu.tr	ORCID 0000-0002-8761-7489

<b>Article Information</b>		
<b>Type</b> Research Article		
<b>Received</b> 07 December 2020	<b>Accepted</b> 29 December 2020	<b>Published</b> 31 December 2020
<b>Cite as</b> Kaya, İrfan. "Hegel's Dialectics and Fanon's Struggle for Recognition: The White Mask of Black Skin or Internalized Orientalism". <i>ULUM</i> 3/2 (2020), 279-296.		
<b>Research / Publication Ethics</b> This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.		
<b>Copyright ©</b> 2020 by ULUM İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği, Ankara, Turkey		
<b>CC BY-NC 4.0</b> This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License		

# Hegel's Dialectics and Fanon's Struggle for Recognition: The White Mask of Black Skin or Internalized Orientalism

## Abstract

Colonialism, which emerged as a natural consequence of the Western thought that reduces "the other" to "the same," has become apparent, particularly with the modernization process. Non-Western societies, who have been subjected to modernization, have had to struggle for "recognition" against the "imperialism of the same". "Recognition", the core idea of Fanon's thought, is also a "Hegelian concept"; the theory of recognition is based on Hegelian thought. We could assume that the post-Hegelian world took shape around the Hegelian dialectical thinking. Fanon, who is from an old colonial world where it was not yet customary to challenge slavery, thinks that stepping out of the dialectical Hegelian circle could enable you to resist and speak for yourself. This is because Fanon thinks that dialectics, which determines the necessity as the basis of freedom, strips one from his own being and own self. The other obstacle in the path of decolonization, which Fanon sees as a tool for changing the order of the world, is that the slave wants to look like the master; in Fanon's words, black skin wears a white mask, which is conceptualized as internalized orientalism. The present study focuses on Fanon's thought and aims to examine Hegel and his dialectics, along with Fanon and his critical dialogue with Hegelian dialectics and phenomenology around the theme of internalized orientalism, with a particular reference to *Black Skin White Masks*. Thanks to the deconstruction method it uses, and based on Fanon's black experience, the present study attempts to demonstrate that getting rid of alienation and speaking for yourself could be achieved by stepping out of Hegelian dialectical thinking and setting the removal of the mask as a precondition.

## Keywords

Sociology of Religion, Recognition, Dialectic, Colonialism, Internalized Orientalism

# Hegel'in Diyalektiği ve Fanon'un Tanınma Mücadelesi: Siyah Derilinin Beyaz Maskesi ya da İçselleştirilmiş Oryantalizm

## Öz

"Başka"yı "Aynı"ya indirgeyen Batı düşüncesinin doğal sonucu olarak ortaya çıkan sömürgecilik özellikle modernleşme süreciyle birlikte işlerlik kazanmıştır. Modernleşme sürecine maruz kalan Batı-dışı toplumlar ise bu "aynının emperyalizmi"ne karşı "tanınma" mücadelesi vermek durumunda kalmıştır. Fanon düşüncesinin de merkezi kavramı olan "tanınma", aynı zamanda "Hegelci bir kavram"dır. Tanınmanın kuramsal temeli Hegelci düşünceye dayanmaktadır. Ayrıca Hegel-sonrası dünya için Hegelci diyalektik düşünce etrafında şekil aldığını söylemek mümkündür. Köleliği sorgulamanın henüz adet olmadığı eski bir sömürge dünyasından olan Fanon ise direnmenin ve kendi adına konuşmanın Hegelci diyalektik dairenin dışına çıkmakla mümkün olduğunu düşünmektedir. Zira Fanon'a göre, zorunluluğu özgürlüğünün esası olarak belirleyen

diyalektik, onu kendi varlığından, kendi benliğinden soyup çıkarmaktadır. Fanon açısından dünyanın düzenini değiştirmeye aday olarak gördüğü sömürgeleştirilmenin önündeki diğer engel ise bizim içselleştirilmiş oryantalizm olarak karşıladığımız kölenin efendiye benzemek istemesi, Fanon'un tabiriyle siyah derilinin beyaz maske takmasıdır. *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'in çizdiği çerçevede Fanon düşüncesini konu edinen makale Hegel ve diyalektiği, Fanon ve Fanon'un Hegel diyalektiği ve fenomenolojisiyle girdiği eleştirel diyalogu içselleştirilmiş oryantalizm teması etrafında incelemeyi amaçlamaktadır. Makale, yapısöküm metodu sayesinde Fanon'un siyah deneyiminden yola çıkarak yabancılaşmadan kurtulmanın ve kendi adına konuşmanın Hegelci diyalektik düşüncenin dışına çıkmakla mümkün olduğunu göstermeye çalışırken bunu maskenin çıkarılması ön şartına bağlamaktadır.

### Anahtar Kelimeler

Din Sosyolojisi, Tanınma, Diyalektik, Sömürgecilik, İçselleştirilmiş Oryantalizm

### Introduction

This study focuses on Fanon's thought with reference to his first work, *Black Skin White Masks*, written in 1952. It initially describes Hegelian dialectics and elaborates on Fanon and the critical dialogue he engaged in with Hegelian dialectics and phenomenology, and then it evaluates the term *internalized orientalism*, with a particular reference to the white mask worn by the black skin, "a neurosis which blacks fall into" or "a war waged by blacks against themselves". The emphasis the article lays on Fanon's thought is that his views serve as a warning for all non-Western societies exposed to the process of modernization. In fact, the black man's "expressing himself through himself" and his getting ahead in the world could be possible only through "removing the white mask he wears".<sup>1</sup> An indirect focus of the article is the tradition of Western thought, which describes understanding as going beyond the particular or always reaching the knowledge of the plenary and universal. The insistence on subordinating the particular to the universal, which has existed since Plato, has resulted in the "dictatorship of the same", which fails to understand the Other without dedifferentiating it. Derrida considers this as one of the greatest illusions of Western thought. This is

<sup>1</sup> When the issue is extended to Islamic societies, it is seen that "there is a century in which Islam was far from establishing a tradition and specifying it with all its philosophy, practices and mentality." See Yasin Aktay, *İslam ve Sekülerleşmenin Kaynakları* (İstanbul: Tezkire Yayınları, 2017), 30. On the one hand, Muslim societies do not/cannot "add" to the "what comes to them" (although how far it has handed the tradition down to today is also controversial). On the other hand, as the data on the development of Islamism indicate, the additions can hardly go beyond being steps that serve for the objectives of secularism. Relations with the West for the last two centuries have been either in the form of *direct support* or *direct opposition*. The issue is that these societies take up a position according to or against the West. On the other hand, *despite the West* could be an option. The initiative of "Islamization of knowledge" is essentially an example of the *despite-the-West* attitude. We think that the authenticity of Fanon's stance is that he finds the reaction against the colonizer meaningful but insufficient and urges the colonized to go beyond it. Fanon's struggle for recognition is apparent in seeking adequate answers to the questions listed in Ziauddin Serdar's foreword to Fanon's book. "The next step, however, confronts us with a dilemma. Should the Black Man describe himself in reaction to the white and thus make him the benchmark of everything? Or should we ceaselessly continue to pursue a concrete and brand-new understanding of humankind? Where can we find the right method of resistance? How should the black man speak for himself?" See Ziauddin Serdar, "İngilizce Baskısına Önsöz", *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, Frantz Fanon, trans. Cahit Koytak (İstanbul: Encore Yayınları, 2016), 16.



because "all metaphysicists from Plato to Rousseau and from Descartes to Husserl, have progressed by thinking in this Western tradition and by calling on good before evil, positive before negative, pure before impure, simple before complex and the substance before accidental attributes." And it's not just a metaphysical gesture among others, but the simplest, deepest, and most powerful metaphysical requirement."<sup>2</sup> Therefore, the building of this metaphysical system needs to go through deconstructed. Metaphysical concepts are ultimately ordered based on a hierarchical system. The strategy of deconstruction is not simply an inversion of binary categories. "First, it illustrates how opposites are related and how one becomes more privileged than and superior to the other. Secondly, it disrupts the hierarchy, decentralizes it, and finally supports the fluid constructs of meaning by deconstructing both terms."<sup>3</sup> Making a move that removes dichotomies, Fanon said, "whoever admires the Negro is as sick as those disgusted with him".<sup>4</sup> With this, he provided one of the best examples of deconstructionist strategy long before Derrida. Therefore, using the deconstruction method, this article aims to expose the deceptions which, in Nietzsche's words, find a final refuge in Hegel's dialectics.

### 1. The Subaltern and Wounded Consciousness

*We have probably failed to convincingly demonstrate that colonialism did not confine itself to imposing its own law on the present and future of the colonial country. Colonialism is not satisfied with trapping the colonial peoples or draining all forms and essence from their brains. With such perverse logic, it heads towards the past of the colonial people, and it distorts, disfigures and destroys that past.*<sup>5</sup>

Having gained a classical status in the postcolonial thought literature, particularly thanks to his work "Can Subaltern Speak?", Gayatri Spivak sought to reveal the obstacles to subaltern's speaking. Beyond the literal meaning of the term, the subaltern's inability to speak is not because he lacks the ability to speak but due to his inability to express himself through himself.<sup>6</sup> Assuming that the question "Can the subaltern speak?" is posed specifically with non-Western societies in mind, we have to look for the reasons for "not being able to express himself through himself" not only in the Enlightenment thought that had flourished in Continental Europe following three centuries of establishment but also in modernization that spread across the world as a parallel project. In fact, according to sociologist Turner, the process of civilization and

---

<sup>2</sup> Jacques Derrida, *Limited Inc*, trans. Samuel Weber (Evanston: Northwestern University Press, 1988), 93.

<sup>3</sup> Banu Alan Sümer, "Jacques Derrida", *Çağdaş Fransız Felsefesi*, ed. Işıl Bayar Bravo etc. (Ankara: Phoenix Yayınları, 2019), 322.

<sup>4</sup> Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 25.

<sup>5</sup> Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, trans. Şen Süer (İstanbul: Versus Yayınları, 2016), 205.

<sup>6</sup> The American Marxist literary critic Fredric Jameson describes subalternity as "the intellectual inferiority, dependency and the habit of obedience, which is dramatically experienced by exploited peoples who are under unavoidable structural domination." See Fredric Jameson, "Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism", *Social Text* 15 (Autumn 1986), 76.

rationalization, which took effect as a part of modernization, can be broadly considered as "the institutionalization of the Western culture's ethics of world domination; that is, the externalization of the will to power". Moreover, the extension of the will to power to the institutionalization of culture, civilization and reason can also be considered as the colonization of the world. The phrase "colonization of the world" refers not only to the geographical colonization of an external space, but also to the colonization of the mind or consciousness by reason and science. Thus, it appears that colonization realized through the processes of civilization and rationalization serves for the objectives of establishing domination and subjugation."<sup>7</sup>

Modernization is the name given to the great transformation experienced when the whole world, starting from Europe, felt the influence of the founding paradigm of modernity that refers to "the societal, cultural, political, economic changes and the way of thinking which emerged with the Enlightenment". The pain of this transformation was felt at the individual, societal and administrative levels, during the nation-state structuring when nations gained their independence after World War I. First of all, one could say that non-Western countries, on the one hand, struggled for independence against imperial powers; on the other hand, they accepted the "modernity" assumptions on which the post-independence colonial rule was based.<sup>8</sup> On the individual and societal level, it is possible to say that the cultural lag experienced before and after modernization led to *cultural trauma* initially and *cultural schizophrenia* in people's memories over time.<sup>9</sup> The problem stems from the contradiction that the Easterner has to refuse his being an Easterner in order to be Westernized, and to refuse it, he first has to accept to be one. The tension created by this contradiction that emerged during the modernization process is the main component that makes the state of "wounded consciousness" permanent to the extent of the violence created by the biological reality that a black person can never be white.<sup>10</sup> The equivalent of the state of "wounded consciousness", which compels one to look

<sup>7</sup> Georg Stauth-Bryan S. Turner, *Nietzsche'nin Dansı, Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklılık ve Direniş*, trans. Mehmet Küçük (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005), 136.

<sup>8</sup> While the question of whether colonialism created the nation-state or vice versa is debatable, the irony involved in nationalism in non-Western societies is as follows: Although nationalism itself is motivated by the desire to get out of Western colonialism, domination and hegemony, it owes its ideological origins to the West, and uses the same practices of administrative centralization and cultural homogenization that characterize the formation of the nation-state in the West. Therefore, "the idea of the nation itself and the way it is envisioned has already been marked by the legacy of the colonialism that it is trying to abolish, a "foreign" practice that somewhat tries to get localized. See Arif Dirlik, *Kriz, Kimlik ve Siyaset, Küreselleşme Yazıları*, Sami Oğuz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 145. Similarly, Partha Chatterjee asserts that nationalism in the colonies is an "invented" term, and that its assumptions exactly reproduce the colonialist's cultural formulations. See Partha Chatterjee, *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, trans. Sami Oğuz (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 71. As an anti-imperialist thinker and activist, Frantz Fanon's cautious and warning attitude towards nationalism will be addressed in "internalized orientalism" to be discussed shortly.

<sup>9</sup> The dominant structure created by the West through orientalist discourses was met with an occidentalist reaction in the East. It would be appropriate to consider occidentalism, which is "a form of rhetoric on the one hand and a defence mechanism on the other", as a product of "split of consciousness" and "cultural schizophrenia". Furthermore, there appears to be no symmetry between orientalism and occidentalism, with respect to their historical and sociological contexts. While orientalism is a discourse about power, occidentalism is an area in which the anti-imperialist, anti-capitalist, national and existential responses of the East find a channel for expression.

<sup>10</sup> The dimensions of the "wounded consciousness" developed by orientals seem to have astonished even Westerners. "Westerners are sometimes amazed at the extension to which the Easterners believe in post-Enlightenment values such as science and progress implicitly and largely without questioning." See Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, trans. Tuncay Birkan (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998), 494.

through the eyes of someone else, due to intellectual inferiority, dependency and the habit of obedience, is “coloniality” which can also be defined as “internalized orientalism” in current social sciences. Therefore, it differs from colonialism. While colonialism is mainly concerned with the political, economic and military power relations established under the domination of another nation, the colonial state is more intimately related to the world of knowledge, thought, concepts and desires. “The colonial state refers to the longstanding patterns of power that emerged as a result of colonialism, but which define culture, labour, inter-subjective relations, and the production of knowledge far beyond the rigid boundaries of colonial rule. Thus, colonialism survives. It is kept alive in books, in academic performance criteria, in cultural patterns, judiciously in people's core selves, self-aspirations, and in many other aspects of modern-day experiences. In this sense, as modern subjects we breathe colonialism night and day.”<sup>11</sup> Even though one was involved in a former colony that gained its independence or he or she is not a part of de facto exploitation, thinking with concepts of Western origin and trying to understand and explain oneself through Western values are an indication of the ongoing existence of the colonial state. This is the why particularly post-colonial theorists, in an attempt to show the ongoing imbalance of the colonial power, emphasize that the colonized are often dumb and defined, whereas the colonizer are those who speak and define. This state of the exploited, who maintains his objectivity and cannot be the agent of his own life, is called *the coloniality of being*.<sup>12</sup> In a context where colonization is rigorously continuing, Fanon is a figure who succeeded in expressing this “state of being open to exploitation”, as described by Malik b. Nebi, with a particular reference to the black who stand before the mirror with the desire to be white. The state of consciousness, which he describes using the metaphor of *black skin and white mask*, should be extended to all societies experiencing the modernization process as it is a product of the hegemonic attitude of the Western Agent, who reduces the Other to the Same. Therefore, it is obvious that removing the “mask” that is worn is a prerequisite to the success of the “struggle for recognition” proposed by Fanon.

## 2. Hegel and His Dialectics

*“We will never give up reading or rereading Hegel, and from a certain point of view, I do nothing but attempt to explain myself with respect to this.”<sup>13</sup>*

Hegel assumes seminal significance for modern thought as he represents the tradition of metaphysical thinking that started with Plato, or in Derrida's words, he marks “the culmination of that white mythology that reunites and reflects Western culture”<sup>14</sup>. His importance stems from the idea that many aspects of modern thought have been shaped around the reactivity to his philosophical system. As such, according to Heidegger, “Since the death of Hegel in 1831, everything boils down to a counter-movement, not only in

---

<sup>11</sup> Nelson Maldonado-Torres, “On the Coloniality of Being”, *Cultural Studies* 21/2 (Nisan-Mayis 2007), 243.

<sup>12</sup> Maldonado-Torres, “On the Coloniality of Being”, 243.

<sup>13</sup> Jacques Derrida, *Positions*, trans. Alan Bass (Chicago: The University of Chicago Press, 1981), 77.

<sup>14</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass (Chicago: Chicago University Press, 1982), 213.

Germany but also throughout Europe."<sup>15</sup> The negative response to Hegelianism has been a major characteristic of the contemporary French social thought. For instance, Foucault's endeavour can be considered as an attempt to escape from Hegel. While Foucault's project describes the mechanisms of regulation and exclusion that have operated in the European society, particularly since the late eighteenth century, Foucault, using a motif that reminds us of Bataille's thoughts on Hegel, discerns a historical conflict between "the Same" and "Another/the Other". As noted in Kojeve's Hegelian commentary, just as every "master" needs a "slave", every "Same" needs "the Other" to define himself against. When there is no such as "the other", it has to be invented. In his work *History of Madness*, Foucault narrates how society, deprived of a class that it could exclude, due to the disappearance of leprosy in the late Middle Ages, diverted its attention to lunatics and locked them in asylums and exposed them to the alienating objectivity of modern psychiatry. In *the Birth of the Clinic*, he discusses the emergence of clinical medicine, which he thinks is placing bodily illness under the same kind of objectifying view. In *the Birth of Prison*, one that finds itself under the surveillance of the all-seeing eye is now crime; just as mad people are kept under observation in asylums and patients in hospitals, criminals are kept under observation in prisons.<sup>16</sup> Although what Foucault does is declaring that he is independent from Hegel, all these statements indicate what an important role Hegel played in his thinking. The dialectician Hegel tried to surround the universe through movement of the rational mind, while the anti-dialectician Foucault challenges the Hegelian *homo dialecticus*. Instead, he advocates an anti-integrationist way of thinking that explicitly rejects any understanding of "world spirit", even the "European mind". Rather than trying to encompass difference in identicalness, attention should be paid to the proximity between this and the understanding in which it is treated as a difference.<sup>17</sup> Hegelianism has also been Derrida's perennial target. In his article written in 1967, he portrayed Hegelianism as an insidious and all-encompassing danger: "Hegelianism, thus misunderstood and underestimated, is left to expand the limits of historical domination by eventually using its enormously encompassing resources without any obstruction. The Hegelian evidence appears lighter than ever when it actually collapses on us with all its weight."<sup>18</sup> According to Megill, "Unlike Foucault, Derrida thinks there is no possibility of escaping from Hegel. Derrida posits that any attempt to establish a truth already means reintegration with the dialectics. That is, as soon as one opens his/her mouth to express a meaning, he uses a phrase like "Hegel, who is always right". For instance, Foucault tried to unearth the truth of madness, but because he used a precise language, he subordinated madness to the power of reason. Apparently, any attempt to establish a truth that runs counter to the dialectics will face a similar fate because every counter-truth will be swallowed up by the

<sup>15</sup> Martin Heidegger, *The End of Philosophy*, trans. Joan Stambaugh (New York: Harper&Row, 1973), 89'dan aktaran Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, trans. Tuncay Birkan (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998), 231. Under the Nietzschean surface of Heideggerian thought, which criticizes metaphysics, an eternal Hegelian tone can also be discerned. If we believe Young, Said was unable to get rid of the Hegelian dialectics that he voiced in *Orientalism*, and in fact he tended to go through the very processes he criticized. See Robert Young, *Beyaz Mitolojiler*, trans. Can Yıldız (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2000), 26, 203-205.

<sup>16</sup> Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 292.

<sup>17</sup> Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 294.

<sup>18</sup> Jacques Derrida, *Yazı ve Fark*, trans. P. Burcu Yalım (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 331.

insatiable mouth of the dialectics.<sup>19</sup> Nietzsche describes the counter-position that reactive movements take in dialectical thought using a literary language: "The deserts grow: woe him who doth them hide!"<sup>20</sup>

According to Hegel, who equates being and thought, philosophy is the self-thinking of being as a requirement of identity principle, and dialectics is the form of development that enables the being to realize itself. History finishes off its process of development in line with Hegelian dialectics, which gained popularity in the form of *thesis-antithesis-synthesis*, as an expansion of the *Spirit*. In Hegel's dialectical development, while the opposition between thesis and antithesis is overcome with the key notion *Aufhebung* (*sublate*), which means "lift up", "to transcend", "to go beyond" and "to develop through elimination", the negative side is eliminated, and a new level or synthesis is attained by preserving the positive side. In fact, contrary to what is believed, in Hegel's existing understanding of thesis, anti-thesis and synthesis, it hardly seems possible to speak of integrity due to the differentiation created at the beginning. Thus, synthesis leads to the demolish of the other. The key here is in the initial differentiation. In Hegel's own words, in the "being-in-itself" moment, consciousness is abstract and formal, in a fully unmediated way, identical with itself and hardly alienated from itself as it does not gain a concrete content through objectivization. Consciousness steps into the world of relationships in the next stage, "being-for-itself", as required by the principle of "truth as a whole". The transformation of consciousness into self-consciousness depends on its alienation from itself although this appears like a fundamental contradiction. Self-knowledge can be achieved through recognition by someone else. In Sartre's words, this moment is a necessary phase in the development of self-consciousness, which Hegel calls being for another; the path to inner life passes through someone else.<sup>21</sup> In fact "self-consciousness is being in and for itself. Therefore, self-consciousness or being conscious in itself also means being in and for oneself for another. This means that self-consciousness can only be realized by being recognized and known."<sup>22</sup> For Hegel, it is mutual recognition that completely satisfies the conditions for absolute independence. In such mutual recognition, the parties are equivalent and independent of each other. As to freedom, it is possible only when two people with self-consciousness get to know each other. In Sartre, however, this reciprocity proves difficult for a quite a few reasons. First, the conflict of being-for-itself and something-others was developed as an epistemological problem in Hegel. The main problem in Hegel's approach is that entity and knowledge are considered identical. However, for Sartre, the measure of existence is not knowledge; it is entity that measures the truth. Accordingly, while consciousness affirms itself in the struggle in question, it demands the acceptance of its own existence, rather than that of an abstract truth. Sartre also opposes Hegel's views with reference to the principle of "ontological separation in consciousness". The ontological separation in consciousness defeats the idea that I perceive myself as an object in someone else.<sup>23</sup> "When I view another as an object, I cannot do it in terms of his being-for-self because someone else radically appears to me in another form. There is nothing in common between the

<sup>19</sup> Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 399.

<sup>20</sup> Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, trans. Turan Oflazoğlu (İstanbul: Cem Yayınları, 1997), 358.

<sup>21</sup> Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, trans. Turhan Ilgaz-Gaye Çankaya Eksen (İstanbul: İthaki Yayınları, 2010), 325.

<sup>22</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, trans. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1986), 124. Fanon's chapter "Negro and Hegel" opens with the epigraph in which Hegel's definition of self-consciousness is quoted. See Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 257.

<sup>23</sup> Fırat Mollaer, *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık* (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), 118.

object other and the subject I; nor is there between consciousness of oneself and consciousness of other. If someone else is primarily the object for me, I cannot know myself in another and I cannot perceive another in its real being; that is, in its subjectivity. No universal knowledge can be gathered from the relationship between forms of consciousness."<sup>24</sup> It turns out that, for Sartre, the main point is not knowledge but existence. That is, the section on phenomenology devoted to Hegel in his phenomenological ontology essay ends with the statement "My relationship with someone else is primarily and fundamentally a relation from being to being, rather than a relation from knowledge to knowledge".<sup>25</sup> Famous for writing forewords to anti-colonial works, Sartre's following words indicate that his commitment to "the same's imperialism"<sup>26</sup> continues: "I take up the struggle for recognition with the demand that my own concrete existence be accepted, rather than that of an abstract reality. Then the Other generally remains attached to external things; it appears to me and itself to be immaterial. He is the Slave, and I am the Master."<sup>27</sup>

Before moving the struggle for recognition to the context of the master-slave dialectics, it should be noted that the relationship between the Self and the Other cannot be established by reducing it merely to the consciousness of the Self. The reduction of the relationship between Self and the Other to consciousness means relying on the idea of the truth that reduces to the Same, which is formulized as Western metaphysics. On the other hand, the recognition of the master by a slave, or more precisely by a being without self-consciousness, can be viewed as an incomplete victory. According to Hegel's description, as self-consciousness is possible only when another self-consciousness exists, the authority of the master is invalidated by a lack of recognition. The slave, on the other hand, is perceived as an object, but his working and giving existence to objects actually makes his own intellectual existence permanent. However, his orientation towards self-consciousness through production hardly suffices for his master to recognize him because "the master laughs off the consciousness of the slave. What he wants from the slave is labour rather than recognition."<sup>28</sup> The labour put forward by the slave per se is not for liberation. While the master shoulders the responsibility of fighting against negativizing activity, the slave avoids assuming such a responsibility as he lacks a unique sense of self-worth. When Fanon highlights that "the Negro does not know the price of freedom" "because he does not fight for it"<sup>29</sup>, he propounds one of the existentialist interpretations of phenomenology and emphasizes that the Negro does not "create himself" and his priority is security, rather than freedom.<sup>30</sup>

<sup>24</sup> Sartre, *Varlık ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, 332.

<sup>25</sup> Sartre, *Varlık ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, 333.

<sup>26</sup> Sartre's struggles against racism tended to be in the form of a foreword. Sartre's foreword to Senghor's Anthology of "Black" Poets "Black Orpheus" was followed by his foreword to the works of Albert Memmi, Frantz Fanon and Patricia Lumumbra. See Robert Bernasconi, *İrk Kavramını Kim İcat Etti? Felsefi Düşüncede İrk ve İrkçilik*, trans. Zeynep Direk vd. (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), 123.

<sup>27</sup> Sartre, *Varlık ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, 326.

<sup>28</sup> Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 261.

<sup>29</sup> Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 261.

<sup>30</sup> Mollaer, *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*, 112.

### 3. Fanon, the Struggle for Recognition and the Obstacle against it: Internalized Orientalism

Known as the "Marx of the Third World", Fanon, as a representation of "the experience of a black man thrown into the world of the whites" was a figure, who functioned as a source of inspiration for post-structuralist<sup>31</sup> and post-modern thought with his ideas that evoke a multicultural environment in which today's identities are destabilized, identifications are fragile, and unified national identities are impossible. He was a thinker who dared to express his concerns against nationalism when national consciousness was in high demand, and for some people he was a nationalist, Marxist, existentialist theorist of independence, who never compromised his anti-imperialist stance.<sup>32</sup> Fanon is perhaps not sufficiently known in our country, which needs "talking to Fanon" the most. He is a figure that France wants to forget, due to the *Wretched of the Earth*, which was written shortly before his death in 1961 and is considered as the "manifesto for the independence of the third world".<sup>33</sup> Fanon, who was forgotten by the Francophone world in the 1960s due to their colonial background, has become one of the first names that comes to mind in the criticism of cultural policies in the Anglophone world under the leadership of Edward Said. He is regarded as the founder of post-colonial theory, with a particular reference to the decolonization of language, thought and social

---

<sup>31</sup> Given that post-structuralism tries to tear down or correct Hegelianism by pinpointing its cracks, the significance of the critical "dialogue" Fanon has with Hegel can be better understood. Robert Young claims that the events in Algeria, in which Fanon fought for independence, had a great impact on the emergence both French and post-structuralist thought. "If the so-called post-structuralism is the product of a single historical moment which is undoubtedly both a sign and a consequence, this moment is probably not May 1968 but the Algerian War of Independence. From this perspective, it is important to note that Sartre, Althusser, Derrida and Lyotard, among others, were all either born in Algeria or personally involved in the events of the war." See Young, *Beyaz Mitolojiler*, 11.

<sup>32</sup> Born in Martinique in 1925, Fanon grew up in Fort de France, "in an old colonial world where questioning slavery was not yet customary". He left Fort de France to fight alongside the free French during the war. He returned to Martinique in 1945 to study philosophy. He lived there under the influence of the election campaign organized for his teacher Aime Cesaire, who had a great share in his anti-imperialist stance. Fanon returned to France to pursue formal education in medicine, psychiatry and philosophy. He received psychiatry education in Lyon, where he also directed a black journal called *Tam-tam*. Following the lectures of Professor Maurice Merleau-Ponty in the psychology department of the University of Lyon was perhaps his first encounter with phenomenology. Fanon wrote up *Black Skin White Masks* (*Peau Noire, Masques Blancs*), which would later be one of the most influential books of the twentieth century, as a graduate thesis in Lyon. His thesis was rejected on the grounds that it did not meet scientific criteria and was speculative, but it was published as a book in 1952. The book described "the experiences of a black man thrown into the white world" by the philosopher Francis Jeanson, who wrote the foreword to the book. In 1953, he became head of the psychiatry department of a hospital in Blida-Joinville in Algeria. In May 1945, when the French celebrated their liberation from the German occupation, the Muslim riot that erupted in Setif in the Kabylia region of Algeria was brutally suppressed by the French army, leading to the deaths of 45,000 people. One year after Fanon's arrival in Algeria, France was defeated in the Battle of Dien Bien Phu in Vietnam in 1954, and the Algerian National Liberation Front officially launched a war of liberation. Later, as the representative of the National Liberation Front, he went to Accra, the capital of Ghana, and Mali to raise support from black Africa for the anti-colonial fighters in the Maghreb. In 1961, he learned that he had developed leukaemia. He first went to the Soviet Union and then to the USA. Upon arriving in the USA, he was arrested, and his treatment was discontinued, and he was interrogated by the CIA for ten days. He wrote *the Wretched of the Earth* in a short period of ten weeks before his death. A few days after seeing his book, he died at a hospital in Washington in December. The following year, Algeria gained its independence. The information about his biography was gathered from the following source. See Robert Young, *Post-kolonyalizm: Tarihsel Bir Giriş*, trans. Burcu Toksabay Köprülü-Sertaç Şen (İstanbul: Matbu Yayınları, 2016), 366-367.

<sup>33</sup> David Macey, who wrote his biography, reports that on the day Fanon died, copies of his work were confiscated by the French police. See David Macey, *Frantz Fanon: A Biography* (United Kingdom: Verso Books, 2012), 487.

sciences. Writing the most comprehensive history of the theory's development process, Robert Young describes the influence of Fanon as follows: "When Said is put aside, post-colonial theory is predominantly based on the works of Frantz Fanon."<sup>34</sup>

"Recognition", which is the core notion of Fanon's thought, is also a "Hegelian concept"<sup>35</sup>. Moreover, we can say that it is Hegelian thought that forms theoretical basis of recognition. In fact, while this concept has been frequently used in demands for recognition of the identities of people from different backgrounds since the 1960s, Hegel's *Phenomenology of Spirit* has become a major work of reference. In this respect, we should note that Alexandre Kojève's interpretation of Hegel was highly influential in giving direction to the theoretical debates of the twentieth century. Fanon, on the other hand, "contributed" to these debates by adapting Hegel's master-slave dialectics to colonialism.<sup>36</sup> By engaging in a critical dialogue with Hegelian phenomenology and Sartre's philosophy, Fanon calls into the question of the universality of the master-slave relationship in line with Hegel's thought: As a theory of recognition, is the Hegelian model valid only for European subjects? Or, does it remain valid when adapted to colonial societies and continue to provide a framework for analysis? In terms of recognition, there is an absolute reciprocity in Hegel's dialectics. When it comes to the colonial societies, mutual recognition in Hegel gives way to unilateralism<sup>37</sup> because, according to Fanon, "the black wants to be like the master. This is because he is less independent than the Hegelian slave"<sup>38</sup>. What makes him less independent than the Hegelian slave is his sticking to the subjectivity of the White master. As such, the Fanonian slave, who has no real desire to be recognized, accepts the subjectivity of the master as his own will. "Black people desire to be white, whereas white people wish to reach a higher level of humanity by enslaving"<sup>39</sup> Indeed, the question "What are black people after?" which is posed in the introduction of *Black Skin White Masks* is essentially a question of whether the Black have a desire for recognition that seeks self-awareness. In response to this question, Fanon says, "I will say even though I know that I will suffer the wrath of my black brothers: Black people are not human beings." to point out that Hegelian recognition will not be possible under colonial conditions. This is because while the black man craves for the self-consciousness of the white master, the white mask worn by his black skin is the biggest obstacle in the path of attaining independent self-consciousness. Apparently, in the colonial context, the status of the slave against the master, the object against the subject, and the person who keeps silent against

<sup>34</sup> Young, *Postkolonyalizm: Tarihsel Bir Giriş*, 23.

<sup>35</sup> Fırat Mollaer, "Frantz Fanon'un Çelişkili Kimliği: Avrupa-merkezcilik ve Milliyetçiliğin Ötesinde Tanınma", *Fanon'un Hayaletleri, Fanon'la Konuşmayı Sürdürmek*, ed. Fırat Mollaer (İstanbul: İthaki Yayınları, 2018), 109.

<sup>36</sup> The reason why the verb *contributed* used above was enclosed in quotation marks was to avoid a possible misunderstanding that Fanon could not step out of Hegel's dialectical spiral. A particular example of the comments regarding Fanon's position vis-à-vis that of Hegel's is Ethan Kleinberg's remark that he is not optimistic about the success and authenticity of Fanon's reading of Hegel, and his claim that Fanon's "attempt to drive the colonial slave away from the Hegelian Slave is actually parallel to the Hegelian movement". See Ethan Kleinberg, "Kojève and Fanon: The Desire for Recognition and the Fact of Blackness" ed. Tyler Stovall and Georges Van Den Abbeele, *French Civilization and Its Discontents: Nationalism, Colonialism, Race* (Lanham: Lexington Books, 2003), 116. Nigel Gibson, who studies Fanon, considers the significance of Fanon's relationship with Hegel and comments that "Fanon's introducing race to the master/slave dialectics, although largely overlooked, is a profound and original contribution made in the context of the post-war "Hegelian" Renaissance in France. See Nigel C. Gibson, *Fanon: The Postcolonial Imagination* (Cambridge: Polity Press, 2003), 30.

<sup>37</sup> Mollaer, *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*, 111.

<sup>38</sup> Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, trans. Cahit Koytak (İstanbul: Encore Yayınları, 2016), 261.

<sup>39</sup> Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, trans. Charles Lam Markmann (London: Pluto Press, 2008), 3, 45, 178.



the speaker is a practice of internalized orientalism in terms of the phenomenology of recognition that "Hegel failed to conceive". "This self-orientalist attitude, which has developed as a result of the dialogue held with orientalism for the last two centuries, is the product of the effort to read and express themselves through Western values that we encounter in the process of modernization of non-Western societies. This kind of effort to prove oneself ultimately means the approval of Western domination."<sup>40</sup> After all, orientalism as the "Orientalization of the East" cannot be realized and placed on a firm ground without "Self-Orientalization". Therefore, analyses carried out without an internalized version of orientalism remain incomplete. In this regard, Said's *Orientalism* is criticized for not addressing the question of how "Eastern" societies might have contributed to the emergence of orientalism as a practical tool and concept.<sup>41</sup>

The failure of the Hegelian phenomenology of recognition in the colonial context, according to Fanon, stems from a problem inherent to the phenomenology itself. "Phenomenology in Fanon's thought has stepped into a dichotomous world that abides by the principles of mutual exclusion and is governed by pure Aristotelian logic; it is a place where negotiation is impossible."<sup>42</sup> The colonial world divided into camps is invalidated by "the simple operating logic of orientalism and the essentialism present in this logic". In *The Wretched of the Earth*, Fanon states that "the colonial world is a world divided into two"; he asserts that being white turns into a symbol of purity, justice, righteousness and virginity. Whiteness is characterised by being civilized, modern and human. Being black is just the opposite of this: in the collective unconscious, it connotes ugliness, sin, darkness, immorality. One can describe and expand this experience of black with the discourse of the West-East polarity in orientalism. While concepts such as progress, rational thought, scientificity, secularity, and civilization became identical with and represented by the "West"; others such as reaction, irrationality, emotional thinking, religion and culture became descriptive of the "East". On the other hand, it is seen that "Eastern" intellectuals try to provide scientific bases for "Western fantasy" instead of attacking this categorizing idea which is based on the contradictions introduced by the "West".<sup>43</sup> Fanon thinks that he glorifies blackness by quoting Senghor's words "Emotion is Negro as reason is Greek," but he actually criticizes non-Western societies for reproducing the Eurocentric view that sees them lacking the

<sup>40</sup> İrfan Kaya, "Sosyolojik Düşünce Avrupa-merkezcilik, Ötekileştirme ve Oryantalist Söylem Üzerine Post-kolonyal Bir Okuma ve Eleştirisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (Aralık 2017), 2003.

<sup>41</sup> Arif Dirlik, *Postkolonyal Aura, Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*, trans. Galip Doğduaslan (Istanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2010), 186-206.

<sup>42</sup> Mollaer, *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*, 115. According to Derrida, who produced his philosophical works based on both the relationship he established with phenomenology and criticisms voiced against it, phenomenology has fallen into the trap of the system that it tried to criticize because it is both a criticism of metaphysics and a part of the metaphysical enterprise. See Jacques Derrida, *Speech and Phenomena: And Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, trans. David B. Allison-Newton Garver (Evanston: Northwestern University Press, 1973), 9.

<sup>43</sup> In our country, Ziya Gökalp struggled to stand up to the West in terms of culture by reducing it to the field of science and technology. Gökalp's conceptualization of "hars" is the product of such a struggle. The name that we should mention before Ziya Gökalp is Namık Kemal, who is known as the cult figure of the Turkish intelligentsia. As in his example of "Müdafaaname", the partially insurgent and partially defensive occidentalist attitude that he adopted grew into the characteristic feature of the Turkish thinking after him. "What emerged was a typical Islamist attitude, which has survived to the present day in its reactionary, apologist, culturalist and romantic form." See İrfan Kaya, "Modernitenin Ayna İmgesi Olarak Romantizm ve İslamcılıkta Romantik Modernleşmenin Ortaya Çıkışı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/3 (Aralık 2018), 1505. Therefore, if we adapt the saying "We all came out from Gogol's 'Overcoat'", supposedly used by Dostoyevski to express his influence on Russian literature, we can say "We all came out of Namık Kemal's 'Overcoat'".

ability to rationalize and manage themselves. "Did I read it right? I re-read them with undivided attention. The magical Negro culture was waving to and saluting me even from the other side of the white world. Negro statue, Negro sculpture art! My chest was beginning to swell with joy. Was this the salvation?" A striking example of movement within the Hegelian dialectical circle is the fact that Eastern societies, under the leadership of their intellectuals, seek salvation in "emotion" as this is what remains for them when the West represents "reason". just as the Easterner became more pious as the West moved away from religion. After all, being "pious", being irrational and using intuition are the signs of immaturity or childhood. To get enlightened, it is necessary to step out of immaturity. According to the Eurocentric point of view, the "Easterner" lives in his childhood. Like every child, he needs a "white" parent to guide him and to take rational decisions on his behalf. Fanon expresses his reaction to the Westerner's call for reason as follows: "I rationalized the world, and it rejected me with race discrimination. As no harmony is possible at the level of reason, I have got involved in irrationality... I struggle desperately in irrationality. I am neck-deep in irrationality. And how my voice is tinkling!"<sup>44</sup> In the dilemma of "civilization-culture", which is one of the sub-expansions of the West-East orientalist discourse, it is heavily ironic that non-Western societies have to take up their struggle for liberation over the concept of "culture". This is because, etymologically considered, the concepts of "colonialism" which they struggle for and "culture" come from the same root. The concepts used for describing itself, speaking on its behalf, fighting against the West point up the extent to which orientalism has been internalized.

Dialectical thinking expresses the philosophical nature of appropriating the other as a form of knowledge. There has to be the "other". If there are no slaves then there is no master "as imposed by a devastating dialectical magic."<sup>45</sup> In the face of this evolutionary scheme that progresses from black to white; in other words, the Hegelian dialectical structure established using a hierarchical system, Fanon sets his strategy on "dismantling". Being aware that the possibility of breathing would disappear for the Negro the moment he accepted the Black-White distinction created by the European, Fanon noted that "the concern of our time with all its gravity is not to know the world, but to change it!"<sup>46</sup> This was an obvious manifestation of his objection to the post-Hegelian world. Fanon's first move was intended for the "colonist who created and continues to create the colony." This is because it is the civilization bearing the stamp "white" on it that "drives the Negro to existential deviation". "What is called the Negro soul is indeed the work of the White man."<sup>47</sup> "It is the white man who created the Negro."<sup>48</sup> Based on the reaction of Fanon against the dialectical thought expressed in *Black Orpheus* by "Hegelian Negro-friendly" Sartre, we can say that Fanon acted with awareness of what he was facing. When Sartre speaks in the name of Black here, he actually

<sup>44</sup> Fanon, *Black Skin, White Masks*, 123.

<sup>45</sup> Helene Cixous-Catherine Clement, *the Newly Born Woman*, trans. Betsy Wing (Manchester: Manchester U Press, 1986), 70.

<sup>46</sup> Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 33.

<sup>47</sup> Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 30.

<sup>48</sup> These sentences of Fanon are reminiscent of the famous lines that Sartre wrote on the Jewish problem: "A Jew as a person that others look at and say, "look, he/she is a Jew." This is the simple truth to keep in mind when resolving the issue... It is the anti-Semitic attitude itself that creates the Jewish character. See Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 118. It was his philosophy teacher who first reminded Fanon of the fact that he shared the same misery as the Jew, whom he considered as his brother: "When you hear Jews being spoken out against, just keep in mind that it is really you who is being spoken against." See Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 151. The difference between these two is that Jews are the prisoners of their own appearance, not the image they have created for themselves.

silences him for ever. "Indeed, the Negro case emerges as a sub-phase of the dialectical thought process: If the affirmation of white supremacy in theory and practice is a thesis; the Black case, which appears to be of antithetic value, is also the opposite pole that provides the negative charge. However, such negative attribute per se is not enough. Negroes who are committed to the Negro cause are well aware of it. They too know that human values can be synthesized and made dominant in life only in a society where racial discrimination is abolished. Therefore, the Negro case actually carries its own end; it is not a destination but a transit area; not the ultimate goal, only a provisional tool."<sup>49</sup> Reading these lines, Fanon feels that his last chance slips through his fingers and calls out to his friends: "Do you know how severe is the blow that the young generation of Black poets has received?"

I said. Help was sought from someone known as a friend of black-skinned people, and what he did was nothing but holding and showing their action as a relative and limited one. This Hegelian Negro-friendly thinker seems to have forgotten, above all, that consciousness needs to disappear in the darkness of the absolute, to appear as a light in that darkness, as a requisite of recognizing its own being. Adopting an attitude that opposes to rationalism, the author appeals to the negative pole, the negative attribution, but in doing so he fails to remember that the negative element derives its value from the absolute; that is, almost from the absolute in the form of substance. Consciousness, which is constrained only with the experience of living, is unaware of the principles, reasons and limits of its own existence; it must be so."<sup>50</sup> Fanon strikingly explains the debilitating effects of hearing that the notion of the blackness which Sartre advocated was only a temporary phase—"I should have lost myself in blackness... I shouldn't have recognized it"—in the historical process of progressing towards a given goal. According to him, the dialectics, which determines imperativeness as the basis of freedom, peels it away from its own existence, its own self. "It is not me who creates a meaning around my own existence and the reason for my being, but it is the meaning itself that existed before me and waited for me to come and stake a claim on it. It is not my suffering as a Negro, my troubles, my black teeth and white teeth sharpened to bite, my Negro breath that is smelly due to hunger that gave power to the torch that I lighted to set the world up on fire, but it is this abstract torch which gives such a historic chance to all of them and who already existed before them, is that so?"<sup>51</sup> Criticizing Sartre for ignoring the richness of black culture, Fanon presented a richer analysis two years after the publishing of *Black Skin White Masks*: "It is the white man who created the Negro. But it is Negro who creates Negritude."<sup>52</sup>

---

<sup>49</sup> Jean-Paul Sartre, "Orphee Noir", *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* den aktaran Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 165.

<sup>50</sup> Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 165-166.

<sup>51</sup> Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 166-167.

<sup>52</sup> Frantz Fanon, *A Dying Colonialism*, trans. H. Chevalier (New York: Grove Press, 1967), 47.

#### 4. Black Skin White Masks

Fanon's *Black Skin White Masks* is a book that discusses the exploiter and exploited together in colonial conditions. We can summarize the problem that the book focuses on using the following sentences by Fanon: "Black people desire to be white; the white man, on the other hand, seeks to realize a human condition."<sup>53</sup> What Fanon is after is to try to identify the white man's whiteness and the black man's blackness; that is, the orientations of this double narcissism and the motivations that inspire it. Later, the struggle for "breaking this hellish circle that traps the black in their shell" moves Fanon away from Hegel. Fanon, who finds someone that admires a Negro as dangerous as the one that feels disgust towards him, developed a movement ahead of his time with the awareness of the fact that a man who is uprooted, chased, hampered and condemned to see the truths he has found in his own problematic of existence disappear one after another must give up posing a contradiction that coexists with him against the world. Its primary goal is to decolonize and liberate people: "To overcome this meaningless drama that gives others a role above me, to remove the words *black* and *white*, both of which are unacceptable, from my vocabulary and to head towards universality by exalting solely and exclusively the concept of humankind."<sup>54</sup>

*Black Skin and White Masks* is introduced with the question "What do the black want?" and is closed with the section on "Negro and Hegel". In this section, which is opened with an epigraph from Hegel, Fanon picks up where Hegel left off, by answering this initially posed question, while at the same time clarifying why the dialectics of recognition would not be realized under colonial conditions. First of all, reciprocity is one of the bases of the Hegelian dialectics. "A person actualizes himself in proportion to his willingness and effort to impose himself on others. This is a desire and effort to be recognized and accepted by others."<sup>55</sup>

Under colonial conditions, what the master wants the slave to do is to work rather than seek recognition. "Similarly, the slave in question is by no means similar to the one who loses himself in an object and finds the sources of his freedom in his work. Black people want to be just like the master. Therefore, they are less independent than the Hegelian slave. In Hegelian dialectics, the slave turns his back to the master and his face to the object. And here the slave abandons the object and turns to the master."<sup>56</sup>

One of the issues that annoyed Fanon was the proposed methods of liberation in the struggle for the independence. This was because in the colonial conditions where the struggle for independence was waged, making a start by returning to the origin, to the essence, was an argument that many nation states resorted to. Fanon, on the other hand, stands off from this kind of essentialist understanding of a golden age hidden somewhere in the past and waiting to be discovered. The so-called black soul is also what the white man ultimately constructed, and black people are compelled to sacrifice the reality and the future for a mystical past described by this essentialist identity. However, Negro should learn to define himself as an opportunity for the future. Thus, Fanon is against understanding the black experience through an essentialist perspective. Although Fanon considers nationalism vital in the struggle for national independence, he hardly finds it sufficient. According to Fanon, if nationalism is not elucidated, enriched and amplified, if it is not promptly

---

<sup>53</sup> Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 25.

<sup>54</sup> Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 236.

<sup>55</sup> Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 257.

<sup>56</sup> Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 261.

transformed into social and political consciousness; in other words, into a new humanism, it will end in a deadlock. He warns that the bourgeoisie of the underdeveloped countries may condemn national consciousness to an inefficient formalism unless essential measures are taken.<sup>57</sup>

### Conclusion

"... The desire to be white." Undoubtedly, we must say that this is not/cannot be imagined, even in a dialectical structure designed in favour of the master. For Fanon, who keeps away from nationalist consciousness and tries to make a start without surrendering to identityist thought and without getting to the bottom, such a zeal for existence is the biggest obstacle in the path of "progress".<sup>58</sup> "I have spoken of going too far, but it is what we need to do when carrying out a critical evaluation: to go too far."<sup>59</sup> For "a humanity that knows how to dig its plow into its flesh to find a meaning or reality to be unearthed and raised, away from the obstacles that others put in the way of it",<sup>60</sup> to "place the people of a country where unlawfulness, inequality and favouritism have been turned into a legislative principle and where the indigenous who are terminally mentally ill in their own country experience absolute dehumanization" is to make the exploited people get rid of the mask they zealously wear. In doing so, as Sartre notes in his foreword to *the Wretched of the Earth*, he does not waste his time in condemning them. He does not feel hostility to the West by being attracted to occidentalism, which is the first argument used in reaction to orientalism. This is because he knows that "the Black Man, who dreams of turning his race into white is as poor as the one who preaches grudge against the Whites". He struggles to teach his brothers to overcome the European by breaking down the dialectical structure on their behalf. He analyses Europe for his brothers and breaks and dismantles the alienation mechanisms for them.

### References

- Aktay, Yasin. *İslam ve Sekülerleşmenin Kaynakları*. İstanbul: Tezkire Yayınları, 2017.
- Bernasconi, Robert. *İrk Kavramını Kim İcat Etti?, Felsefi Düşüncede İrk ve İrkçilik*. trans. Zeynep Direk vd. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- Chatterjee, Partha. *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*. trans. Sami Oğuz. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Cixous, Helene.-Clement, Catherine. *The Newly Born Woman*. trans. Betsy Wing. Manchester: Manchester University Press, 1986.
- Derrida, Jacques. *Yazı ve Fark*. trans. P. Burcu Yalım. İstanbul: Metis Yayınları, 2020.
- Derrida, Jacques. *Limited Inc*. trans. Samuel Weber. Evanston: Northwestern University Press, 1988.
- Derrida, Jacques. *Margins of Philosophy*. trans. Alan Bass. Chicago: Chicago University Press, 1982.

---

<sup>57</sup> Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, 199-200.

<sup>58</sup> Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, 199-200.

<sup>59</sup> Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 87.

<sup>60</sup> Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 25.

- Derrida, Jacques. *Positions*. trans. Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- Derrida, Jacques. *Speech and Phenomena: And Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. trans. David B. Allison-Newton Garver. Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- Dirlik, Arif. *Postkolonyal Aura, Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*. trans. Galip Doğduaslan. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Dirlik, Arif. *Kriz, Kimlik ve Siyaset, Küreselleşme Yazıları*. Sami Oğuz. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- Fanon, Frantz. *Siyah Deri Beyaz Maskeler*. trans. Cahit Koytak. İstanbul: Encore Yayınları, 2016.
- Fanon, Frantz. *Yeryüzünün Lanetlileri*. trans. Şen Süer. İstanbul: Versus Yayınları, 2016.
- Fanon, Frantz. *A Dying Colonialism*. trans. H. Chevalier. New York: Grove Press, 1967.
- Gibson, Nigel C. *Fanon: The Postcolonial Imagination*. Cambridge: Polity Press, 2003.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Tinin Görüngübilimi*. trans. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1986.
- Jameson, Fredric. "Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism". *Social Text* 15 (Autumn 1986). 65-88.
- Kaya, İrfan. "Sosyolojik Düşünce Avrupa-merkezcilik, Ötekileştirme ve Oryantalist Söylem Üzerine Postkolonyal Bir Okuma ve Eleştirisi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (Aralık 2017). 1973-2008. <https://doi.org/10.18505/cuid.346780>
- Kaya, İrfan. "Modernitenin Ayna İmgesi Olarak Romantizm ve İslamcılıkta Romantik Modernleşmenin Ortaya Çıkışı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22 (3) (Aralık 2018). 1483-1507. <https://doi.org/10.18505/cuid.459744>
- Kleinberg, Ethan. "Kojève and Fanon: The Desire for Recognition and the Fact of Blackness". *French Civilization and Its Discontents: Nationalism, Colonialism, Race*. ed. Tyler Stovall and Georges Van Den Abbeele. 115-128. Lanham: Lexington Books, 2003.
- Maldonado-Torres, Nelson. "On the Coloniality of Being". *Cultural Studies* 21/2 (Nisan-Mayıs 2007). 240-270.
- Megill, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri, Nietzsche, Heidegger, Foucault*. Derrida trans. Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.
- Mollaer, Fırat. "Frantz Fanon'un Çelişkili Kimliği: Avrupa-merkezcilik ve Milliyetçiliğin Ötesinde Tanınma". *Fanon'un Hayaletleri, Fanon'la Konuşmayı Sürdürmek*. ed. Fırat Mollaer. 109-145. İstanbul: İthaki Yayınları, 2018.
- Mollaer, Fırat. *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- Sartre, Jean-Paul. *Varlık ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*. trans. Turhan Ilgaz-Gaye Çankaya Eksen. İstanbul: İthaki Yayınları, 2010.
- Serdar, Ziauddin. "İngilizce Baskısına Önsöz". *Siyah Deri Beyaz Maskeler*. Frantz Fanon. trans. Cahit Koytak. 7-22. İstanbul: Encore Yayınları, 2016.

- Stauth, Georg- Turner, Bryan S. *Nietzsche'nin Dansı, Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklılık ve Direniş*. trans. Mehmet Küçük. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.
- Sümer, Banu Alan. "Jacques Derrida". *Çağdaş Fransız Felsefesi*. ed. Işıl Bayar Bravo etc. 309-332. Ankara: Phoenix Yayınları, 2019.
- Young, Robert. *Beyaz Mitolojiler*. trans. Can Yıldız. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2000.
- Young, Robert. *Postkolonyalizm: Tarihsel Bir Giriş*. trans. Burcu Toksabay Köprülü-Sertaç Şen. İstanbul: Matbu Yayınları, 2016.



ISSN 2645-9132  
Volume: 3 Issue: 2 (December 2020)

## A Comparison of Kātib Çelebî and Edward Bernard's Education, Works and Mental Backgrounds \*

<b>Murat Çelik</b>	
Asst. Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Humanities and Social Sciences Department of Information and Documentation Management, Ankara, Turkey	
mcelik@ybu.edu.tr	ORCID 0000-0002-9460-8767

<b>Article Information</b>		
<b>Type</b> Research Article		
<b>Received</b> 25 September 2020	<b>Accepted</b> 29 December 2020	<b>Published</b> 31 December 2020
<b>Cite as</b> Çelik, Murat. "A Comparison of Kātib Çelebî and Edward Bernard's Education, Works and Mental Backgrounds". <i>ULUM</i> 3/2 (2020), 297-313.		
<b>Research / Publication Ethics</b> This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.		
<b>Statement of Publication Ethics</b> * This article was delivered as an oral presentation at Kātib Çelebî: A Bibliography and the Classification of Knowledge in Islamic Civilization (Past and Future) in Istanbul on March 7-8, 2015.		
<b>Copyright ©</b> 2020 by ULUM İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği, Ankara, Turkey		
<b>CC BY-NC 4.0</b> This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License		



# A Comparison of Kâtib Çelebî and Edward Bernard's Education, Works and Mental Backgrounds

## Abstract

The comparison of Ottoman and European history can be viewed as a novel approach in historical studies. Therefore, this study adopted such an approach by focusing on two important figures of the Ottoman and British intellectual life. These two people, who are often known for their catalogue and bibliographic works, were studied with respect to their intellectual skills, educational and intellectual backgrounds. The study focused on similarities and differences, and efforts were made to uncover the reasons lying behind them. This is because, being leading figures in their own cultural contexts, Kâtib Çelebî and Edward Bernard are intellectuals of the Ottoman Classical Period and of the Renaissance, respectively. This study basically aimed to compare and contrast Kâtib Çelebî [d. 1067/1657] and Edward Bernard [d. 1697] in terms of their educational background, studies, and mental background. It addressed how both scholars were brought up, what kind of works they produced besides why and how they produced them. Furthermore, based on the data from this comparison, the study also investigated if Kâtib Çelebî could be considered as a Renaissance intellectual. The reader's attention was drawn to the characteristics of the period, and an overall description of a typical intellectual in the seventeenth century was provided. Thus, this was intended to paint a global picture of the mentality of the period. Therefore, it was shown that alternative perspectives are also possible when it comes to Ottoman and European history.

## Keywords

Islamic History, Ottomans, European History, Comparative Method, Kâtib Çelebî, Edward Bernard

## Katip Çelebi ile Edward Bernard'ın Eğitim, Çalışma ve Zihni Arka Planlarına İlişkin Bir Mukayese

### Öz

Osmanlı ile Avrupa tarihinin mukayese edilmesi tarih çalışmalarında yeni bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Bu yüzden çalışmada Osmanlı ve İngiliz entelektüel hayatının iki önemli figürü merkeze alınarak bir mukayese yapılmıştır. Katalog ve bibliyografik çalışmalarıyla dikkat çeken iki figür entelektüel becerileri, eğitimleri ve entelektüel arka planları ile ele alınmıştır. Mukayesede benzerlik ve farklılıklara odaklanılmış, benzerlik ve farklılıkların sebepleri tespit edilmeye gayret edilmiştir. Çünkü kendi kültürel çevrelerinde önemli figürler olan Kâtib Çelebi Osmanlı Klasik Dönemi'nin, Edward Bernard ise Rönesans'ın bir münevveridir. Bu araştırmada Kâtib Çelebi [öl. 1067/1657] ile Edward Bernard [öl. 1697] genel olarak eğitimleri, çalışmaları eğitimleri ve zihni arka planları bakımından mukayese edilmiştir. Her iki yazarın nasıl yetiştiği ne tür eserleri ne için ve nasıl verdikleri üzerinde durulmuştur. Ayrıca Edward Bernard ile mukayesesi üzerinden Kâtib Çelebi'nin bir Rönesans aydını sayılıp sayılmayacağı incelenmiştir. Çalışmada dönemin özelliklerine ayrıca dikkat çekilmiş,17. yüzyıla ilişkin bir aydın tipolojisinin genel görüntüsü verilmeye çalışılmıştır.

Böylece döneme ilişkin genel zihniyetin ortaya konması amaçlanmıştır. Dolayısıyla Osmanlı ve Avrupa tarihi söz konusu olduğunda başka bakış açılarının mümkün olduğu da gösterilmiştir.

### **Anahtar Kelimeler**

İslam Tarihi, Osmanlılar, Avrupa Tarihi, Mukayese Metodu, Kâtib Çelebi, Edward Bernard

### **Introduction**

The 16th and 17th centuries are known as a period of major transformations in world history. Therefore, appreciating today is partially related to understanding the nature of those times. The emergence of geographical discoveries and similar methodical changes probably brought up the issue of classification as well as the collection of knowledge. Therefore, proper understanding of the 16th and 17th centuries depends on additional readings and evaluations of how knowledge is gained. The differentiation of Europe and its technological, socio-economic and political structure should be read and categorised with respect to this issue. Turks have always been neighbours with Europeans, interacting with them in intellectual, political and cultural domains. Europeans can be said to have begun collecting information about the East consciously and professionally from the 14th century onwards. Therefore, Europe's interest in Turkish history in general and Ottoman history in particular has maintained its vitality since the 16th century. In contrast, it is truly remarkable that the interest in the history of Europe in Turkey remained superficial.

To understand the issue better, an evaluation can be carried out on the characteristics of a typical intellectual in the Ottoman State. In terms of Ottoman history, particularly with respect to the 17th century, the most appropriate example is undoubtedly Kâtib Çelebî. His European counterpart was Edward Bernard as he produced similar works and was the founder of the European bibliography. It can be said that both figures lend themselves for comparison intended for understanding the period and recognizing a typical intellectual.

Kâtib Çelebî is a well-known figure for those who study the history of the Ottoman State. What makes Çelebi unique for many people is his methodological distinctiveness. Particularly when it comes to the literature with the allegations of the decline of the Ottomans, his views are often mentioned, and his findings are cited many times. Although discussions about him have been going on for a long time, there is need for more research on two aspects: The first of these is his methodology and resources, and the second is his comparison with his European contemporary.

The Renaissance, which started with the direct contact of ordinary people to the sacred texts in Europe, is actually a change of method. The alteration of the scholastic method in Europe through the Reform movements paved the way not for general assumptions, but for data obtained through observation. No studies have been carried out so far to compare neither the figures of the period in the Ottoman State nor Kâtib Çelebî, without political reasons.

Another avenue of research with reference to Kâtib Çelebî is the bibliography movement which apparently flourished at the time and the qualities that it had. Kâtib Çelebî made a list of virtually all the manuscripts in the Ottoman geography with the works he saw during his travels and recorded their bibliographic data. Interestingly, Edward Bernard, a professor of mathematics and astronomy, also prepared a

similar bibliography of Western manuscripts in England, within the same period. Such works of these figures are significant in terms of their being attractive and concurrent.

In this study, two leading intellectual people for both the Ottoman State and Europe are compared and contrasted, and what each of them did during the same period is examined in detail. Similarities and differences along with the intellectual backgrounds is revealed, and a broader picture of the intellectualism in that period is painted. In this context, the study discusses related key issues and their backgrounds and examines the Ottoman and European intellectual lives in the aforementioned period in detail.

### 1. "The Classical Period": The Reign of Suleiman the Magnificent and the Reformation

Can we speak of a classical period for Europe or the Ottoman State? If so, are the beginning and end of this period evident? Whether these questions can be answered or not actually fall within the scope of the philosophy of history. In particular, turning time into a comprehensible form leads to an internal problem.

The correspondence of a classical period to different time periods with respect to different time frames and geographical locations brings about interesting results. Therefore, perhaps it would be more appropriate to assess the understanding of classical period within the scope of time and space. However, one can say that the historical events that took place in the European and Ottoman geographies are often considered approximately simultaneous. The leading causes of synchronicity are probably their varied relations, their geographical proximity and economic relations and military struggles.

The classical period must also be related with the socio-economic and political maturity of the state itself. Moreover, it is necessary to include its scientific sophistication in this presupposition. Therefore, one could argue that, for the Ottoman State, the classical period corresponds to an era that began with Mehmed II the Conqueror [d. 886/1481] and ended with Murad III [d. 1003/1595]. This is because after its foundation, the institutionalization of the state was possible during the Conqueror's reign, and its borders reached its extreme points during that of Murad III. Actually, this does not mean much on its own because for a classical period to be considered as such, the contribution of the surrounding dates is also significant. Globally considered, if we are to talk about a classical period in Europe, it should obviously be the Reform period. This is because the movement that Luther [d. 1546] initiated manifested its effect in every field, including Ancien Régime. Although there might be some exceptions, the classical periods of different countries can be considered to have been in different time frames. For instance, the British classical period deserves to be considered separately in terms of its quality rather than quantity because although the British classical era emerged at the same time as the Reform movements, it earned the label "classic" thanks to remarkable improvements made by Henry VIII [d. 1547] in economy and education.

It is often thought that the most significant characteristic of the Renaissance was the political stances in works of art, yet the key feature was inherent in the Reform movement. There are underlying reasons why both humanism and scholasticism as a methodology were abandoned, and empiricism was put to use. This must be strongly related to the Reform movement. Even though the output of the Renaissance enjoyed

popularity because of its visibility, it was the Reform movement that formed the intellectual basis and established the system.

Accepting the Reform as a movement that only covered the practical aspects of religion could lead to seriously flawed conclusions. On the contrary, the methodological aspect of the Reform that apparently covered practical issues increased in visibility with the Renaissance. The most important reflection of the Reform was apparent in the fact that it revealed intellectual obligations. Among the genuine reasons for such a development were people's access to the Bible and Torah and the chance to interpret these holy books. As such, the interpretation of holy books resulted in the end of the monopoly of the clergy in accessing lofty knowledge; the general public was able to gain access to it. Even though how such a need arose is controversial, it would be more appropriate to say that it was due to the pressure of the tradition of interpretation, rather than economic justifications. The fact that the right to engage in the holy books was provided to ordinary [secular] persons with at least university education, along with the members of the hierarchical clergy, undoubtedly did carry far-reaching economic and political implications. The spread of education, particularly in the countries to north of the Alps, and more importantly, the poor's access to free education are closely related to the creation of national unions like those in Germany. The appearance of rich commercial cities in Central and Northern Europe, as in Italy, should certainly be addressed in line with the emergence of relatively educated middle classes. Commercial activities and monetary sovereignty are more likely to prioritize debates on dogmas rather than interpretation. The discovery that the holy books could be read in different ways opened utterly different doors to Europe. Over time, the change in method naturally manifested itself in scientific studies and technology as its advanced components.

The attempt made by the new tafsîr movement that emerged as Protestantism to interpret the holy books helped open new doors in the Christian world. On the other hand, the Church was not late to respond to this powerful development of thought in the north of the Alps, with a similar but more powerful reform movement. The Papacy, with the *Council of Trent* [1545-1563], simply challenged the tafsîr movement that developed in the north with respect to both religious faith and deeds. Thus, the Church had its first reaction in the field of education; that is, it partially expanded the possibility of interpretation of the holy books and diversified the method of interpretation in a way that it can stand to new problems without shifting to the empirical method. This could probably account for the harsh prosecution and penalizing of those who expressed their views on the scientific research methods and natural philosophy in the 16th and 17th centuries.

Undoubtedly, as the Ottomans and Europeans had a common frontier, they must be evaluated simultaneously within same context. The contact ensured by geographical proximity produced economic, social, political and cultural similarities. The arrival of Europeans to America and the Far East and the Ottomans extending their lands to three continents occurred in roughly the same time frame. In this regard, one could say that political and commercial expansion were synchronously occurring phenomena. Similarly, it seems possible to simultaneously evaluate the time frames which witnessed the pinnacle of intellectual production and higher education institutions where they were highly visible. It is also noteworthy that as a result of the intellectual production, various institutions were established in every field, along with the construction of architectural masterpieces at roughly the same time.

## 2. Kâtib Çelebi and Edward Bernard

The essential information about the life story of Kâtib Çelebi can be obtained from two of his own works. The first of these is *Süllemü'l-vüṣûl*, and the second is *Mîzânü'l-ḥaḳḳ*. Çelebi provided his curious readers with brief information about himself in both sources. Neither of the mentioned sources include information about where Çelebi was originally from. However, as far as he learned from his mother, he says that he was born in Istanbul in February 1609. He noted that his father, whose name was Abdullah, had qualified as an armorer from Enderun.<sup>1</sup> His father's duty could furnish some clues as to the family environment where Çelebi grew up. Although he might not have received a systematic madrasa education, his family could have shown adequate care to his training. It is understood that Kâtib Çelebi apparently received his primary education from private tutors that his father hired for him and later studied to memorise the Quran, and for this reason, he tried to complete his studies in the Darülkurra of Mesih Pasha. His life story informs us that he took lessons from the teachers named Kırmımlı İsa Halife, Zekeriyya Ali İbrahim Efendi and İlyas Hoca. He completed his studies on calligraphy by taking lessons from a person known as Böğrü Ahmet Çelebi.<sup>2</sup>

After taking the basic lessons, probably thanks to his father's relations, she started to work as a civil servant as his initial level in official duty in the Anatolian Accountancy Office, one of the sections of the Divan-ı Hümayun. Çelebi was probably around fourteen years old when he began to perform this first duty, in which he learned most probably accounting methods, the functioning of the state, along with special writing types such as *siyāka*.<sup>3</sup> For this reason, it is necessary to view the "office," which Çelebi served for, as a school. Although the office hardly corresponded to the systematic higher-level formal education in the Ottoman State, it was a form of in-service training itself. Those trained here could progress based on the promotion system within the functioning of the state. As such, those who worked in the offices were trained and got promoted within the master-apprentice hierarchy and practice. In fact, Çelebi already expresses this by saying "...as my father was a government official, I was able to enter the class that he belonged to, as I was fortunate enough".

As understood from his life story, while Çelebi continued his education in the office, he always went on military expeditions. In the first, he made Terjan and Baghdad expeditions with his father. His return to Istanbul from the expedition that he went on during the siege of Erzurum [1627-1628] was a milestone in his life. It is understood that Çelebi attended Kadızâde Mehmed Efendi's [d. 1045/1635] lesson on his return to Istanbul, and he was highly influenced by the lesson itself and the lecturer's attitude towards the value of science. Later, he attended the lessons taught by A'reç Mustafa Efendi, who won a name for himself in his period. Çelebi had the chance to see the higher education books collected and organized by A'reç Mustafa Efendi; he read *al-Endelüsiyye*, *Hidâyetü'l-ḥikme*, and the commentary on *Mûlaḥḥaş fi'l-hey'e* and *Eṣṣâlu't-te'sis*.

Even though he participated in different expeditions later, he did not give up his education. He attended the lectures delivered by Abdullah Efendi, the mudarris of the Hagia Sophia Mosque and Keçi

<sup>1</sup> To be "Cherag" It means to start receiving a salary or to retire. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1993), 1/352.

<sup>2</sup> Orhan Şaik Gökyay, *Katip Çelebi* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1986), 12.

<sup>3</sup> Orhan Şaik Gökyay, "Kâtib Çelebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 25/ 36.

Mehmed Efendi, the mudarris of the Süleymaniye Mosque; this means he also studied at the madrasa level. He read Ibn Hajar al-Askalânî's [d. 852/1449] *Nuḥbetü'l-fiker* in lessons taught by Preacher Veli Efendi and also participated in Elfiyye classes. He also had the chance to study *Telḥişü'l-miftâh* and *Şemsiyye* in lessons by other teachers and he further trained himself.<sup>4</sup> In *Mîzânü'l-ḥaḳḳ*, he meticulously listed the other lessons he attended.

It is probable that with a large amount of inheritance left by a relative, it was much easier for him to make his living. It was even possible for him to devote himself to his scientific studies by dividing this heritage in line with his standards of living. He spent the aforementioned inheritance to support himself and to purchase books, except for some of it that he had allocated for marriage. Kâtib Çelebî, who had a son, gave up his job due to an issue related to his promotion in his profession and devoted himself to the education of his child, to teaching those who wanted to take lessons and to doing research on his books. He died on October 6, 1657.

It is certain that Kâtib Çelebî had been to different geographies during his lifetime and that the traces of the era he lived in permeated his books. With the influence of his curiosity and personality, he produced works that should be meticulously examined in the history of the Ottoman State. There is no doubt that these works are fundamental works of reference, just like those of Bernard because his works *Keşfü'z-zünûn*, *Cihânnümâ*, *Fezleke* among others not mentioned here have been basic works since his time. Geography, history and methodology have been built on these works and have progressed thanks to them. Although there are some debates today, it is still the case in a great many areas.

In Kâtib Çelebî, it is possible to find the intellectual skills of empiricism and questioning which are in high demand among current publications in the West. Later researchers found Kâtib Çelebî interesting, partially because what is seen in the West were already present in his works. After all, the Western approach supporting causality with material sources of information produced new results in terms of method. The most obvious outcome of this effort was apparent in his perception of the universe as Çelebi had always preserved the world-centred perception of the universe proposed by Aristotle and grounded by Ptolemy, instead of the idea of the universe introduced by Tycho Braché [d. 1601] and further developed Nicolaus Copernicus [d. 1543].<sup>5</sup> However, Çelebi probably failed to overcome this mentality, due to the public consent on the issue. In his own life story, although he says that he read Ali Kuşçu's [d. 879/1474] *Muhammediye* besides *Şerḥ-i eşkâl* and *Şerḥ-i Çağmînî* and he gained the skill of making a schedule showing locations and movements of stars, creating main rules and making calendars with these readings, he had some reservations about applying the new understanding in the West.<sup>6</sup> Perhaps, this should not be expected from him.

Others' perceptions of Kâtib Çelebî's personality are predominantly positive. Both his contemporaries and later sources almost agree that Çelebi's morality is worthy of commendation. Mehmed İzzetî b. Lutfulah's words can aptly illustrate this: "Çelebi was a benevolent, good-natured person, a man of few words and a dominant man."<sup>7</sup> Çelebi was probably a dignified, quiet person who could separate agents from acts, and

<sup>4</sup> Gökyay, "Kâtib Çelebi", 25/37.

<sup>5</sup> Hilmi Ziya Ülken, "Katip Çelebi ve Fikir Hayatımız", *Katip Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1957), 178.

<sup>6</sup> Kâtib Çelebi, *Mîzânü'l-hakk*, 132-133.

<sup>7</sup> Gökyay, *Katip Çelebi*, 21.

also someone who thought over cause and effect relationships. His inquisitive and curious personality probably led him to work and contemplate on books for hours in later years. He states that this first happened to him when he was younger; he spent time examining books at night by candlelight. However, unlike such positive perceptions, there were also those who thought differently about him. It is also reported that, although not many, there are also very harsh sentences used to describe Çelebi, which are beyond the limits of criticism.<sup>8</sup>

Edward Bernard was born in Northamptonshire in 1638. His father was Joseph Bernard, the rector of Perry St. Paul.<sup>9</sup> After his father died soon after his birth, Bernard was left alone with his mother and was sent to his uncle for better education. His uncle, about whom very little is known, enrolled him in the Merchant-Taylor School in 1648, which would have significant impacts on his career in the future. It is understood that he received high-quality education under the mentorship of Thomas Wyatt, who was one of the best teachers of the time. He took Latin and Greek lessons at the same school, and he significantly improved himself in languages.<sup>10</sup> While studying these languages, he tried to use methods such as philological comparison and criticism. After the aforementioned school, he continued his education at John's College. Then he started to work on several other Eastern languages, such as Arabic, Syriac, Coptic and Hebrew, as he did not feel himself competent enough in languages. During his higher education, he took lessons from famous teachers of the period; for instance, he studied maths with John Wallis [d. 1703]. As a result of these studies, he was awarded the degrees of B.A. in 1658, M.A. in 1662 and B.D. in 1669.<sup>11</sup>

He frequently travelled during his lifetime. As such, between 1668 and 1669, he continued his research in Leiden in mathematics and particularly in the fields of geometry and astronomy developed by Arab scholars. Upon being invited by King of France Charles II [d. 1685] in 1676 to teach his sons, he spent some time at the palace teaching the princes. Besides his various astronomical observations, he prepared astronomical tables displaying the positions of the stars. He gave up his job at Oxford in 1691 and spent his retirement period in Brightwell.<sup>12</sup> Bernard, who died at the age of 58 in 1697, was buried somewhere in the north wall of the chapel at St John's College.<sup>13</sup>

Bernard had administrative positions at the university for a while and did managerial work at key positions. On April 17, 1667. He was appointed to Oxford University as a proctor while he was a fellow of John's College.<sup>14</sup> However, for Bernard, the turning point in his life was probably his appointment to the

<sup>8</sup> Orhan Şaik Gökyay, "Kâtip Çelebi: Hayatı-Şahsiyeti-Eserleri", *Katip Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1957), 12.

<sup>9</sup> Leslie Stephen – Sidney Lee, *the Dictionary of National Biography: From the Earliest Times to 1900* (London: Oxford University Press, 1917), 2/378.

<sup>10</sup> Harry Bristow Wilson, *The History of Merchant-Taylor's School: From Its Foundation to the Present Time* (London: [y.y.], 1814), 797.

<sup>11</sup> At Oxford University, *Baccalaureus* refers to bachelor of arts (BA); *Magister Artium* refers to master's degree (MA), and *Baccalaureus Divinitatis* means a postgraduate degree (BD) in theology.

<sup>12</sup> Raymond Flood - John Fauvel, "John Wallis", *Oxford Figures: Eighth Centuries Of the Mathematical Sciences*, ed. John Fauvel, Raymond Flood, Robin Wilson (Oxford: Oxford University Press, 2013), 135.

<sup>13</sup> Stephen – Lee, *The Dictionary of National Biography: From the Earliest Times to 1900*, 2/379.

<sup>14</sup> Wilson, *The History of Merchant-Taylor's School: From Its Foundation to the Present Time*, 796.

Savilian Chair. When 1673, Christopher Wren [d. 1723] was appointed as an adviser to the king, Edward Bernard, who had been his assistant since 1669, was promoted to the chair.

Bernard delivered geometry and astronomy lessons at the Savilian Chair between 1673 and 1691. As one researcher points out, along with Bernard, such major scholars of the time as John Wallis, Edmund Halley [d. 1742], David Gregory [d. 1708], were keenly aware of the importance of Arabic in expanding their knowledge of mathematics.<sup>15</sup> Perhaps simply because of this, mathematics became Bernard's main preoccupation. Working from there, he headed towards the works of Muslim scholars who quoted and interpreted the works of Greek mathematicians. This must have caused to him to feel that he should study first-hand sources. Thereafter, it is clear that he was interested in Arabic manuscripts and was densely occupied in them.

Bernard was one of the experts of his time, particularly in Eastern languages. He had the opportunity to use his skills and extraordinary talents in this field in two areas. That is, he put a lot of effort in compiling Eastern manuscripts and classifying them and displayed remarkable skills in extracting the necessary information from these manuscripts and using them. Probably just because of this skill, he went to Leiden to act as a consultant on the fifth, sixth and seventh books of Apollonius' work *the Conic* and worked there for a long time. Since the original text of this important book with an interesting story had been missing, this copy was bought by Jacobus Golius [d. 1667] in Aleppo and brought to the library. Therefore, a copy taken by Bernard himself was brought to Oxford and was published by Dr. Halley in 1710. On his return from Leiden, Bernard devoted himself to working at the Bodleian Library in Oxford as he had always taken interest in the valuable manuscripts in this library.<sup>16</sup>

Although Bernard was a good mathematician and astronomer, he exhibited his most important skill in classifying manuscripts. Euclid's work *the Elements* and Apollonius' *the Conics* were among his special interests, as these were required readings at the Savilian Chair. However, he had always been interested in language studies. In his correspondence with his friends, Bernard talked at length about the language problems he sometimes experienced in manuscripts.<sup>17</sup>

Although Bernard planned to publish the works of Euclid, Proclus, Apollonius, Serenus, Archimedes Eutocius, Atheneus, Vitruvius, Diophantus, Theon, Nicomachus, Theodosius, Antolycus, Menelsus, Ptolemy, Almagest, Psellus, Manilius, Porphyry, Bryennius, Aristoxenus and Nicomachus in fourteen volumes, this was possible with the work of Dr. Smith titled *Veterium Mathematicorum Synopsis*, published in 1704. Later, other studies also continued to be published by Oxford University.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> G. A. Russel, "Introduction", *The 'Arabick' Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England*, ed. A. G. Russel (Leiden: E. J. Brill, 1994), 14.

<sup>16</sup> Charles Hutton et al., *The Philosophical Transactions of the Royal Society of London, From Their Commencement, in 1665, to the Year 1800, Abridged, With Notes and Biographic Illustrations* (London: C. and R. Baldwin, 1809), 3 / 75-76.

<sup>17</sup> Charles G. D. Littleton, "Ancient Languages and New Science, The Levant in the Intellectual Life of Robert Boyle", *The Republic of Letters and the Levant*, ed. Alastair Hamilton etc. (Leiden: Brill, 2005), 162.

<sup>18</sup> A. de Morgan, "Oxford Edition of Pappus", *Notes and Queries: A Medium of Inter-Communication for Literary Men, Artists, Antiquaries, Genealogists, etc.* (London: Bell and Daldy, 1856), 2/227-228.



As early as 1698, one year following the death of Bernard, the Bodleian Library at Oxford University bought manuscripts on geometry, astronomy and some others on linguistics, including al-Bîrûnî's [d. circa 453/1061] *al-Ķânûn*, for 200 pounds.<sup>19</sup>

Perhaps science and learning were not totally polarized at the time. The Latitudinarian<sup>20</sup> movement meant something significant. These were the main developments in the 17th century. In a sense, there was an impression in Edward that religion and science match up with each other. Perhaps the most significant outcome produced by the aforementioned developments was catalogue studies.<sup>21</sup>

### 3. The Scientific Curiosity of Kâtib Çelebî and Edward Bernard in the Light of their Times

Kâtib Çelebî did not receive a systematic madrasa training, and this probably affected the rest of his life. It is remarkable that he described himself as "one of the clerks/kâtibs" whenever he needed to provide information about himself. A significant finding ascertained by Adivar was that he was "kept at a distance" by madrasa scholars, probably due to his lack of madrasa education. If it is true, Çelebi's constituting an unconventional point of curiosity in the scientific wisdom available at the time and his being ignored by the leading actors of the regime must have influenced his thoughts. This state of his was also seen in Mustafa Âlî of Gallipoli [d. 1008/1600], who developed a critical nature as a result of his unrealized expectations. "As he came into contact with western science, thanks to his friends, his critical ideas were fully developed, but at this time, perhaps by necessity, he was caught in the illusion of self-admiration and started to attack the so-called scholars and ordinary Sufis whenever possible".<sup>22</sup>

Despite the developments that occurred during the marvellous period in the West, there must be certain reasons why Çelebi remained relatively hesitant about his curiosity. Although there are certain traces of empiricism in his works, his method was actually not directly related to it. The biggest reason for this was that Çelebi failed to develop his thoughts in collaboration with others in an organized way. On the other hand, it is easily understood that Bernard's works and his critical efforts were fed by an intensive shared effort. A similar critical struggle focuses on systematic facts, as seen in *Mîzânü'l-ḥaḳḳ*, rather than on the basis of text and thought in Kâtib Çelebî. Perhaps it is possible to view this approach in terms of thought processes and as a sharp criticism of the Ottoman administration and thought system. However, further research into Çelebi work is needed to explore the ideas that Bernard developed with reference to highly concrete issues, such as Eastern manuscripts and mathematics. As can be seen both in Evliya Çelebi

---

<sup>19</sup> Colin Wakefield, "Arabic Manuscripts in the Bodleian Library", *The 'Arabick' Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England*, ed. G. A. Russell (Leiden: E.J. Brill, 1994), 136-137.

<sup>20</sup> Latitudinarianism is a philosophical movement that emerged among Christian theologians in Britain in the 17th and 18th centuries. They supported free thought and its free development rather than sharp perspectives on scientific studies. For more information: Patrick Müller, *Latitudinarianism and Didacticism in Eighteenth-Century Literature: Moral Theology in Fielding Sterne, and Goldsmith* (Münster: Peter Lang, 2007), 15-44.

<sup>21</sup> Michael Cyril William Hunter, *Science and the Shape of Orthodoxy: Intellectual Change in the Seventeenth Century Britain* (Suffolk: St. Edmundsbury Press Ltd., 1995), 117.

<sup>22</sup> Abdülhak Adnan Adivar, *Osmanlı Türklerinde İlim* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982), 150.

[d. circa 1095/1684] and Mustafa Âlî of Gallipoli, Çelebi's thinking remained shallow. Although it could be possible to understand and predict why this was the case, it is difficult to know it for certain.

It is possible to see methodology as one of the main differences between Çelebi and a common Renaissance intellectual although there is not a very sharp distinction between the two. After all, Çelebi thought in the same way his ancestors did. Although he took interest in different fields, he principally contemplated on the general working principle of madrasas. While the scholastic method evolved into empiricism in the West, right from the 16th century, Çelebi still used what he had learned before. On the subject of method, Çelebi's response to Yahya Efendi's question, "Would you lecture in the madrasa or study on Hashiyas?" provides a clearly stated summary. According to Çelebi, "his method was to preserve the manners by dealing with multitude through the single and covering what is general. It was decided that being committed to the particular and initiating discussions was a waste of time. His hard effort prevented being contented with a single branch of science."<sup>23</sup> As can be understood, Çelebi followed a deductive method. It would be appropriate to view his books, which are the products of his interest and knowledge in various fields, as an outcome of this method.

Bernard, on the other hand, probably had a world of thought far from such a method. His curiosity and interest in mathematics and astronomy directly helped him learn Arabic. However, the indications of a change in method in the 17th century, which was a critical period, can be noticed in Western scholarship in a such a way that is different from Muslim scholarship. In Bernard's correspondence with his friends, it is possible to find some clues as to the nature of this difference. Bernard's propositions about the phases of the sun and the observation of it as mentioned in a letter that he wrote to his friend Flamsteed [d. 1719] on July 3, 1684 or Flamsteed's highlighting the importance of observation in his letters to Bernard are extremely important in this respect.<sup>24</sup> His interest in experimentation and observation reveals the differences between his method and the deductive method of Çelebi. It is true that, whether consciously or not, Bernard did not hesitate to voice his opinion on this issue. We should admit that, in collaboration with Robert Boyle [d. 1691] and Edmund Halley, they further improved the method of observation they adapted from Muslim scholars, particularly İbnü'l-Heysen [d. circa 432/1040] and Câbir b. Hayyân [d. circa 200/815].<sup>25</sup> But in another letter that Bernard sent to John Collins [d. 1683] on April 3, 1671, long before his letter to Flamsteed, he underscored the role of acquired knowledge in obtaining new knowledge, even though he referred to the previous studies and attributed value to observation and experimentation, and he showed the Royal Society as the authority to do this.<sup>26</sup> Although we cannot say that this statement directly matches up with information that points beyond empiricism, his emphasis on past knowledge and its synthesis with new knowledge should be considered important. Moreover, official academies, which did not exist in the Ottoman State, fulfilled a quite different and extremely important role outside of universities in Europe.

Bernard's curiosity in Arabic led him not only to take an interest in different areas but also to possibly produce his work titled *Catalogi*, which is the same as *Keşfü'z-zünûn*. More importantly, his willingness to

<sup>23</sup> Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hakk*, 131.

<sup>24</sup> Eric Gray Forbes et al., *The Correspondence of John Flamsteed: First Astronomer Royal: Volume Two 1682-1703* (Bath: IOP Publishing Ltd., 1997), 174.

<sup>25</sup> Jan Loop - Johann Heinrich Hottinger, *Arabic and Islamic Studies in the Seventeenth Century* (Oxford: Oxford U Press, 2013), 4.

<sup>26</sup> Stephen Jordan Rigaud, *Correspondence of Scientific Men of the Seventeenth Century: Including Letters of Barrow, Flamsteed, Wallis, and Newton* (Oxford: The University Press, 1841), 1/158.

establish the fundamental units he needed to access real knowledge in astronomy and mathematics helped him to produce new works. In fact, the publication of *De mensuris et ponderibus antiquis* (Ancient weights and measures) in 1688, which could be considered as a follow-up of Edward Pococke's [d. 1691] work should be understood as the outcome of such an effort. This is because the book grew into an extremely significant and fundamental work as it encompassed extensive information about measurements which had been used until that time. Bernard established a firm basis for the controversial and unreliable measures with the help of Arab sources. His approach certainly facilitated more robust and reliable observation and record keeping for scientific purposes.

An issue of further discussion is whether Kâtib Çelebi's curiosity was directly related to the establishment of science as in Bernard. However, it could be hypothesized that Çelebi's expertise in at least one of the issues that he took up in his works was related to his curiosity, if not in each of his works. A good example of this would be his noting, in *Mîzânü'l-ḥaḳḳ*, that he had grown curious about the science of medicine because of his illness, which in his own words, imbalanced his nature. Although he did not directly produce a work in this field, he wrote that he had begun to study medical science to seek healing and had even resorted to other methods of spiritual treatment.<sup>27</sup>

Suraiya Faroqhi attempts to understand Çelebi's interest in geography by associating it with the time in question. According to Faroqhi, Çelebi's interest in non-Ottoman regions is the outcome of some realistic and highly day-to-day affairs. The main reason for this interest should be the Venetian Wars, which took place in the time when Çelebi lived, especially the sea battles in Crete and the Thirty Years' War in Europe between 1618 and 1648.<sup>28</sup>

It is known that Abdürrahim Efendi, the Shaykh al-Islām of the era [d. 1066/1656] frequently invited Çelebi and had conversations on science with him. It seems that Kâtib Çelebi's reaching such high-status people in his period was an important issue for him. The Shaykh al-Islām of the time sent *Tamvîmü't-tevârîh*, one of his works, to Koca Mehmed Pasha and said, "he deserves higher ranks as he hardly desires this world; he is not after promotion and reputation. You should never hesitate to grant whatever he wishes in this job". Çelebi declares that by saying this, the Shaykh al-Islām functioned as an intermediary for his appointment to a higher position.<sup>29</sup> Even though such friendships of his caused discontent among the 'ulamâ' class, it is important that he came into contact with the key administrators of the state. Maybe just because of the depth of his knowledge, maybe because of such relationships or his career in accounting, he was invited to a critical meeting to seek his opinions. This meeting was held on February 17, 1653 under the chairmanship of Mehmed IV [d. 1104/1693] to discuss the economic condition of the state. Although it was a relatively technical and bureaucratic meeting, he wrote his work called *Düstûrü'l-ʿamel*, a work focusing on budget and financial difficulties, thanks to this meeting.<sup>30</sup> The official contact of Kâtib Çelebi with the

<sup>27</sup> Kâtib Çelebi, *Mîzânü'l-ḥaḳḳ*, 132.

<sup>28</sup> Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir: Kaynaklara Giriş*, trans. Zeynep Altok (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), 234.

<sup>29</sup> Kâtib Çelebi, *Mîzânü'l-ḥaḳḳ*, 134.

<sup>30</sup> Bilal Yurtoğlu, *Katip Çelebi* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, 2009), 142.

state was clearly limited with this, but his wider and systematic influence was only possible through his works.

Bernard's having received better higher education than Çelebi enabled him to take on different bureaucratic duties. His most important duty was to head the Savilian Chairs. Although these chairs were intended for education at the time, they fulfilled some sort of scientific support function in England. The Savilian and Laudian chairs, which represented the culmination of scientific activities and the state, were among the leading scientific institutions of the time. The Savilian Chair was established by Henry Savile in 1619 for distinguished scholars to deliver lectures only in the fields of geometry and mathematics and received financial support. The Savilian Chair coincides with the time when Bernard was at the pinnacle of his profession. He was appointed as an assistant to Christopher Wren, who was the head of the Savilian Chair of Astronomy in 1669, but when Wren was promoted as a royal adviser, Bernard became the chair and held it between 1673 and 1691.

It is probable that his diligence in his job helped open other doors for him. For instance, one of the bureaucratic and religious duties offered to him was the private priesthood of Peter Mews, the bishop of Bath and Wallis, which he undertook during his early career. Moreover, it should also be noted that immediately after his doctorate in Oxford, he was appointed as the rector of Brightwell and gained ground in the religious-bureaucratic hierarchy.<sup>31</sup> Each of these were deemed to be extremely important tasks. Moreover, his correspondence with leading scientists of his time means that he was a well-connected scholar. Moreover, especially the function performed by academies is related with the establishment of a European-wide scientific network. Virtually all scientists were related with and informed about one another. Various institutions, particularly the Royal Society, which was founded in England, provided scientists with the opportunity to meet, discuss scholarly issues and be informed about each other in a different way than universities. This kind of structural organization in Bernard's scholarly circle of friends from Flamsteed to Halley must have played a major role.

Pococke helped Brian Walton [d. 1661] identify and compile the Arabic translations of the Bible. Thanks to this effort, Bernard, Narcissus Marsh [d. 1713] and Thomas Hyde [d. 1703] began to work at Oxford in a team that undertook in-depth research studies. Unfortunately, these studies initially had scientific objectives in mind, which evolved into bureaucratically oriented affairs over time. Thus, more and more people who knew Eastern languages were assigned to diplomatic missions. In fact, talented people who were knowledgeable about the East and were needed by the state had always been raised there.

Scientists of this period communicated extensively among themselves. For instance, letters from those days can be considered as the most notable evidence of this. While in Aleppo, Robert Huntington [d. 1701] would correspond with İstefan al-Düveyhi [d. 1704], the Maronite Patriarch in Antakya. As understood

---

<sup>31</sup> William Beckett, *A Universal Biography; Including Scriptural, Classical, and Mythological Memoirs, Together with Accounts of Many Eminent Living Characters the Whole Newly Compiled and Composed from the Most Recent and Authentic Sources* (London: Mayhew, Isaac, and Co., 1834), 1/425.

from a letter written by Bernard to a friend, Bernard spoke of Huntington's getting a Samaritan Torah during his tenure in Aleppo.<sup>32</sup> This highlights two critical skills: scientific communication and working collaboratively as a team. While working in Leiden, Bernard sent Pococke a copy of the catalogue he produced in 1668 to get his thoughts. It is also known that Pococke provided him with feedback on the deficiencies or mistakes he found in the catalogue sent to him. That is, in the reply message Pococke sent to Bernard, there was feedback regarding some article headings that were missing or inadequate. According to Pococke, Bernard should have made the necessary additions as he overlooked some important points in the entry titles and descriptions he provided.<sup>33</sup> Criticism was important to Bernard. He proofread Richard Bentley's [d. 1742] work titled *Epistola ad Johannem Millium*, again upon his request, and he made the necessary revisions. According to Bernard, the content of Bentley's critical work is extremely unsettling, awful and overwhelming. Therefore, he warned him to revise and correct the redundancies. However, Bentley courteously refused this request and continued to preserve his thoughts on what he knew.<sup>34</sup>

On the other hand, the nature of the scholarly collaboration among Ottoman scholars should particularly be examined. There are also opinions highlighting that Çelebi was not very popular among scholars although he had acquaintances, not only at the office but also within the bureaucratic structure.<sup>35</sup> Moreover, he clearly notes, in his life story, that when the possibility of a new duty appeared for him, he was hampered by gatekeepers.<sup>36</sup> Therefore, although the top madrasas were located in Istanbul, it is not clear yet how he communicated with the Ottoman scholarly world. There were probably people outside of the world of institutional science that he consulted or collaborated with. French-born Mehmed İhlâsî [d. circa 1065/1655] was probably one of the chief assistants of Çelebi, particularly due to his translations from Latin.<sup>37</sup> Although İhlâsî is said to have helped Çelebi in translations, how much help he offered is open to debate. This is because *Atlas Mayor*, for instance, along with other translations are a compilation rather than a direct translation according to Adivar.<sup>38</sup> The words that Abu Bakr Behrâm [d. 1102/1691], who began to translate *Atlas*, after Çelebi wrote about the author of this work, show that Ebû Bekir b. Behrâm knew him. This was also verified by some researchers who stated that they were both friends and colleagues.<sup>39</sup> However, serious doubts about modernity should be voiced. It is also a matter of curiosity whether Çelebi simply exchanged correspondence with Tezkireci Köse İbrahim Efendi of Szigetvár, a translator whose name is heard in translations from the West. Because it is already known that İbrahim Efendi translated Noel Durret's [d. 1650] *zîc* titled *Nouvelle théorie des planètes (A new theory of planets)* under the name of *Secence'l-eflâk fî gâyetü'l-idrâk* and sent a copy to Qadiasker [military judge] Ünsî Efendi.<sup>40</sup> Moreover, as reported by Adivar, although there was

<sup>32</sup> H. T. Norris, "Edmund Castell and His *Lexicon Heptaglotton* (1669)", *The 'Arabick' Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England*, ed. A. G. Russel (Leiden: E. J. Brill, 1994), 72.

<sup>33</sup> Wakefield, "Arabic Manuscripts in the Bodleian Library", 138.

<sup>34</sup> Anthony Grafton, *Defenders of the Text: The Traditions of Scholarship in an Age of Science: 1450-1800* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), 15.

<sup>35</sup> Adivar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 151.

<sup>36</sup> Katib Çelebi, *Mîzânü'l-hakk*, 134.

<sup>37</sup> Katib Çelebi, *Mîzânü'l-hakk*, 134.

<sup>38</sup> Adivar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 155.

<sup>39</sup> Thomas Goodrich, "Osmanlı Haritacılığı 1450-1700", *Doğumunun 400. Yıl Döneminde Kâtip Çelebi*, ed. Bekir Karlığa - Mustafa Kaçar (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012), 137.

<sup>40</sup> Ekmeleddin İhsanoğlu, *Osmanlılar ve Bilim: Kaynaklar Işığında Bir Keşif* (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2010), 130.

another person named Aleksandros Mavrokordato, who studied medicine at the universities of Padua and Bologna, he was probably still studying in Europe during the later life of Çelebi.

While the global mindset in the West gradually evolved towards the heliocentric approach, the persistence of the world-centred perception in its virtually unaltered form in the Ottoman land constitutes one of the important problematic issues. However, the observational practices of Muslim astronomers were highly critical. In fact, the observations directly served for satisfying scholarly curiosity as well as attaining daily objectives. It was a daily necessity for Muslims to closely follow the movements of celestial bodies to decide on the time of their worship. However, unlike those in the Ottoman State, observations in the West advanced for some reason and gave way to a heliocentric understanding of the universe, moving away from an earth-centred one.

The chief reasons why both Bernard and Çelebi are known today are the catalogues they prepared. These two produced important works in different fields, but they probably owed the most important part of their reputation to the fact that they made meaningful lists to organize the books around them and any others they could find. There were products in the Ottoman experience or in Ibn al-Nedîm's [d. [d. circa 385/995] work; there were also similar studies in Europe. However, what deemed the catalogues of both scholars critical was that they organized books in their own countries or immediate vicinities by using an encyclopaedic concern and a new order. Highlighted by Çelebi, his work *Keşfü'z-zünûn*, which included meticulously prepared lists, meant something different. The scientific, interpretative comparisons he included in the introduction of this work mean that he reinterpreted the traditional classification of knowledge. The aforementioned work could be considered as the best example of high-quality knowledge-science classification when Mevzû'âtü'l-'ulûm by Taşköprüzâde Ahmed Efendi [d. 968/1561] is dismissed. This is because it would not be right to consider *Keşfü'z-zünûn* merely as an index of books. It is remarkable that Çelebi provided explanatory notes about the books he saw. A great novelty was Çelebi's including additional information such as the author, language, date of publication, and annotations of the works he listed in his book. Listing the books by using order of the letters in the Arabic alphabet could obviously allow his book to be considered as an index and a useful research tool.<sup>41</sup> However, in Europe in the aforementioned period, there were no indexes the end of books similar to those in today's publications. This is because the aforementioned classification functions as a table of contents rather than an index. However, in the West, tools developed as a part of page setting and intended for more functional use of books were first seen during the second half of the 16th century. The most developed examples of indexes appeared in 1633.<sup>42</sup> On the other hand, Bernard's catalogue, although not yet certain, is considered as the beginning of bibliography in Europe. Even if the work is considered to be shallower in the description of the books compared to that of Çelebi, it is an eminently valuable work. It is particularly significant in terms of including manuscripts and early printed books found in London, Oxford and surrounding libraries.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> İlhan Kutluer, "Keşfü'z-zünûn: Klasik Bilim Geleneğimizin Büyük Atlası", *Vefatının 350. Yılında Kâtip Çelebi*, ed. Sait Öztürk (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı, 2007), 68.

<sup>42</sup> Bradin Cormack - Carla Mazzio, *Book Use, Book Theory: 1500-1700* (Chicago: University of Chicago Library, 2005), 53, 65.

<sup>43</sup> Alessandra Petrina, *Machiavelli in the British Isles: Two Early Modern Translations of the Prince* (Farnham: Ashgate Publishing Ltd., 2009), 63.

Bernard often paid attention to the ordering of books in the original way. Besides the titles of the books, he also included the names of the authors, if any. It is also seen that he paid attention to the time of writing or publishing. At times, it is also seen that concise information about the contents of some books is provided as in “*A Treatise of Coats of Arms, intuled liber Armorum*; this book is said to have been translated and compiled together at St. Albans, in 1486, reportedly by the Lady Julian Berners, Lady of the prioress of Sopwell Nunnery near St. Albans. It was first printed in the year mentioned above.”<sup>44</sup> The indexes at the end of each section are quite striking. Author names in the indexes are listed alphabetically, with additional distinctive information if the author names can be confused. In addition to some place names, important book titles are also included in the list. In this respect, this work is of great value. Also, the useful information about the Bodleian Library provided in the introduction is particularly important. Both books were written in Latin, English and Arabic, which were lingua francas in their respective periods and cultures.

The general view and approach seen in Kâtib Çelebî and partially noticed in Edward Bernard in line with the characteristics of his time was gradually replaced by specialization, at least in Europe. While the first signs of this were seen with the universities' starting to establish faculties within themselves, it further advanced during the time of Bernard. When John Greaves, a mathematics and astronomy scholar and an English scientist that travelled in the Ottoman State, came to Istanbul in 1638, he carried out research on the construction of mosques and tent sizes, and he mentioned his experiences in his book *Observations on his Travels*. Greaves published Ali Kuşçu's Risâle fî'l-hey, originals of which were in his own collection, under the title of *Ali Kushgii de terrae magnitudune and sphaerarum coelestium a terra distantiiis*, first in 1650 and then in 1652.

Bernard and the catalogue he produced did not emerge from personal curiosity alone. Especially, it can be thought that this is the outcome of the rapidly developing cultural curiosity, along with the historical, philological and scientific requirements. It is already possible to see the signs of this in the catalogue studies of John Moore, Hans Sloane, Thomas Gale and in those of others.<sup>45</sup>

After the devastating fire of 1666 that swept through London during the restoration period, new building types were sought. Therefore, Turkish architecture, along with those of various countries, was examined, and even some of its practices were adopted by British architects. Christopher Wren, who was at the Savilian Chair before Bernard, wrote a letter to North to find out how the great domes of Turkish mosques were built, and he did research for Wren and gathered some information about it.<sup>46</sup> It could simply be hypothesized that this interest and curiosity passed to Bernard.

It is known that Bernard conducted various studies regarding measurements in *De mensuris*. Interestingly, he was also curious about the geometric measurements of Hagia Sophia and those of Mimar Sinan's works. It is clear that he was informed by Ibn Ma'ruf about dome dimensions as well as geometric solutions

---

<sup>44</sup> Edward Bernard, *Catalogi librorum manuscriptorum Angliae et Hiberniae* (Oxoniae: E Theatro Sheldoniano, 1697), 397.

<sup>45</sup> Elisabeth Leedham-Green - David McKitterick, “Ownership: Private and Public Libraries”, *The Book in Britain: 1557-1695*, ed. John Barnard, D. F. McKenzie (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 4/338.

<sup>46</sup> Banu Bilgicioğlu, “16. ve 18. yüzyıllar Arasında Avrupa ve Osmanlı Münasebetleri Neticesinde Osmanlı ve Kültür Sanatının Avrupa Toplumu Üzerinde Gösterdiği Etkileşimlerden Bazı Örnekler”, *Sanat Tarihi Yılığ* 19 (2006), 101.

---

and carried out studies on the actual heights and diameter measurements of these domes.<sup>47</sup> Such examples can also be considered as signs that the perspective of specialization began to get established. However, before Bernard, William of Ockham [d. 1347] claimed that universals were fraudulent and real information was hidden in particulars. In this regard, the relationship between his claims and methodological transformation in Europe should be investigated. This attempt should be understood as subjectivity that emerged with the contribution of the operational requirements of the age. On the other hand, one cannot speak of a major development in terms of the specialization of education in the Ottoman State unlike a higher degree of it in Europe. The state had a system that progressed on its own, and it is understood that it was rather undesirable to follow a path other than this. A European-style specialization partially emerged in the 19th century.

### Conclusion

Undoubtedly, one cannot speak of the tendency to refer to the decline of the state, which is a commonly used description for the Ottoman State. However, there were definite signs that education in European universities had evolved since the 16th century. Universities, which became almost national after the reform, paved the way for the development of the intellectual climate, indirectly though. The Reform, which emerged as a religious movement, led decent education and knowledge of language to become essential assets. Language sciences, which primarily developed as a scientific instrument, later assumed a role that supported both religious and technical research. The most important task in this transformation was perhaps undertaken by authentic university chairs and academies.

This is an outcome of mere scientific curiosity as explained earlier, but it is also necessary to consider two other potential reasons. The first of these should be an attempt to protect material cultural assets. A particular manifestation of catalogue curiosity was keeping a record of and preserving manuscripts and printed books that had been rapidly increasing in number since the 16th century. The second and more important issue was the rapidly increasing collection of material assets belonging to non-European cultures and the accumulation of related knowledge. Catalogues should be considered as a part of the efforts to classify the accumulated knowledge. This is because it is necessary to take a look at the establishment of causality at the time within the context of catalogues. Kâtib Çelebî's curiosity is more personal and spontaneous. This seems easily predictable, given the emergence of his famous work and the time required to produce it. Such an intense curiosity about diverse topics, ranging from geography to astronomy and from catalogues to fiqh is undoubtedly something personal. It should be noted that psychological, cultural and surely political developments had a great impact on his attempts. It would be correct to argue that the continual wars in the Mediterranean and the curiosity about Europe at least led to an interest in geography and history books. While it was possible for Bernard to seek help from his friends and to consult colleagues working on similar issues and to lay the groundwork, Çelebi was deprived of similar opportunities.

Therefore, lastly, teamwork was an apparent characteristic in Western scholars. In general, scholarly studies, including those of Bernard, were carried out in this way, and people working on similar interests communicated with each other. Mehmet İpşirli aptly elucidated this. According to İpşirli, "*upon comparing the curiosity and knowledge of orientalist, who were contemporaries of Kâtib Çelebî, about the East with those of Kâtib*

---

<sup>47</sup> Alpay Özduran, "Sinan's Arşin: A Survey of Ottoman Architectural Metrology", *Muqarnas* 15 (April 1998), 102.



Çelebi about the West, one could recognize that Çelebi remained somewhat shallow." The main reason for this is not Kâtib Çelebi's incompetence. The interest of the orientalists in the East was not based on personal aspirations but on a consistent and systematic infrastructure, whereas the interest of Kâtib Çelebi was afflicted with poor infrastructure and was something personal in its nature."<sup>48</sup>

### References

- Adivar, Abdülhak Adnan. *Osmanlı Türklerinde İlim*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 4. Edition, 1982.
- Beckett, William. *A Universal Biography: Including Scriptural, Classical, and Mythological Memoirs, Together with Accounts of Many Eminent Living Characters the Whole Newly Compiled and Composed from the Most Recent and Authentic Sources*. 1Vol.. London: Mayhew, Isaac, and Co., 1834.
- Bernard, Edward. *Catalogi librorum manuscriptorum Angliae et Hiberniae*. Oxoniae: E Theatro Sheldoniano, 1697.
- Bilgicioğlu, Banu. "16. ve 18. Yüzyıllar Arasında Avrupa ve Osmanlı Münasebetleri Neticesinde Osmanlı ve Kültür Sanatının Avrupa Toplumunu Üzerinde Gösterdiği Etkileşimlerden Bazı Örnekler". *Sanat Tarihi Yıllığı* 19 (2006), 91-132.
- Cormack, Bradin – Mazzio, Carla. *Book Use, Book Theory: 1500-1700*. Chicago: University of Chicago Library, 2005.
- Flood, Raymond – Fauvel, John. "John Wallis". *Oxford Figures: Eighth Centuries Of the Mathematical Sciences*. ed. John Fauvel vd.. 115-140. Oxford: Oxford University Press, 2. Edition, 2013.
- Faroqhi, Suraiya. *Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir: Kaynaklara Giriş*. trans. Zeynep Altok. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- Forbes, Eric Gray vd.. *The Correspondence of John Flamsteed: First Astronmer Royal: Volume Two 1682-1703*. Bath: IOP Publishing Ltd., 1997.
- Goodrich, Thomas. "Osmanlı Haritacılığı 1450-1700". *Doğumunun 400. Yıl Döneminde Kâtib Çelebi*. ed. Bekir Karlığa, Mustafa Kaçar. 127-141. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.
- Gökyay, Orhan Şaik. "Katip Çelebi: Hayatı-Şahsiyeti-Eserleri". *Katip Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*. 3-90. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1957.
- Gökyay, Orhan Şaik. *Katip Çelebi*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1986.
- Gökyay, Orhan Şaik. "Kâtib Çelebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/36-40. Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2002.
- Grafton, Anthony. *Defenders of the Text: The Traditions of Scholarship in an Age of Science: 1450-1800*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

---

<sup>48</sup> Mehmet İpşirli, "XVII. Yüzyılda Batı'ya Açılan Geniş Bir Pencere: Kâtib Çelebi", *Doğumunun 400. Yıl Döneminde Kâtib Çelebi*, ed. Bekir Karlığa (Ankara: Mustafa Kaçar, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012), 327.

- Hunter, Michael Cyril William. *Science and the Shape of Orthodoxy: Intellectual Change in the Seventeenth Century Britain*. Suffolk: St. Edmundsbury Press Ltd., 1995.
- Hutton, Charles vd.. *The Philosophical Transactions of the Royal Society of London, From Their Commencement, in 1665, to the Year 1800, Abridged, With Notes and Biographic Illustrations*. 3. Vol.. London: C. and R. Baldwin, 1809.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. *Osmanlılar ve Bilim: Kaynaklar Işığında Bir Keşif*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 3. Edition, 2010.
- Kâtib Çelebi. *Mîzânü'l-hakk fi ihtiyâri'l-ehakk*. [s.l.]: Tasvir-i Efkar Gazetehanesi, 1280.
- İpşirli, Mehmet. "XVII. Yüzyılda Batı'ya Açılan Geniş Bir Pencere: Kâtib Çelebi". *Doğumunun 400. Yıl Döneminde Kâtib Çelebi*. ed. Bekir Karlığa, Mustafa Kaçar. 323-330. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.
- Kutluer, İlhan. "Keşfü'z-zünûn: Klasik Bilim Geleneğimizin Büyük Atlası". *Vefatının 350. Yılında Kâtib Çelebi*. ed. Sait Öztürk. 61-89. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı, 2007.
- Leedham-Green, Elisabeth – McKitterick, David. "Ownership: Private and Public Libraries". *The Book in Britain: 1557-1695*. ed. John Barnard, D. F. McKenzie. 4/323-338. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Littleton, Charles G. D.. "Ancient Languages and New Science, The Levant in the Intellectual Life of Robert Boyle". *The Republic of Letters and the Levant*. ed. Alastair Hamilton vd. 151-172. Leiden: Brill, 2005.
- Loop, Jan – Hottinger, Johann Heinrich. *Arabic and Islamic Studies in the Seventeenth Century*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Morgan A. de. "Oxford Edition of Pappus". *Notes and Queries: A Medium of Inter-Communication for Literary Men, Artists, Antiquaries, Genealogists, etc.* 2. Vol. 227-228. London: Bell and Daldy, 1856.
- Norris, H. T.. "Edmund Castell and His *Lexicon Heptaglotton* (1669)". *The 'Arabick' Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England*. ed. A. G. Russel. 70-87. Leiden: E. J. Brill, 1994.
- Özduran, Alpay. "Sinan's Arşın: A Survey of Ottoman Architectural Metrology". *Muqarnas* 15 (April 1998), 101-115. <https://doi.org/10.1163/22118993-90000411>
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 4. Edition, 1993.
- Petrina, Alessandra. *Machiavelli in the British Isles: Two Early Modern Translations of the Prince*. Farnham: Ashgate Publishing Ltd., 2009.
- Rigaud, Stephen Jordan. *Correspondence of Scientific Men of the Seventeenth Century: Including Letters of Barrow, Flamsteed, Wallis, and Newton*. Oxford: The University Press, 1841.
- Russel, G. A.. "Introduction". *The 'Arabick' Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England*. ed. A. G. Russel. 1-19. Leiden: E. J. Brill, 1994.

- Stephen, Leslie – Lee, Sidney. *The Dictionary of National Biography: From the Earliest Times to 1900*. 2.Vol.. London: Oxford University Press, 1917.
- Ülken, Hilmi Ziya. “Katip Çelebi ve Fikir Hayatımız”. *Katip Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*. 177-193. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1957.
- Wakefield, Colind. “Arabic Manuscripts in the Bodleian Library”. *The ‘Arabick’ Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England*. ed. G. A. Russell. 128-146. Leiden: E. J. Brill, 1994.
- Wilson, Harry Bristow. *The History of Merchant-Taylor’s School: From Its Foundation to the Present Time*. London: [s.n.], 1814.
- Yurtoğlu, Bilal. *Katip Çelebi*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, 2009.



Journal of Religious Inquiries

ISSN 2645-9132

Volume: 3 Issue: 2 (December 2020)

## Contributions of Jarida Al-Ilmiah to Non-Formal Religious Education

<b>Amine Nuriye Çıtırık</b>	
Graduate Student, Ankara Yıldırım Beyazıt University Department of Philosophy and Islamic Sciences, Ankara, Turkey	
ncitirik@hotmail.com	ORCID 0000-0003-0590-727X
<b>Zeki Salih Zengin</b>	
Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and Islamic Sciences, Ankara, Turkey	
zekisalih55@gmail.com	ORCID 0000-0003-2354-8899

<b>Article Information</b>		
<b>Type</b> Research Article		
<b>Received</b> 30 November 2020	<b>Accepted</b> 29 December 2020	<b>Published</b> 31 December 2020
<b>Cite as</b> Çıtırık, Amine Nuriye - Zengin, Zeki Salih. "Contributions of Jarida Al-Ilmiah to Non-Formal Religious Education". <i>ULUM</i> 3/2 (2020), 317-340.		
<b>Research / Publication Ethics</b> This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.		
<b>Copyright ©</b> 2020 by ULUM İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği, Ankara, Turkey		
<b>CC BY-NC 4.0</b> This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License		

# Contributions of Jarida Al-Ilmiah to Non-Formal Religious Education

## Abstract

Jarida al-Ilmiah, originally known as Ceride-i İlmiye in Ottoman Turkish, published by the Mashihat Authority between 1914 and 1922, was initially a publication in which official correspondence and transactions were announced to the public. Later, with the impact of the difficult situation that the Ottoman State experienced at the time, it grew into a journal that focused more on writing articles on scientific and religious subjects, to inform the society, to guide it and to psychologically support it. Since it was a journal published by an official institution and enjoyed the opportunity to be delivered to remote parts of the country, it promoted non-formal religious education by informing the society. The purpose of this study is to assess to what extent Jarida al-Ilmiah was successful in providing the public with religious knowledge. With this purpose in mind, nine articles, each written by a competent and respected author in religious sciences, were sampled and evaluated with respect to content, language and style. The results revealed that the journal partially reflected the ideas of the official authority of the time as it was the official publication of the Mashihat Authority. A major point highlighted in the articles was that the perceived reasons for the problems of the Ottoman State were considered to be getting away from the orders and disregarding prohibitions of Islam and that it was only possible to get rid of this plight by firmly adhering to the religion. Although a plain and comprehensible style was apparent in the articles, there were also pieces of writing that could appeal to people with more advanced religious knowledge. A striking feature of the articles was that they placed emphasis on elucidating critical concepts, quoting verses, hadiths, and the views of Ahl as-Sunnah scholars. Moreover, it was found that the problems of the period were influential in the selection of the issues that the journal addressed.

## Keywords

Non-formal Religious Education, Mashihat Authority, Dâru'l-Hikmeti'l-Islâmiye, Jarida al-Ilmiah

## Ceride-i İlmiye Dergisi'nin Yaygın Din Eğitime Katkısı

### Öz

Meşihat makamının 1914-1922 yılları arasında yayınladığı Ceride-i İlmiye önceleri resmi yazışmaların, işlemlerin duyurulduğu bir dergi özelliğindedir. Sonraları Osmanlı devletinin, içerisinde bulunduğu durumun etkisiyle toplumu bilgilendirmek, yönlendirmek, halka psikolojik destek sağlamak vb. için daha çok ilmî ve dinî konularda makale yazmaya ağırlık veren bir dergi hüviyetine bürünmüştür. Resmî kurumun dergisi olması dolayısıyla ülkenin birçok yerine ulaştırılma imkânının olması, toplumu bilgilendirme noktasında yaygın din eğitime katkı sağlamıştır. Çalışmanın amacı dini bilginin halka ulaştırılması hususunda Ceride-i İlmiye'nin ne düzeyde başarılı olduğunun tespit edilmesidir. Bu amaçla her biri dini ilimler konusunda yetkin ve saygın yazarlar tarafından kaleme alınarak dergide yayınlanan 9 makale belirlenerek içerik, dil, bilgi ve üslup açısından değerlendirilmiştir. Yapılan araştırmada söz konusu derginin Meşihat makamının resmi yayın organı olmasından dolayı, dönemin resmi otoritesinin sahip olduğu fikirleri kısmen yansıttığı görülmüştür. İncelenen makalelerde, Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu olumsuzlukların nedenlerinin İslam'ın emir ve yasaklarından uzaklaşmış olmasında arandığı ve bu durumdan kurtulmanın ancak dine sınıksız sarılmakla mümkün olacağı vurgusunun öne çıkarıldığı tespit edilmiştir. Makalelerde çoğunlukla sade, anlaşılır bir üslup tercih edilse de daha ileri düzeyde dini bilgiye sahip kimselerin anlayabileceği makalelerin de olduğu belirlenmiştir. Makalelerde kavramların açıklanmasına, ayetlerden, hadislerden, ehl-i sünnet âlimlerinin görüşlerinden alıntılar yapılmasına önem verildiği dikkat çekmiştir. Ayrıca dönemsel problemlerin konu seçiminde etkili olduğu anlaşılmıştır.

### Anahtar Kelimeler

## Intorduction

Non-formal education is a voluntary form of education offered to people at different levels of development in high demand areas outside formal education. One component of non-formal education is non-formal religious education. In the Ottoman State, non-formal religious education was provided in mosques, lodges, libraries, village guest rooms and in homes through such activities as homilies, *khutbas* (sermons) and religious conversations.<sup>1</sup> Homilies and sermons in mosques were delivered by imâms, orators and preachers who received education in madrasas. It is commonly known that officials who provided common religious services experienced problems in terms of quality during the last period of the Ottoman State and that institutions such as Medresetü'l-Vâizîn and Medresetü'l-Eimme ve'l-Hutebâ were introduced as a part of the new regulations introduced during the Second Constitutional Era to eliminate such problems and to educate religious officials better.<sup>2</sup> During the same period, among periodicals, which quickly proliferated in number, were journals, such as *Sırat-ı Müstakîm*, which also aimed to inform the public about religious issues. *Jarida al-İlmiah*, which is addressed this article, was a journal published in the aforementioned period and is worth mentioning in terms of its contributions to non-formal religious education. A distinguishing characteristic of the journal is that it was published by the Mashihat Authority, an official institution.

*Jarida al-İlmiah* was first published in 1914 as the official publication of the Mashihat Authority. The journal was turned over to Dâru'l-Hikmeti'l-Islamiye, which was established under the Mashihat Authority in 1918, and its publication continued until 1922. It periodically published totally 79 issues in nine years. The time frame in which the journal was published coincides a deeply troubled period of World War I and the War of Independence. Since *Jarida al-İlmiah* was the media outlet of the Mashihat Authority, it was published, particularly for charity volunteers such as mudarrises, preachers and imâms, who work within the area of responsibility of this institution. Given the situation in the country, it could be said that the journal reached the public through religious officials. In this respect, *Jarida al-İlmiah* must be considered as a significant source for non-formal religious education during the period, since imâms and preachers who had direct contact with the general public benefited from the articles in the journal in their homilies, *khutbas* and religious conversations. Guided by the following questions, the present study aims to identify the extent to which the articles in the journal helped improve people's religious knowledge:

What are the factors that had an impact on selection of the issues discussed in the articles about belief, worship and morality, which were published in *Jarida al-İlmiah*, one of the leading journals of the period? Were the notions elucidated in a comprehensible way? Were the issues addressed in a way that fulfilled the expectations and needs of the public? Do the cited verses and hadiths match up with the issues addressed? How sound/authentic were the hadiths mentioned in the articles?

The articles analysed in the present study appeared in the issues of the journal published after the establishment of Darü'l-Hikmeti'l-Islamiye in 1918. The articles written by the members affiliated with the Mashihat Authority and reflecting its opinions first appeared in the 41st issue. First of all, we screened the articles by different authors starting with the 41st issue, and we found totally 133 by 13 authors. 53 of these were on theology, 46 on belief, 18 on the Prophet's biography, seven on worship, six on morality, and three on philosophy. We selected nine of these articles, published in the 41st through the 66th issues by eight authors, between January 1919 and March 1921. Six of them were on beliefs; two were about worship and one was about morality. A significant sampling criterion for the articles was that they should address topics

<sup>1</sup>Amine Nuriye Çıtırık, "Osmanlı Döneminde Halkın Din Anlayışının Oluşmasını Etkileyen Kaynaklar", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019): 861-883.

<sup>2</sup> Zeki Salih Zengin, "Osmanlılarda II. Meşrutiyet Döneminde Yeni Açılan Medreseler ve Din Görevlisi Yetiştirme Çalışmaları" *İslam Araştırmaları Dergisi* 36(2016): 33-61.

of particular interest to the public. The reason why we opted for the subjects of faith, worship and morality was our effort to understand the nature of the subjects in the common sources that had an impact on the religious life of the society at the time, along with the fact that such subjects were more frequently included in non-formal religious education. Furthermore, we selected six articles related to faith, two about worship and one about morality to ensure an acceptable proportion between the population and the sample. While selecting the authors, we preferred those with more than one article, particularly in Jarida al-Ilmiah. Biodata about the authors were included in the study as they could be of help during the analysis of the content of the articles.

One could see that there are studies investigating the issues addressed in Jarida al-Ilmiah. Among these works are "Islamic Academy of the Last Period" by Sadık Albayrak, "A Supreme Council Dâru'l-Hikmeti'l-islâmîye" in the Last Period of the Ottoman State by Zekeriya Akman and "Mashihat-ı İslamiyye and Jarida al-Ilmiah" by Sadık Eraslan. These works include information about the functioning of Dâru'l-Hikmeti'l-İslamiyye, Jarida al-Ilmiah and the authors that published in the journal. Being closely related with the journal, İsmail Cebeci's book titled "Jarida al-Ilmiah Fatwas" addressed the fatwas issued between 1914 and 1922 by the Mashihat Authority. In Şeyma Ercümen's master thesis titled "A comparison of Fatwas by Ebüssuûd Efendi and by Jarida al-Ilmiah", Ebüssuûd Efendi's fatwas were compared with those issued by Jarida al-Ilmiah between May 1914 and September 1922. Sadettin Narman's master's thesis titled "Studies of Kalâm in the Framework of Jarida al-Ilmiah in the Late Period" introduced the journal and discussed the dawn of and the reasons for the idea of innovation in the major centres of the Islamic world, and in the last section it addressed the method and scope of Kalâm. After providing information about the establishment and functioning of the fatwahane, Saliha Okur Gümürküoğlu introduced a classification of the broken judicial decisions in her article titled "The Reasons for Breaking Judicial Decisions Based on the Decisions Made by Jarida al-Ilmiah". Muhlis Körpe's master thesis titled "*Al-Ghazali in the Thought of İzmirli İsmail Hakkı - In the Context of Jarida al-Ilmiah*" aimed to explore how Ghazali's perspectives of kalâm, philosophy, Batinism and other similar issues were evaluated by İsmail Hakkı. Published in 2019, Hilal Yenilmez's master's thesis titled "The Functioning of the 'ulamâ' in the Late Period of the Ottomans through the Lens of Jarida al-Ilmiah" could be considered the most recent study on the issue. In the thesis, the texts of tawjihât with information about the appointment, dismissal and promotion of the members of the scholarship were examined, and a table listing the names mentioned in Tevjihât-ı İlmiyye was created. Most of the studies were prepared to promote of the journal. Major subjects addressed in the articles included those studied by fiqh or kalâm. To the best of our knowledge, no studies have focused on how the religious education of the public benefited from the articles in this journal, which was published by an official institution and was likely to reach out all parts of the country.

In this study, in which articles on faith, worship and morality in Jarida al-Ilmiah were examined, document analysis was used, and the data were analysed using content analysis. Document analysis is carried out following a set of specific steps. Among these steps are gathering the documents, reading and understanding their contents, taking down notes and evaluation. Content analysis involves a systematic examination of written and oral materials. During content analysis the researcher is to gather similar data to build certain concepts and themes and to organize and interpret them in a way that is comprehensible to the reader.<sup>3</sup>

Jarida al-Ilmiah was used as a source of data in the study. The journal's original Turkish (Ottoman Turkish) edition written in the Arabic script was used in the analysis. The articles were sampled based on the issues they addressed and were evaluated with respect to non-formal religious education, to identify the issues that the scholars of the period observed in the society and to assess how effective they were in guiding the society. The content of the articles could be beneficial for today's society because of the richness of their

---

<sup>3</sup> Ali Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem Teknik ve İlkeler* (Ankara: Pegem Akademi, 2013), 217-220; Ali Yıldırım ve Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin, 2006), 187-227.

content and timely topics. Moreover, all issues of the journal are open access. In this respect, the desire to reintroduce the journal to the society led us to choose the subject of the present study.

## 1. Mashihat and non-formal religious education in the Second Constitutional Monarchy

### 1.1. Mashihat Authority

Mashihat or Office of Shaykh al-Islām is the institution to which members of the ‘ulamā’, such as *kaḏī*, *mudarris*, *muftī*, preacher *imām* and *khaṭīb* were affiliated. These officials were responsible for legal, educational and religious services.<sup>4</sup> Although the Office of Shaykh al-Islām assumed the responsibility of *muftī* during the earlier periods of the Ottoman State, when it was established, it later grew into a strong institution that assumed the responsibility in judiciary, education and fatwa. Being the head of the ‘ulamā’, Shaykh al-Islām undertook the duties and powers of the present-day Ministry of Justice, Ministry of National Education and the Presidency of Religious Affairs, but their responsibilities and realms of authority varied across time.<sup>5</sup> The influence of the Mashihat Authority, which assumed an important role in political, social and cultural life at the dawn of the nineteenth century, was gradually reduced in line with the modernization movements that commenced following this period. In the late Ottoman Period, the scope of activity of the institution was confined to law (religious courts) and non-formal religious education. As a part of the modernization efforts during this period, *Dâru'l-Hikmeti'l-Islamiye* was established as a new organization affiliated with the Mashihat Authority to perform religious services more effectively.<sup>6</sup>

### 1.2. Dâru'l-Hikmeti'l-Islamia

*Dâru'l-Hikmeti'l-Islamiye*, which was established during the office of Shaykh al-Islām Musa Kazım Efendi, began its activities on August 11, 1918, and its charter was prepared a few months later.<sup>7</sup> Among the main objectives of the institution were to disseminate the religious truths and supreme values of Islam, to properly protect religious institutions, to improve madrasas and to undertake activities in the central and provincial areas.<sup>8</sup> *Dâru'l-Hikmeti'l-Islamiye* continued to do its work, which it started in 1918, until 1922. It undertook a wide variety of activities, such as disseminating the religion of Islam, illuminating the public about scientific truths, offering religious education, protecting the ethos, eliminating harmful thoughts, protecting religious institutions, training religious officials, and publishing materials. Members of the institution held 222 meetings during their four-year office and made decisions on 273 issues.<sup>9</sup> Besides the decisions they took during these meetings, they published declarations and articles and fulfilled their responsibilities by preaching in mosques.<sup>10</sup>

<sup>4</sup> Hezârfeñ Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osman*, haz. Sevim İlgürel (Ankara: TTK Yay, 1998), 197-201; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmîye Teşkilâtı* (Ankara: TTK Yay, 1988), 173-214; Murat Akgündüz, *Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislamlık* (İstanbul: Beyan Yay, 2002), 37.

<sup>5</sup> Ramazan Boyacıoğlu, “Tarihi Açıdan Şeyhülislamlık, Şeriyye ve Evkaf Vekâleti”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, (1996): 164.

<sup>6</sup> Zekerîya Akman, *Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Bir Üst Kurul Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye* (Ankara: DİB Yayınları, 2009), 22.

<sup>7</sup> *Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye*'nin açılış töreni ve beyannamesi için, bkz. Ceride-i İlmîye, 4/38 (Eylül-Ekim 1918): 1123-1130. Negotiated in the Council of State, the charter and rationale for foundation of *Dâru'l-Hikmeti'l-Islamiye*, which was established with the law dated March 5, 1918 (Jumada Al-Awwal 21, 1336), were sent to the Prime Ministry. See BOA. ŞD (Şûrâ-yı Devlet), No: 2840/22 (6 ve 8), 21 Safer 1337 (26 Kasım 1918). For the law of establishment, charter and rationale of the institution see Ceride-i İlmîye, 4/36 (Mayıs-Haziran 1918): 1057-1067.

<sup>8</sup> Akman, *Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Bir Üst Kurul Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye*, 35.

<sup>9</sup> Albayrak, *Son Devrin İslam Akademisi Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye*, 121.

<sup>10</sup> Akman, *Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Bir Üst Kurul Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye*, 55-84.



### 1.3. Jarida al-Ilmiah

Ürgüplü The journal had no sales price printed on it, except for its last issue, and we have no information about how many copies were published, whether they were sent to offices of muftīs; however, given that the journal was sent to other official units upon request, we can hypothesize that Mashihat also sent the copies to the units affiliated with it in the centre and provincial areas.<sup>11</sup>

#### Evaluation of the Articles in Jarida al-Ilmiah

Given the social, political and economic situation of the Ottoman State during the war years, media organs proved to be an effective tool in informing and guiding the public. Authors, whose articles were published in the official media organ of the State were aware of this, and they made every effort to provide the public with opportunities for non-formal education through their articles on faith, ethics and worship. This section presents a critical evaluation the articles by Ferid Kam, Ahmed Cevdet Efendi, Sherif Saadeddin Pasha, Ahmed Rasim, Hüseyin Avni, İzmirli İsmail Hakkı, Shevketî and Seyyid Nesib, with respect to their effectiveness in guiding and educating the public.

#### Ferid Kam - Let's See the Truth<sup>12</sup>

Born in Istanbul in 1864, Ferid Kam is one of the distinguished people raised by the nation in the field of science and philosophy. His quickly acquired competence in Arabic, Persian, and French helped him improve his investigative personality.<sup>13</sup> Ferit Kam was a researcher, lecturer, writer and poet who produced Turkish and Persian works and who read ancient anthologies, studied classical sources, and had knowledge in many fields ranging from mythology to history and from theology to Sufism.<sup>14</sup> He acquired a vast knowledge base by reading others ranging from Voltaire, whose thought system he followed for many years, to Sarı Abdullah Efendi's Commentary on Mathnawi.<sup>15</sup> He worked as a mudarris of Turkish Literature at the university in 1914, as a mudarris of the History of Philosophy at Süleymaniye Madrasa in 1917 and as a professor of Persian Literature at Ankara Faculty of Language, History and Geography in 1943, and he died in 1944.<sup>16</sup> Ferid Kam published an article titled "On Miracles" in Jarida al-Ilmiah; it covered such issues as the definition of the term miracle, the difference between miracles and karāmāt, types of karāmāt, and the difference between philosophy and religion. Moreover, he had an article titled "Ahlak-ı Seniyye-i Risaletten Bir Nebz"<sup>17</sup>, which he wrote as a series in the last seven issues of Jarida al-Ilmiah, to describe the image of the Prophet, his way of life, his tendency to say a lot using few words, his attitude, behaviour, the way he ate and drank; briefly, everything about his daily life in each issue.

Ferid Kam wrote his article in the last period of the Ottoman State, which was characterised by intense debates regarding whether the West should be accepted as a model, and if so, how it should be. The author used the following opening statement in the article, which he said was a hadith: "If God Almighty wishes for the destruction of a tribe, He first takes the minds of the wise among the people in that tribe". The reason

<sup>11</sup> In the formal letters sent to the Mashihat by the Legal Consultancy of the Ministry of Internal Affairs in 1914 and 1920, it was requested that the copies of this regularly published journal be sent to the Consultancy as it benefited from the judiciary information presented in the journal. See. BOA. DH. İD. No: 79/35, 26 Mayıs 1330 (8 Haziran 1914); DH. HMŞ. No: 4/1, 31 Temmuz 1336 (31 Temmuz 1920).

<sup>12</sup> Ferid Kam, "Hakikatı Görelim", *Ceride-i İlmiye* 4/46 (Mayıs-Haziran 1919):1410.

<sup>13</sup> Enver Uysal, "Ferid Kam'ın Terceme-i Hal Hakkındaki Düşünceleri ve Kınalı-zade ile İlgili Bir Denemesi" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1(1986): 134.

<sup>14</sup> Veyis Değirmençay, "Ömer Ferid Kam'ın Farsça Şiirleri ve Türkçe Çevirisi" *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 29 (2006): 171.

<sup>15</sup> Mahir İz, "Muderris Ferid Kam" *İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi* (1964): 207.

<sup>16</sup> Akman, *Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Bir Üst Kurul Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye*, 131.

<sup>17</sup> Ferid Kam, "Ahlak-ı Seniyye-i Risaletten Bir Nebze", *Ceride-i İlmiye* 68, 70, 73, 74-75, 76-77, 78-79. sayılar.

why the author began his writing with this hadith is that he attributed the scientific weakening in the Islamic world against the progress of the West to the failure to improve education, and therefore he criticized the 'ulamā', whom he held responsible for these problems. The source of this narrative, which the author used to express himself, is weak.<sup>18</sup> We should note that the apparent meaning of the hadith is hardly compatible with Islamic belief. The reason for the plight of the society could mainly be attributed to the deficiencies of the society and lagging behind the era in various domains including administration, politics, economy, education and so forth. In this hadith, an understanding such as putting the blame of the plight of the society on fate, taking away the will of the society and putting all the responsibility on Allah created an understanding that led to dire consequences, such as the society's falling into despair and losing the motivation for struggle and so forth. The author states that there is no difference between the East and the West in obtaining knowledge, that it should be taken from whoever is advanced in science and that scholarship and arts have no religious faith; some truths cannot be attributed to a particular time or place. Prophet Muhammad ordered us to seek 'ilm even if were as far from us as China. 'ilm is not just about grabbing a book and kneeling in front of a teacher. By noting that "going to a distant place and learning about the women living there is also 'ilm",<sup>19</sup> he hinted at how science should be adopted from foreigners if it is to be accepted. In fact, in line with this general idea, there were people who went abroad to seek 'ilm during those times. He claimed that European civilization should be adopted not by compromise but by protecting both national and religious values and supported his thesis with the example of Japan.<sup>20</sup> In line with this, the author concluded his article by highlighting the necessity of preserving one's own traditions, and also advancing in every field by working hard. Adopting the technique rather than the culture was the general opinion of the conservatives at the time. Since the culture will naturally come along with the technique, to what extent it is possible to take the latter was not discussed in the article. Although the hadith about seeking 'ilm is criticized in terms of its source, it has become famous in terms of its meaning used for expressing the universality of science.<sup>21</sup> He presented his article in a clear style that could enable the public to understand it with ease and elucidated the subject with concrete examples.

### Ahmed Cevdet Efendi - The Duty of Humankind<sup>22</sup>

Cevdet Bey, who was the first lecturer of tafsīr at Istanbul Dārülfünūn, Faculty of Theology, was born in the village of Alibeyli in Bergama in 1873. He was a lively, frank man who educated himself in Islamic sciences and had an excellent command of Arabic and Persian.<sup>23</sup> Being a mudarris in Bayezid Madrasa, Ahmet Cevdet worked as a lecturer of Arabic Literature in Dârülhilâfe Madrasa in 1914 and in Medresetü'l-Mütehassîn in 1917, and he also worked as a lecturer of tafsīr in Süleymaniye Madrasa. From 1918 to 1919, he served as a member of Dâru'l-Hikmeti'l-Islamiye and as a lecturer who delivered Peace lessons between 1920-1922. In 1924, he became a professor of tafsīr and fiqh at Faculty of Theology at Dārülfünūn, where he taught the Majalla. He died at the early age of 54.<sup>24</sup> Under the heading of "the Duties of Humankind," the journal published four of his articles addressing such issues as the value and merit of the human being, self-disciplining oneself and so on.<sup>25</sup>

<sup>18</sup> Deylemî, *Firdevsü'l-aḥbâr bi-me'sûri'l-ḥiṭâb*, 1/250; Süyûtî, *el-Câmi'u's-ṣağir* 1335; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 1/91.

<sup>19</sup> Kam, "Hakikati Görelim", 1410-1416.

<sup>20</sup> Kam, "Hakikati Görelim", 1410-1416.

<sup>21</sup> Şakir Gözütök, *İlk Dönem İslam Eğitim Tarihi* (Ankara, Fecr, 2002), 79.

<sup>22</sup> Ahmed Cevdet Efendi, "İnsanın Vazifesi", *Ceride-i İlmiye* 4/42 (Ocak-Şubat 1919): 1228.

<sup>23</sup> Mevlüt Güngör, "İstanbul Darülfünun ilahiyat Fakültesinin İlk Tefsir Hocası Bergamalı Ahmet Cevdet Bey" *Darülfünun ilahiyat Sempozyumu*, 18-19 Kasım Tebliğleri (İstanbul 2010): 365-384.

<sup>24</sup> Mesut Okumuş, "Darülfünun ilahiyat Fakültesi Muallimi Cevdet Bey ve Tefsir Tarihi Adlı Eserinin Tefsir Tarihi Yazıcılığındaki Yeri" *Darülfünun ilahiyat Sempozyumu*, 18-19 Kasım Tebliğleri (İstanbul, 2010): 425-433.

<sup>25</sup> Ahmet Cevdet Efendi, "İnsanın Vazifesi", *Ceride-i İlmiye* 42, 43, 44, 45. and 45.

Ahmed Cevdet began his article titled "The Duty of Humankind", which is the first in the series, by describing the characteristics of angels, humans and animals. In his article which discusses religious self-discipline, he mentioned other beings in the universe and drew attention to the fact that human beings are different from them. "God created angels and equipped them with intelligence; He created animals and gave them the self; He created human beings and bestowed both the mind and self upon them. He cited the hadith, "Those whose minds control their selves are superior to angels, whereas those whose selves control their minds are inferior to animals" to make it easier for the reader to understand the rank of human beings in comparison with that of others living beings.<sup>26</sup> The saying that he mentioned in his writing as a hadith, for which no source was specified in the text, apparently belonged to his predecessors and constituted the basis of Rumi's teaching. He explained that one can be superior to angels if he controls his self and chooses what is right by using his mind. He explained that one of the critical moral issues that should be considered in order to be a perfect human being is that the one should not follow the desires of the self and that the mind should guide the self rather than be guided by it. He cited examples of verses and hadiths to support his perspectives. Fahrettin Râzî, who divides angels into three as angels of protection, angels of obedience and angels of precaution, included the views of Ibn al-Arabi. Ahmed Cevdet said, "the sky creaked and groaned, and it was right to do that. There is no empty space in the heavens, not even the size of four fingers, without an angel with his forehead prostrating before God."<sup>27</sup> He used a symbolic style to emphasize the multitude of angels. While reporting the hadith with no information about its source in the text, he explained an abstract subject by saying, "Just as the gradual increase of the light emitted by an electric and gas lamp does not cause the explosion of the lamp or the neighbourhood which it illuminates, the crowding of angels can never be an issue of debate." He explained the issue more comprehensibly by using the widely known example of the lamp and gas. Then he mentioned the characteristics of animals. In the rest of his article, he noted that humankind is made up of reason and lust, and therefore his trouble is big; his burden is heavy and significant. He referred to the difficulties of man's struggle with the self, by saying, "The helpless man should preserve himself between these two forces; there is a high rank on the one hand and an abyss on the other".<sup>28</sup> To further clarify the issue, he narrated a Mathnawi story about the struggle of Majnun, who kept thinking about Layla, with his camel, whose mind was on her offspring. In the story, Majnun's whole concern was to reach his lover's village as soon as possible, while the only concern of the female camel was to go back to her offspring as soon as possible. When Majnun's mind wandered off for a moment, the camel would turn back and start running to the village to get her young. Upon regaining his senses, he would again turn the camel's direction towards Layla's village. This trip continued for two or three days in this way. Majnun looked at the road ahead and thought that the trip is unlikely to come to an end; he stepped off his camel and said, "Oh camel! We are both in love, but our dearly beloved ones are in different directions. We cannot be a good travelling companion to each other. Our being together will prevent both of us from reaching our goals. He said, "the best thing is to separate from each other" and released the camel.<sup>29</sup> The lesson to be learned in this story is that obeying the self will move us away from the true lover, God. Ahmet Cevdet, a professor of hadith, fiqh and tafsîr, inserted quotes in Arabic and Persian in his article. This is an indication that the author competently used Arabic, which was the language of science, and Persian, which was one of the popular languages at the time, and that his readers who had received madrasa education were good enough at Arabic and Persian to understand what was written in the articles. It should be noted that there were plenty of Arabic and Persian quotes in other issues as well. Although the language he used was difficult to understand, the examples he cited made the issue fairly comprehensible.

---

<sup>26</sup> Mevlana, "Mesnevi" çev: Veled İzbudak (Konya: Kültür,2016): 4/569.

<sup>27</sup> Tirmizî, Zühd 9. İbni Mâce, Zühd 19.

<sup>28</sup> Ahmet Cevdet Efendi, "İnsanın Vazifesi", 1231.

<sup>29</sup> Mevlana, "Mesnevi" çev: Veled İzbudak (Konya: Kültür,2016):4/570.

### Sherif Saadettin Pasha - Some Wisdom about Worship<sup>30</sup>

There is not much information about Sherif Sadedin Pasha, who was born in Mecca, particularly about his educational background, duties and time when he came to Istanbul. He was appointed as a member of Dâru'l-Hikmeti'l-Islamia in 1919. During the time he served as a member of the institution, he was sent to Switzerland for treatment and died in 1921.<sup>31</sup> He published two articles in the 55th issue and 63rd issue with the titles "the life of the Prophet and Prophethood," which was about the life of the Prophet and "Some Wisdom of Worship," which focused on prayer, respectively.

Sherif Sadedin Pasha explained the meaning of prayer and highlighted its importance in his writing, and he opened it by using the hadith "It is known that prayer and fasting are among the acts of worship performed with the body. Prayer is the central pillar of<sup>32</sup> the religion". He mentioned the hikmats of performing prayer five times a day, the importance regular prayers, the meaning of doing prayers in congregation, proper line-up during prayers, and the emphasis on everyone's being equal before Allah during prayers, along with various personal and societal benefits of prayer, such as human perseverance, steadfastness, seriousness, determination and the manifestation of good morals. He wrote in short, concise and constructive sentences in the article. The subject was written in a persuasive way and a fluent style. Instead of long sentences that could be found in concise manuals of Islamic faith, he preferred sentences appealing to the mind and soul of the reader. He referred to the development of personality by claiming that "it is prayer that helps manifest such high qualities in people as perseverance, fortitude, determination and dignity". "A person who regularly performs prayers gets rid of his negligence that occupies his heart day and night because of his mundane preoccupations by appealing to Allah, acknowledging His existence and unity, and remembering the greatness of His divinity. By saying "one understands that Allah is his guard and supervisor all the time, and thanks to this, he stays off rebellion and has the highest honour by abandoning satanic deeds," he emphasized that prayer keeps people off sins. He concluded the article with an emphasis on how humankind could get rid of negative behaviour by presenting an interpretation of the verses in Sur'at al-Ma'arij, "Indeed, humankind was created impatient: distressed when touched with evil, and withholding when touched with good, except those who pray."<sup>33</sup> The verse and hadith mentioned in the article matched up with the subject it addresses. The weaknesses in worship, especially in prayers, were cited as the primary reason why the society suffered badly. This view reflects the general perspective of the period. According to some, a major reason for underdevelopment was being away from Islam and the poor understanding of the correct sources of Islam.

### Ahmet Rasim (Avni) - The Religion of Islam<sup>34</sup>

Ahmet Rasim, a late-period Turkish intellectual and a man of action, lived between 1880 and 1939. Ahmet Rasim (Avni) became a member of Dâru'l-Hikmeti'l-Islamia in 1918.<sup>35</sup> In Jarida al-İlmiah, he wrote an article titled "Ignorant Courage,"<sup>36</sup> in which he claimed that denying the invisible, graceful realm based solely on what we see is due to ignorant courage. His article titled "Ma'rifatullah",<sup>37</sup> (knowledge in Allah) was published in the same issue. In this article, he explained that our existence is an evidence for the existence of Allah, based on the saying "One knows himself knows the Lord". A series titled "Religious Lessons"<sup>38</sup> from the 72nd issue up to the 75th, totally in four issues, appeared in the journal. First, he proved the existence of

<sup>30</sup> Şerif Saadettin Paşa "İbadete Dair Bazı Hikmetler", *Ceride-i İlmiye* 6/63 (Eylül-Ekim 1920): 2025-2028.

<sup>31</sup> Sadık Albayrak, *Son Devrin İslam Akademisi Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye* (İstanbul: Yeni Asya Yayınları,1973): 191.

<sup>32</sup> Tirmizi İman 8; Müsned V 231; Aclûnî Keşfü'l-Hafa I/ 31-32.

<sup>33</sup> Mearic 70/19-22.

<sup>34</sup> Ahmet Rasim Avni, "Din-i İslam" *Ceride-i İlmiye*,4/46 Mayıs-Haziran 1919:1416

<sup>35</sup> Albayrak, *Son Devrin İslam Akademisi Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye*, 162.

<sup>36</sup> Ahmet Rasim Avni, "Câhilâne Cesaret" *Ceride-i İlmiye*,7/69 Ekim-Kasım 1921: 2222.

<sup>37</sup> Ahmet Rasim Avni, "Marifetullah" *Ceride-i İlmiye*,7/69 Ekim-Kasım 1921: 2235.

<sup>38</sup> Ahmet Rasim Avni, "Dinî Dersler" *Ceride-i İlmiye*,72, 73, 74-75, 76-77. sayılar.

Allah in his Series of Religious Lessons, issues common to all religions are discussed. Then he offered explanations to the question "How does Islam describe God?" with the names of Allah, ar-Rahmān, ar-Rahīm, al-Mālik, and As-Salām from asmā' al-ḥusnā. Including the article "Religion Islam", totally seven articles of this author were published in the journal.

In his article, the author discussed what is meant by Islam. He drew attention to various concepts by providing parenthetical information about the meaning some terms that he used. His introducing the article by explaining that Islam was not a barrier against civilization and progress indicated that the period itself was influential in topic selection. The article was written to explain that religion does not prevent progress. The author provided the interpretation of the verse "Indeed, religion in the sight of Allah is Islam" in Surah 'Al 'Imrān as evidence. He interpreted the verse based on the concept of trust. He underlined the importance of prayer after stating that a Muslim is someone trusting and that his being trusting never prevents him from working; it rather encourages him to pray. "Salat (prayer) is an absolutely essential component of trust and the awareness of the truth. He linked trust with prayer with the statement that "trust without prayer and a religion without trust are not possible". Moreover, he referred to the two meanings of "salat" (both salat and prayer) in the hadith "prayer is the pillar of the religion; whoever performs the daily prayers sustains his religion and whoever abandons them ruins his religion."<sup>39</sup> In the rest of the article, he interpreted the aforementioned hadith in the same way done by Ajlūnî in his Keshfū'l-Hafâ. It was customary for the authors of the period to cite the primary source itself, as he did while mentioning the hadith in Camiü's-Sagir. When quoting someone in the article, they would insert the quote by mentioning its source in the text. Moreover, by saying "God Almighty predestinated human beings, providing them with many states of good and evil, happiness, mischief, troubles, and misfortunes, and he has given his grace against disasters," he wanted to support his idea that prayer has the power to change destiny. He provided evidence for his perspective by citing a hadith Camiü's-Sağîr: "Avoiding destiny does not help get rid of it. However, the prayer of the righteous is meant to repel and remove the pain and suffering that have occurred and will happen. Therefore, O servants of Allah, pray".<sup>40</sup>

#### Hüseyin Avni -Ma'rifatullah<sup>41</sup>

Hüseyin Avni (Arapkirli), who lived between 1864-1954 (at the end of the nineteenth and in the first half of the twentieth century), helped nurture many important people, not only in madrasa but also at the Dārülfünun faculty of theology.<sup>42</sup> In 1904, he was assigned to teach kalām by Meclis-i Kebir-i Maarif at Dārülfünun Faculty of Theology.<sup>43</sup> He became a mudarris of Arabic literature in Fatih madrasa in 1911 and got acquainted with Peace lessons in 1912, and he was appointed to the membership of Dāru'l-Hikmeti'l-İslâmiye in 1916.<sup>44</sup> His knowledge of hadith stood out and he was appointed as a lecturer of hadith and history of hadith at Dārülfünun Faculty of Theology in 1926.<sup>45</sup> This is quite significant as it indicates that he is engaged in hadith as much as in kalām and points to his expertise in these fields. Hüseyin Avni, who lived in the late Ottoman period and in the early Republican era, is an educator who made major contributions to education during the Tanzimat period, when the Ottoman education system was revised, and in the chaotic times following it. His article titled Ma'rifatullah<sup>46</sup> was published in the 42nd issue of Jarida al-Ilmiah. In addition, his

<sup>39</sup> Aclūnî, Keşfū'l-Hafâ, 2/31.

<sup>40</sup> Tirmizî, Deavât, 101; İbn Hanbel, *Müsne*, V/224

<sup>41</sup> Arapkirli Hüseyin Avni "Marifetullah" *Ceride-i İlmîye* 4/42, (Ocak-Şubat 1919): 1225.

<sup>42</sup> İsa Akalın, "Hüseyin Avni Arapkirli'nin Arapça Usûlu'l-Hadis Elyazması Ders Notları", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 15/2 (2017): 115.

<sup>43</sup> Zeki Salih Zengin, *Medreseden Darülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011), 61.

<sup>44</sup> Fikret Soyal, "Daru'l-Fünun İlahiyat Fakültesinde Kelam Öğretimi: Arapkirli Hüseyin Avni Karamehmetoğlu Örneği," *Birey ve Toplum* 6/11 (2016): 47.

<sup>45</sup> Zeki Salih Zengin, *Medreseden Darülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*, 127.

<sup>46</sup> Arapkirli Hüseyin Avni "Marifetullah" *Ceride-i İlmîye* 4/42,(Ocak-Şubat 1919):1225.

articles on kalām, which he tried to write regularly, were included in 22 issues, from the 44th issue to the last one, despite occasional setbacks.<sup>47</sup>

Hüseyin Avni's desire to respond to the materialist understanding that was prevalent at the time was influential in his choice of the subject. Most of the articles written on the principles of faith at the time tended to respond to the trends of the period rather than to address faith-related problems of the people. A consideration of the educational background and piety of the people in that period would make it obvious that the purpose of choosing the subject was not the laypeople farming in their yards and fields. Hüseyin Avni notes that "Marifetullah" refers to humankind's believing and affirming that God Almighty is Wajib ul-Wujud, who is characterised by perfect attributes and is free from incompleteness as strongly as possible.<sup>48</sup> The author used ma'rifatullah as a core concept to draw attention to the importance of people's recognition of Allah and explained all the rest as details and evidence that lend support to this core concept. Hüseyin Avni noted that the existence of God can be known through the realms and beings he created; in other words, knowing God Almighty can only be realized through contemplating what He created; that is, by looking at the art and understanding how great the artist is. To further support his views, he quoted an anthropologist who said: "I have been researching and examining this machine called humankind for forty years. I see so many works with perfect order that I admire their creator. Regularity, apparent everywhere from a single particle to infinite space, makes us all admire His mighty power".<sup>49</sup> The sources that he used to prove Allah's existence are verses, hadiths and the words of the Companions. Considering the evidence, he used, it is arguable to what extent he persuaded different movements of thought, but he got ahead in providing the people of the period with the correct information. He elucidated what route to follow to understand the existence of God. He nourished his thought with the hadith that is true in meaning but weak in its source "Think of the artistry of Allah and His creations rather than His Self because you will not be able to fully appreciate the latter."

#### **Ismail Hakkı (İzmirli) - Virtues of Fasting and Ramadan<sup>50</sup>**

Born in 1868, Ismail Hakkı (İzmirli) is one of the late Ottoman and early Republican scholars. While teaching Philosophy at Istanbul Dārülfünūn, he also taught fiqh at the Faculty of Law. He was appointed as a professor of the history of Islamic philosophy at the Faculty of Letters in 1915. In 1924, he began to teach history of hadith and hadith and became a professor of the history of fiqh at Dārülfünūn Faculty of Theology in 1926.<sup>51</sup> The scientific value of Ismail Hakkı lies in the fact that acquired Islamic sciences through a serious schooling and improved himself further with the help of the languages he learned (Arabic, Persian, French, Russian, Greek and Latin). Being a prolific scholar, he produced nearly seventy works in the fields of kalām, fiqh, hadith, philosophy, siyer-i Nebi and so on.<sup>52</sup> Although he retired in 1939, he was engaged in scientific activities until his death on January 31, 1946.<sup>53</sup>

Ismail Hakkı published the life and thoughts of Ghazali, one of the Islamic thinkers in his series titled "Islamic Scholars and Thinkers",<sup>54</sup> which appeared in 22 issues from the 51st through the last in Jarida al-İlmiah. He published nine of his articles in a series titled "Hikmeti Teşri" and Mehâsîn-i Sherâyi",<sup>55</sup> in Issue 41 through 51, in which some concepts and issues related to kalām were discussed. From Issue 63 through 72, he published a series of nine articles under the title of "Religion Islam" on the state of the world in the pre-Islamic period, the prophethood (of the Holy Prophet), the law of prophets and various issues on which jurists

<sup>47</sup> Arapkirli Hüseyin Avni, *Ceride-i İlmiye*, 44-78-79. sayılar.

<sup>48</sup> Hüseyin Avni "Marifetullah", 1225-1227.

<sup>49</sup> Hüseyin Avni "Marifetullah", 1225-1227.

<sup>50</sup> İzmirli İsmail Hakkı, "Orucun ve Ramazan'ın Faziletleri", *Ceride-i İlmiye* 4/46 (Mayıs-Haziran 1919): 1407.

<sup>51</sup> Zeki Salih Zengin, *Medreseden Darülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*, 127.

<sup>52</sup> Melikşah Sezen, *İslam Mütefekkirleri ile Garb Mütefekkirleri Arasında Mukayese* (Konya: Çizgi Kitapevi, 2018): 10.

<sup>53</sup> Ali Duman, "İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı Eserleri ve Fıkıh", *Bilimname* 14/1 (2018): 59-78.

<sup>54</sup> İzmirli İsmail Hakkı, "İslam Âlimleri ve Mütefekkirleri Gazali", *Ceride-i İlmiye* 51-78-79. sayılar.

<sup>55</sup> İzmirli İsmail Hakkı, "Hikmeti Teşri ve Mehâsîn-i Şerâyi" *Ceride-i İlmiye* 41-51. sayılar.

disagreed. To describe the essential characteristics of the Islamic state, he published two articles titled "the Building of the State of Islam" in the 42nd issue and "The Path Followed by the State of Islam" in the 45th issue. His only article on worship is *the Virtues of Fasting and Ramadan*, which we examined in the present study.

He used two related hadiths to introduce his article on fasting: "All the deeds of the son of Adam are for him, except for fasting, which is for Me and I am the One Who will reward him for it" and "The breath of one observing Saum is sweeter to Allah than the fragrance of musk. The one who fasts, experiences two joys: First, he feels pleasure when he breaks the fast; second, he is joyful by virtue of his fast when he meets his Lord."<sup>56</sup> In the rest of the article, Hüseyin Avni mentioned the benefits of fasting, which gives spiritual taste to the soul and contentment to the heart along with helping overcome the self that orders humans to do evil. He stated that the main purpose of fasting is to gain Allah's approval. Hüseyin Avni noted that fasting is a shield against evil deeds, but he also warned that if a person fails to keep himself away from bad words and behaviour and to leave unnecessary and meaningless actions, he is only deprived of material and spiritual blessings; he will have nothing but hunger and thirst. Then he mentioned fasting manners by saying "Pray with the words 'O Lord! I fasted for You. I believe in you. I break my fast with Your sustenance.' Start with Basmala. Eat and drink with your right hand and use it to pass things during eating; eat what you have in front of you; don't breathe into the glass while drinking water, don't eat by leaning, and offer your thanks for the blessings that Allah gives."<sup>57</sup> To draw attention to the fact that Ramadan has a special place compared to other months and to highlight the abundance of rewards specific to this month, Hüseyin Avni wrote, "This month is such a time that if everybody approaches it with a good virtue, it will be like fulfilling a Fard (obligatory duty) outside of Ramadan." He mentioned that Ramadan is the month of patience and the reward of patience is Heaven. The author, who mentions that this month is the month of the Quran, touched upon the matters of correct etiquette in Ramadan by saying, "Do not deliberately disregard fasting! There is nothing more disgraceful than eating before the eyes of others during the day in Ramadan. This is the greatest sin against God. It is also the ultimate insult to those who fast. Muslims would feel deeply hurt upon seeing such behaviour".<sup>58</sup> The author mentioned the pious rewards of giving money to charity during this month and stated that if the servant of a person facilitates his/her work, that servant would attain the mercy of Allah. In this way, he contributed to the revival of social solidarity and the spirit of donation. He stated that fasting is the sign of Islam and pointed to the troubles of the period by saying, "the Muslim land is the place where there is a sign of Islam; it is the place where the Islamic sharia is dominant. Those who fail to protect their religion have neither a religion nor a home country".<sup>59</sup> The author invited all Muslims to grab the rope of Allah at the end of his article. He concluded his article with the following advice: "Brothers! Let's be sincere and serious and help each other; let's avoid sedition and mischief; let's work together; let's not destroy our madrasas, schools and mosques. When trouble is around the corner, it does not harm only the tyrants; the good will burn as well."<sup>60</sup> In this article in which the benefits of fasting and Ramadan are mentioned, after emphasizing the basic principles, the author turned to thorny problems of the period, such as lack of unity and cooperation, instigation and discord. This indicates that the articles written in that period were also interested in the troubles of the period, and they contributed directly or indirectly to non-formal education by informing and guiding the public. The subject was explained in plain language. The content of the article, which was written to keep the spirit of Ramadan alive, enriched with hadiths.

---

<sup>56</sup> Buhari, Savm, 4/141, 1904; Müslim, Siyam, 163.

<sup>57</sup> İzmirli İsmail Hakkı, "Orucun ve Ramazanın Faziletleri", 1407.

<sup>58</sup> İzmirli İsmail Hakkı, "Orucun ve Ramazanın Faziletleri", 1407.

<sup>59</sup> İzmirli İsmail Hakkı, "Orucun ve Ramazanın Faziletleri", 1407.

<sup>60</sup> İzmirli İsmail Hakkı, "Orucun ve Ramazanın Faziletleri", 1407.

**Eshref Efendi-zâde Mehmet Şevketî - Social Benefits of Religion<sup>61</sup>**

Born in Istanbul in 1887, Şevketî worked as a lecturer in Beyazıt Mosque for a while and went to Germany to pursue his education and graduated from the Department of Philosophy at Munich University. After returning to Istanbul, he worked as a lecturer of ethics at the Dârülfünûn. He learned Turkish, English, French, German and Persian.<sup>62</sup> He extensively worked on the improvement of madrasas.<sup>63</sup> Writing various journal articles, Şevketî served as a member Dâru'l-Hikmeti'l-İslamiye. He passed away in 1934. In response to the questions of the Anglican Church, he wrote a 32-page work titled "Say ü Sermaye Mücadelâtinin Dinen Sûret-i Halli".<sup>64</sup> He published a series with seven articles titled "Life from a Religious Perspective"<sup>65</sup> between 42nd through 56th issues of Jarida al-İlmiah to mention the significance of religion based on the idea that if life consisted of only this world, there would be no need for religion or religion would be different from its present version. With his article titled "Philosophy of Religion"<sup>66</sup> on the nature and development of religion, he defended the thesis that "religion relates to God, rather than to a state of emotion". Besides his work "the Theory of Knowing and Recognizing Allah" written as a series of articles, he had others on various topics published under the titles "Seeking Help", "Impiety and Immorality" and "Religion and Irreligiousness", along with two others that are examined in detail in the present study, i.e., "Social Benefits of Religion" and "Religion is Advice".

In the article titled Social Benefits of Religion, translated by Şevketî from Rudolf Eisler,<sup>67</sup> the author mentioned the social benefits of religion and considered religion's functioning as a tool that regulates society as its first relationship with society. Each individual in the society is in contact with others in it. This is something the individuals inherited from their ancestors. Religion forms a chain between individuals and their ancestors. By saying "Even if the individual wants to abandon his religion, he must respect and abide by it, even with the fear of leaving the lineage to which he is affiliated with his ancestry",<sup>68</sup> he stressed that a nexus that connects the individuals in the society is the sense of religion. Religion, which is the basis of many morals and customs, awakens our feelings of love about others by teaching us to value our brother for the sake of God Almighty. Religion entails self-sacrifice, loyalty and devotion. In the article listing the social benefits of religion, Şevketî drew attention to its role in suppressing the outbursts that may occur in society. He wrote, "religion teaches us some virtues towards our fellows and ourselves even when the law does not offer anything. It affects the authority of the family and government. The number of secret crimes and offences is reduced. It limits the despotical will of powerful and tyrannical people. In the article, he mentioned that religion, science, and philosophy were initially combined but later split into different ways of development. While elucidating the relationship between religion and science, he noted that being older and conservative, religion was often confronted with science. "Although we need to know more about their relationship, religion and science do not need to weigh down each other."<sup>69</sup> He pointed to the closeness of religion and science by saying that they are in harmony with each other on certain issues. According to the author, a common characteristic of philosophy and religion is that they both attempt to make sense of the universe and the human being, while the difference is that the latter has a better grasp of secrets on this subject than the former. The impacts of the period could be felt in the article on the social benefits of religion. He tried to refute the idea that religion hinders progress by drawing attention to the benefits that religion offers the

<sup>61</sup> Eşref Efendi-zâde Mehmet Şevketî "Dinin Fevâid-i İctimaiyesi" *Ceride-i İlmiye* 5/62 (Ağustos-Eylül 1920): 1972.

<sup>62</sup> Mustafa Şanal, "Eşref Efendi-zâde Mehmet Şevketî'nin Medreselere İlişkin İslahat Düşünceleri ve Çözüm Önerileri" *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi OTAM* (1999):193-218.

<sup>63</sup> Zeki Salih Zengin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi* (Ankara, Akçağ Yayınları,2002),78.

<sup>64</sup> Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması* (İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları,1996), 346.

<sup>65</sup> Şevketî, "Din Nazarında Hayat" *Ceride-i İlmiye* 42-56. sayılar.

<sup>66</sup> Şevketî, "Felsefe-i Din" *Ceride-i İlmiye* 69, 72, 76-77. sayılar.

<sup>67</sup> Rudolf Eisler (7 Ocak 1873, [Viyana](https://www.wikizero.com/tr/Rudolf_Eisler_erişim:22.06.2020) - 13 Aralık 1926), Alman [Yahudi](https://www.wikizero.com/tr/Rudolf_Eisler_erişim:22.06.2020) felsefeci. [https://www.wikizero.com/tr/Rudolf\\_Eisler\\_erişim:22.06.2020](https://www.wikizero.com/tr/Rudolf_Eisler_erişim:22.06.2020).

<sup>68</sup> Şevketî "Dinin Fevâid-i İctimaiyesi", 1972.

<sup>69</sup> Şevketî "Dinin Fevâid-i İctimaiyesi" *Ceride-i İlmiye* 1972.



society. He clarified the subject by elucidating the relationship between religion, science and philosophy. At that time, many authors tried to promote the idea of reconciling religion, science and philosophy. When he said, "Although we need to know more about their relationship, religion and science do not need to weigh down each other",<sup>70</sup> he gave the clue that there was not yet clear theoretical knowledge about the nature of the relationship between science, religion and philosophy. This brief and concise article did not quote verses or hadiths. A plain and comprehensible style was used in the article without providing too much detail. It is remarkable that the journal published his translation of a Western author's article. One of the reasons why Shevketî translated this work was that he knew German and studied philosophy in Germany. Sharing a Western thinker's views on religion through a translated work could be an effort to overcome the prejudice against the West, as well as the desire to show that religion is accepted as a valuable and meaningful element in the Western world, which is considered as a model at an advanced level.

Shevketî's other article is titled "Religion is Advice".<sup>71</sup> "Religion consists of advice to Allah, his book, His Messenger, the administrators of Muslims and Muslims in general."<sup>72</sup> Shevketî introduced his article with the hadith quoted from Temim al-Dârî: "Advice is a word with far-reaching meanings. It refers to sincere friendship towards the one who is advised, being free from indecisiveness in ideas and intentions, and keeping rights of the advised in every aspect."<sup>73</sup> This means that he used the word advice with the meaning of sincerity and good will. It means being sincere to Allah, believing in Him, describing Him with all His attributes of perfection and glory, avoiding sins and so forth. The advice that religion provides is clearly for the servant's own good. He stated that we can interpret the meaning of the word advice differently based on the audience, such as appropriately reading and understanding the Qur'an, not deviating from its decrees and taking lessons, loving the Prophet, obeying the justifiable orders of imāms, gently warning them for their mistakes and treating Muslims gently. To enhance the understanding of the meaning of the word *advice*, Shevketî included an anecdotal evidence in a hadith, which could form the basis of business ethics, narrated by Jarîr b. Abdullah, who said, "I promised the Prophet to pray, to give zakat and to be sincere to all Muslims".<sup>74</sup> It is reported that Jarîr b. Abdullah's servant bought a horse for three hundred dirhams. Jarîr b. Abdullah took the horse back to its his owner, saying, "Your horse is worth more than three hundred dirhams" and increased the price up to eight hundred. In response to those who asked him why he did so, he said, "I had an agreement with the Messenger of Allah to be sincere to every Muslim." Inspired by the philosophy of the period, the article approached religion from a different perspective. Since the word "advice" had shifted in meaning or only one of its meaning was emphasized, what was meant to be explained in the article was initially not understood. In Turkish, the word "advice" can refer to all good and sincere words and deeds without evil or providing advice and guidance. Today, the word "admonition" has come to the fore as the meaning of advice, so the saying "religion is preaching and guidance" is frequently used (without the word "advice" in it). Religion is advice, and advice itself is sincerity. Since the article was written to elucidate a single concept, it was successful in ensuring topical coherence. The article contains two sound hadiths. It is written in a simple style that the public can understand.

### Sayyid Nesib- Hikmet-i Edyan<sup>75</sup>

Born in 1873 in Homs, Sayyid Nesib received legal education. Until October 21, 1922, he continued his membership in Dâru'l-Hikmeti'l-Islamia, to which he was appointed when he was a lecturer of fiqh method

<sup>70</sup> Şevketî "Dinin Fevâid-i İctimaiyesi", 1972.

<sup>71</sup> Şevketî, "Din Nasihattir" *Ceride-i İlmiye* 5/60 (Mayıs-Haziran1920), 1928.

<sup>72</sup> Müslim, İman 95/55; Ebu Davud, 4944; Tirmizi, 1990.

<sup>73</sup> Şevketî, "Din Nasihattir" *Ceride-i İlmiye*, 1928.

<sup>74</sup> Buhari, İman 43. Hadis No: 57.

<sup>75</sup> Seyid Nesib, "Hikmet-i Edyan", *Ceride-i İlmiye* 4/45 (Nisan Mayıs 1919): 1348.

in the Madrasa of Süleymaniye. He was left unemployed when the madrasas were closed. He died in 1930.<sup>76</sup> During his office as a member of Dâru'l-Hikmeti'l-Islamiye, he responded to some criticisms voiced due to the amendment of Majalla. He prepared a work titled "Fıkh-ı Hanefî'nin Esâsâtı, Kıyas ve Dine Mûteallik Mesâil". It addressed some issues related to comparison (qiyas) and debt that were at the centre of criticisms, the understanding of justice and affairs of the four madhhabs, including the Hanafi sect, the legal status of customs and some decrees about debt.

One of the series of articles in Jarida al-Ilmiyah titled "The Birthday of Jesus in the Religion of Islam"<sup>77</sup> narrated the birth of Jesus by using the different commentator's interpretations of the relevant verses in the Quran. Another series of articles is "the Status of the Pious and Irreligious in the Human Society".<sup>78</sup> In addition to these, he published various articles under the titles of "Siyam and the month of Ramazan"; "Keşfü'l-Hicâb", which focused on the issues of the veiling of women and their coexistence with men in the same place; "Hikmet-i Edyan", which puts forward the idea that civilization is piety; "Envâr-ı Şeriat", in which he addressed cleanliness and ablution and "Shedding Light Upon the History of Sufism", in which he made evaluations on Sufism.

In his article titled Hikmet-i Edyan, Sayyid Nesib attempted to hook the reader by saying, "Even the word civilization itself is derived from religion; civilization is piety".<sup>79</sup> In the lengthy article, he initially drew attention to the importance of thinkers in the development of science, the construction of civilization and identifying human needs. He referred to the guidance offered by thinkers in the society with the words "The beliefs of people about any issue is the result of the words or deeds the thinker."<sup>80</sup> Therefore, it is again the intellectuals of the society who are deemed responsible for the political mistakes and morals of the public. Then the author also claims that the worst thing in the universe is ignorance and the best is science. "The source of every evil is ignorance, and the source of every happiness is science. Both moral and political evils are invariably the outcome of ignorance. Atheism is also the product of ignorance. He regarded atheism as ignorance, with the statement that "One who gains a knowledge of religion does not cherish atheism".<sup>81</sup> He attributed intellectuals' irreligiousness and their indifference to Islam to their being devoid of a basic knowledge of Islam. Citing the verse "Indeed, we offered the Trust to the heavens and the earth and the mountains, and they declined to bear it and feared it; but man [undertook to] bear it; indeed, he was unjust and ignorant"<sup>82</sup> the author compared the nature of man with that of other creatures and stated that the man keeps carrying this spiritual burden on his back, and for this very reason Arabs called the man as the carrier of the Trust. With the words "The Trust is a matter of conscience; one with no religious education cannot be entrusted,"<sup>83</sup> he asserted that conscience can only be nurtured through religious education and that conscience that went through it can carry the Trust. The source of the cruelty mentioned in the verse is the love of the self. There is no creature among the created that is a truer slave of the soul than human beings. Humans hardly value anything other than their bestial goals. It is again the love of the self that brings forth these goals. They destroy everything in the cause of their self. The heavenly religions were sent to eliminate the self-centredness of the human soul. What the heavenly religions do not forgive in any way is unbelief and shirk as these are the primary causes of cruelty. In the rest of the article, after mentioning various issues, such as religions and the rationale for God's sending them, he explained that it is Allah who knows what all people do, that good and evil come from him and that even the measure of the deeds is determined by the laws He established. In brief, he stated that this world belongs to God Almighty; therefore, the religion that Allah sent is true, and all but His religion is false. He concluded his article with Lebîd's couplet "Be it known

<sup>76</sup> İsmail Bilgili, "Seyyid Mehmed Nesîb'in Hanefî Mezhebi Müdafaası", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015): 485.

<sup>77</sup> Seyid Nesib, "Din-i İslâm'da Milâd-ı İsâ Meselesi", *Ceride-i İlmiye* 73,74-75,76-77,78-79. sayılar.

<sup>78</sup> Seyid Nesib, "Dindar ile Dinsizin Cemiyet-i Beşeriyedeki Mevkileri", *Ceride-i İlmiye* 61, 62, 63, 64, 65, 66. sayılar.

<sup>79</sup> Seyid Nesib, "Hikmet-i Edyan", *Ceride-i İlmiye*, 1348.

<sup>80</sup> Seyid Nesib, "Hikmet-i Edyan", *Ceride-i İlmiye*, 1348.

<sup>81</sup> Seyid Nesib, "Hikmet-i Edyan", *Ceride-i İlmiye*, 1349.

<sup>82</sup> Ahzab 72-73.

<sup>83</sup> Seyid Nesib, "Hikmet-i Edyan", *Ceride-i İlmiye*, 1349.

that everything, but Allah is null and void," to which the Holy Prophet responded as "No poet has uttered a more truthful word than this".<sup>84</sup> The article could be considered as a reaction to the exclusionary attitude towards the notion of religion with an intention to remove it from human life under the influence of the ideological movements of the time. Being extensive and detailed in its explanations, the article includes many subheadings regarding the rationale for God's sending religions. The article, whose language is relatively difficult to understand, contains abundant poetic verses in Arabic. Verses are included to explain abstract concepts, such as trust, cruelty, conscience and so on.

### Conclusion

At dawn of the twentieth century, the duties and authorities of the Mashihat Authority changed over time, and under the regulations made afterwards, a new organization affiliated with Mashihat, Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye, was established. Being one of the major journals of the period, Jarida al-Ilmiah reflects the religious views of the state administration of the time, as it belongs to the Mashihat authority as an official institution. This is readily discernible not only from the selection of topics in the articles but also from the messages they contain. Known to be intended for state officials, scientists and the public, the journal published articles appealing to all sections of the society. With the subject they addressed and the information they disseminated; the articles published in Jarida al-Ilmiah helped improve people's religious knowledge. However, given the distribution of the journal to all parts of the country through the official channels, we do not think that the public directly and sufficiently benefited from it. However it is known that the people might not have had even the most basic religious knowledge at the time.<sup>85</sup> In addition, one could say that people's perception of piety was heavily influenced by various factors, including the scarcity of literate people at the time, the fact that religion came through tradition and hearsay, wrong practices and the nonchalance of the so-called religious officials.<sup>86</sup> Therefore, a major conclusion that we could draw is that the journal indirectly contributed to non-formal education because it was mostly trained staff, such as preachers and imâms who benefit from the journal in their sermons and religious conversations. The fact that the society needed more information, solidarity and spirituality due to the wars was influential in the decision to publish articles for the public. The study examined some of the articles published in Jarida al-Ilmiah. A shared characteristic of the authors is that, except for Sherif Saadeddin Pasha, they had series of articles in the journal. Furthermore, except for three of them, the authors were professors at the newly established Dârülfünûn Faculty of Theology. This is quite significant as it indicates that the professors of the period who were educated in madrasas stood alongside the new institutions of religious education within the university, which were considered as an alternative to madrasas and were occasionally a means of rivalry for superiority, and it also shows that these writers were open to innovation in education.

A quick look at the educational backgrounds of the authors and their duties would reveal that Ferid Kam worked as a lecturer of history of philosophy; Ahmet Cevdet worked as a lecturer of tafsîr, hadith and fiqh; Ahmed Rasim was a lecturer of logic; Hüseyin Avni taught kalâm, hadith and hadith history, Ismail Hakkı was a lecturer of tafsîr, hadith, kalâm and fiqh, and Sayyid Nesib taught fiqh method. No information was obtained about the duties of Sherif Saadeddin Pasha. It is clear that Jarida al-Ilmiah mostly included articles written by professors. These authors, each of whom was a member of Dâru'l-Hikmeti'l-Islamia, wrote about issues in their respective fields. This in turn had a positive impact on the content of the articles as the authors appropriately used adequate number of sources from their own fields. Furthermore, these authors closely

---

<sup>84</sup> SüleymanTülücü, "Lebîd b. Rebîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 27* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003): 121-122.

<sup>85</sup> Zeki Salih Zengin, *Medreseler ve Din Eğitimi* (Ankara: Akçağ, 2002), 164.

<sup>86</sup> Zeki Salih Zengin, II. *Abdülhamit Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2009): 181.

observed what happened in the society, carried out analyses, and were successful in monitoring the public and proposing solutions accordingly.

An analysis of the factors that influenced the authors' choice of subject reveals that the conditions of the period were highly influential in determining the subjects in all the articles other than the one written by Ahmet Cevdet on self-discipline. However, most of the articles on the principles of faith were written with the concern of responding to the ideological trends of the period, rather than addressing the problems of the people about faith. In addition, conservative scholars felt anxiety due to the Islamic world's inability to keep up with the innovations and its inadequacy against developments in the world at that time and some intellectuals' attributing this to religion. Therefore, as the titles of the articles, such as "Religion is Advice", "the Religion of Islam", "Hikmet-i Edyan" and so forth suggest, scholars felt that they should highlight the importance and benefits of and need for religion. In addition to responding to the attacks on Islam and other religious issues, they, with all their might, tried to eliminate the doubts of the people on these issues by considering religion from different perspectives. Conservative scholars regarded departure from religion as the reason for the troubles that the Ottoman State experienced during this period, and they argued that the best way to get rid of them was to take firm hold of religion and morality.

When we assess the clarity of expression in the articles, we see that the topic choice of the authors positively affected their success in clarity of expression. For instance, the articles on worship were more understandable. The language of the articles which contained information about belief and morality (e.g., "The Duties of Man", "Edyan-ı Hikmet", "Ma'rifatullah") were less comprehensible as the subject matter in each of them was highly complex. The authors' higher level of education, their knowledge of Arabic, which was the language of science at the time, their knowledge of foreign languages, the fact that most of them had experience abroad, and their closely following up the world of western science opened wider horizons in their worlds of thought. Such scientific competency positively affected the appeal of the articles they wrote.

When we evaluate the methods that the authors followed while explaining the core concepts in their articles, it is clear that they mostly focused on a single subject or concept. They introduced the topic with a verse, hadith or a saying to draw attention to it in general. It was observed that there were no sections with such headings as problem, purpose, method and bibliography, unlike the scholarly articles written today. The authors shared their opinions around a subject; necessary definitions were provided to elucidate a concept, and descriptions were offered. They used explanatory elements of expression, such as identifying, asking questions, showing witnesses as seen in the example of quoting an anthropologist's thoughts. In addition, various instructional principles were used to explain issues, such as explaining that there is no congestion in the sky despite the abundance of angels and noting that this is something symbolic by citing the example of gas and electricity, progressing from the known to the unknown, the comparison of Islam to a tree, the concretization of abstract concepts, and the Japanese example.

It is clear that better comprehension is affected by various elements, such as the readers' level of readiness, age, education, previous knowledge, need they feel for the subject they want to learn, individual differences, interests and expectations. Likewise, the content is among the factors that affect learning in the educational environment. Given that the primary readership of the journal is preachers, imāms, professors and madrasa students, the concepts and expressions used in the articles were sufficiently clear and understandable. Considering that the journal reaches the public indirectly through religious officials, it can be claimed that the information given in the articles is disseminated to the public through imāms and preachers in a language that they can understand. It is observed that the topics addressed by the published articles were compatible with the problems of the period, and this helped increase the expected benefit.

Considering the persuasiveness of the writing style, we can say that they attempted to convince the reader as they quoted heavily in the article. Shevketî 's article titled "Social Benefits of Religion" is a translation from Rudolf Eisler. It is noteworthy that he included the thoughts of his Western contemporary to convince his readers.

When we evaluate the compatibility of the quotes with the subjects; we see that the authors heavily quoted verses, hadiths and narratives from companions and the views of Ahl as-Sunnah scholars. Moreover, the topics were supported with stories and anecdotes; the concepts were explained in detail.

Considering how the sources of the hadiths were provided, we should note that neither an in-text citation system nor a list of bibliography was used at the end of the articles. Of all the authors, it was only Ahmed Rasim, who stated that the hadith he cited in the article was mentioned in *Camiü's-Sagîr*. We think that the reason for not providing in-text citations and bibliographic data was that the authors were lecturers (rather than researchers) or providing in-text citations and bibliographic data in the articles written at the time was not considered as important as it is today. We tried to reach the source of each verse, hadith or saying. It was seen that most of the hadiths were not cited verbatim; instead, the authors thought that it would suffice to provide their main message. In addition, Ferit Kam, Hüseyin Avni included hadiths with weak sources, and Ahmet Cevdet used a saying reported by his predecessors as a hadith that provided the main message of Mawlana Jalalu-'d-Din's teachings. Other hadiths were taken from accurate sources.

## References

- Ahmet Cevdet Efendi. "İnsanın Vazifesi", *Ceride-i İlmiye* 4/42 (Ocak-Şubat 1919):1228.
- Ahmed Rasim Avni. "Din-i İslam" *Ceride-i İlmiye* 4/46 (Mayıs-Haziran 1919):1416.
- Ahmed Rasim Avni. "Câhilâne Cesaret" *Ceride-i İlmiye* 7/69 (Ekim-Kasım 1921):2222.
- Akalın, İsa. "Hüseyin Avni Arapkirli'nin Arapça Usûlü'l-Hadis Elyazması Ders Notları", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 15/2 (2017):115-143.
- Akgündüz, Murat. *Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislamlık*. İstanbul: Beyan Yay, 2002.
- Akman, Zekeriya. *Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Bir Üst Kurul Dâru'l-Hikmeti'l İslâmiye*. Ankara: DİB Yayınları, 2009.
- Akman, Zekeriya. *Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye Kurumu (1918-1922)*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- Albayrak, Sadık. *Son Devrin İslam Akademisi Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye*. İstanbul: Yeni Asya Yayınları,1973.
- Albayrak, Sadık. "Son Devir Osmanlı Uleması", İstanbul: Büyükşehir belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları N0:40,1996.
- Arapkirli Hüseyin Avni. "Marifetullah", *Ceride-i İlmiye* 4/42(Ocak-Şubat 1919):1225.
- Balcı, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem Teknik ve İlkeler*. Ankara: Pegem Akademi,2013.
- Bilgili, İsmail. "Seyyid Mehmed Nesîb'in Hanefi Mezhebi Müdafaası", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015): 483-522.
- BOA. DH. HMŞ. (Dahiliye Hukuk Müşavirliği). No: 4/1.
- BOA. DH. İD. (Dahiliye İdare). 79/35.
- BOA. TS.MA.e. (Topkapı Sarayı Müzesi Arşiv Evrakı), No: 1067/26.
- BOA. ŞD. (Şûrâ-yı Devlet), No: 2840/22.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Çankırı'dan Felsefeye Ferid Kam Hayatı, Eserleri ve Başlıca Fikirleri" *Çankırı Araştırmaları Dergisi* (2007): 165.
- Boyacıoğlu, Ramazan. "Tarihi Açından Şeyhülislamlık, Şeriyye ve Evkaf Vekâleti", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, (1996):161-170.

- Cebeci, İsmail. *Ceride-i İlmiyye Fetvaları*, İstanbul: Klasik Yayınlar, 2009.
- Cebeci, İsmail. "Meşihat Makamının Dergisi: Ceride-i İlmiyye", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005): 745-753.
- Ceride-i İlmiye, 4/ 36 (Mayıs-Haziran 1918): 1057-1067.
- Ceride-i İlmiye, 4/38 (Eylül-Ekim 1918): 1123-1130.
- Çıtırık, Amine Nuriye. "Osmanlı Döneminde Halkın Din Anlayışının Oluşmasını Etkileyen Kaynaklar", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019):861-883.
- Değirmençay, Veyis. "Ömer Ferid Kam'ın Farsça Şiirleri ve Türkçe Çevirisi" *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 29 (2006):171.
- Duman, Ali. İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı Eserleri ve Fıkıh", *Bilimname* 14/1 (2018):59-78.
- Eisler, Rudolf. [https://www.wikizero.com/tr/Rudolf\\_Eisler](https://www.wikizero.com/tr/Rudolf_Eisler) Erişim:22.06.2020
- Eraslan, Sadık. *Meşihat-ı İslamiyye ve Ceride-i İlmiyye Osmanlılarda Fetva Makamı ve Yayın Organı*, Ankara: DİB, 2009.
- Erşahin, Seyfettin. "Meşihat-ı İslamiyye'den Diyanet Riyaseti'ne (Ziya Gökalp'in Şeyhülislamlık Tasarısı)", *AÜİFD* 38 (1998):333-359.
- Kam, Ferid. "Hakikatı Görelim" *Ceride-i İlmiye* 4/46 (Mayıs-Haziran 1919):1410.
- Kara, Ömer. "Osmanlı'da Huzur Dersleri Geleneği ve Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011): 519-538. Hezârfen Hüseyin Efendi. *Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osman*. Haz. Sevim İlgürel. Ankara: TTK Yay, 1998.
- Güngör, Mevlüt. "İstanbul Darülfünun İlahiyat Fakültesinin İlk Tefsir Hocası Bergamalı Ahmed Cevdet Bey" *Darülfünun ilahiyat Sempozyumu*, 18-19 Kasım Tebliğleri (İstanbul 2010):365-384.
- Gözütok, Şakir. İlk Dönem İslam Eğitim Tarihi. Ankara, Fecr, 2002.
- İz, Mahir. "Müderres Ferid Kam" *İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi* (1964):207.
- İzmirli İsmail Hakkı. "Devleti İslam'ın Binası" *Ceride-i İlmiye* 4/42 (Ocak-Şubat 1919):1240.
- İzmirli İsmail Hakkı. "Devleti İslam'ın Takip Ettiği Tarık" *Ceride-i İlmiye* 4 /45 (Nisan-Mayıs 1919):1380.
- İzmirli İsmail Hakkı. "Orucun ve Ramazanın Faziletleri" *Ceride-i İlmiye* 4/46 (Mayıs-Haziran 1919): 1407
- Mevlana, "Mesnevi" çev: Veled İzbudak 4 Konya: Kültür,2016.
- Okumuş, Mesut. "Darülfünun İlahiyat Fakültesi Muallimi Cevdet Bey ve Tefsir Tarihi Adlı Eserinin Tefsir Tarihi Yazıcılığındaki Yeri" *Darülfünun ilahiyat Sempozyumu*, 18-19 Kasım Tebliğleri (İstanbul, 2010):425-433.
- Seyid Nesib. "Siyam ve Şehr-i Ramazan" *Ceride-i İlmiye* 4/46 (Mayıs-Haziran 1919):1388.
- Seyid Nesib. "Keşfü'l-Hicâb" *Ceride-i İlmiye* 4/49 (Eylül-Ekim 1919):1538.
- Seyid Nesib. "Hikmet-i Eryan" *Ceride-i İlmiye* 4/45 (Nisan Mayıs 1919):1348.
- Seyid Nesib. "Envar-ı Şeriat" *Ceride-i İlmiye* 7/69 (Ekim-Kasım 1921):2214.
- Seyid Nesib. "Tasavvuf Tarihini Tenvir" *Ceride-i İlmiye* 6/66 (Şubat-Mart 1921):2118.
- Seyid Nesib. "Fıkıh-ı Hanefî'nin Esâsâtı, Kıyas ve Dine Müteallik Mesâil" Sadeleştiren Fetullah Yılmaz, "Hanefî Fıkıhının Esasları, Kıyas ve Borçla İlgili Meseleler-I" *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9( 2016): 226-241.
- Sezen, Melikşah. *İslam Mütefekkirleri ile Garb Mütefekkirleri Arasında Mukayese*. Konya: Çizgi Kitapevi,2018.

- Soyal, Fikret. "Darülfünun İlahiyat Fakültesinde Kelam Öğretimi: Arapkırlı Hüseyin Avni Karamehmetoğlu Örneği", *Birey ve Toplum* 6/11 (2016):43-68.
- Şanal, Mustafa. "Eşref Efendi-zâde Mehmet Şevketi'nin Medreselere İlişkin Islahat Düşünceleri ve Çözüm Önerileri" *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi OTAM* (1999):193-218.
- Şerif Saadetin Paşa. "Hayat-ı Hz. Peygamber ve Nübüvvet" *Ceride-i İlmiye* 5/55 (Şubat 1920):1749.
- Şerif Saadetin Paşa. "İbadete Dair bazı Hikmetler" *Ceride-i İlmiye* 6/63 (Eylül-Ekim 1920):2025-2028.
- Şevketi, "Din Nasihattir" *Ceride-i İlmiye* 5/60 (Mayıs-Haziran1920),1928.
- Şevketi. "Âdem-i Diyanet ve Ahlaksızlık" *Ceride-i İlmiye* 5/49 (Eylül-Ekim 1919):1568.
- Şevketi. "Din ve Dinsizlik" *Ceride-i İlmiye* 4/42(Ocak-Şubat 1919) :1921
- Şevketi. Dinin Fevâid-i İctimaiyesi" *Ceride-i İlmiye* 5/62 (Ağustos-Eylül 1920):1972.
- Tülücü, Süleyman "Lebîd B. Rebîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi İstanbul*: TDV Yayınları, 2003.
- Uysal, Enver. "Ferid Kam'ın Terceme-i Hal Hakkındaki Düşünceleri ve Kınalı-zade ile İlgili Bir Denemesi" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1(1986):134.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: TTK Yay, 1988.
- Yazıcı, Nesimi. "Ceride-i İlmiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. VIII. İstanbul: TDV Yayınları, 1993, s. 407-408.
- Yıldırım, Ali-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin,2006.
- Zengin, Zeki Salih. *Medreseden Darülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2019.
- Zengin, Zeki Salih. II. *Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi*. Ankara, Akçağ Yayınları,2002.
- Zengin, Zeki Salih. II. *Abdülhamit Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları,2009.
- Zengin, Zeki Salih. "Osmanlılarda II. Meşrutiyet Döneminde Yeni Açılan Medreseler Ve Din Görevlisi Yetiştirme Çalışmaları" *İslam Araştırmaları Dergisi* 36(2016):33-61.



Dini Tetkikler Dergisi

ISSN 2645-9132

Cilt: 3 Sayı: 2 (Aralık 2020)

## Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk es-Saffâr'ın Esmâ-i Hüsnâya Dayanan Kelâm Anlayışı \*

<b>Yazar &amp; Çevirmen</b> <b>Hümeyra Sevgülü Hacıbrahimoglu</b>	
Doktora Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü, Ankara, Türkiye	
meyrasvgl@gmail.com	ORCID 0000-0001-7841-0665
<b>Yazar &amp; Çevirmen</b> <b>Abdullah DEMİR</b>	
Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, Ankara, Turkey	
abdemir@ybu.edu.tr	ORCID 0000-0001-7825-6573

<b>Makale Bilgileri</b>		
<b>Tür</b> Çeviri Makale		
<b>Geliş Tarihi</b> 30 November 2020	<b>Kabul Tarihi</b> 29 December 2020	<b>Yayın Tarihi</b> 31 December 2020
<b>Atf</b> Hacıbrahimoglu, Hümeyra Sevgülü - Demir, Abdullah. "Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk es-Saffâr'ın Esmâ-i Hüsnâya Dayanan Kelâm Anlayışı". çev. Hümeyra Sevgülü Hacıbrahimoglu - Abdullah Demir. <i>ULUM</i> 3/2 (2020), 341-374.		
<b>Araştırma/Yayın Etiği</b> Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi, Turnitin'de benzerlik taramasından geçirildi ve çalışmada araştırma/yayın etiğine uyulduğu teyit edildi.		
<b>Etik Beyan</b> * Bu çalışma "Ebû İshak es-Saffâr'ın Esmâ-i Hüsnâ Yorumu Çerçevesinde Kelâmî Görüşleri" (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020) başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.		
<b>Telif Hakkı ©</b> 2020 by ULUM İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği, Ankara, Turkey		
<b>CC BY-NC 4.0</b> ULUM Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.		



## Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk es-Saffâr'ın Esmâ-i Hüsnâya Dayanan Kelâm Anlayışı

### Öz

*Esmâ-i hüsnâ*, Kur'ân'da dört âyette ve Ebû Hüreyre'den (öl. 57/678) rivayet edilen bir hadisin farklı iki versiyonunda yer alan Allah'ın güzel/en güzel isimleri anlamında bir ifadedir. Esmâ-i hüsnânın hangi isimler olduğu, bu isimlerin anlamları ve bu isimlerle dua etme gibi konuları içeren kitaplar, erken dönemlerden itibaren İslâm âlimleri tarafından kaleme alınmıştır. Lugat ve nahiv âlimi Ebû İshak ez-Zeccâc'ın (öl. 311/923) *Tefsîru esmâ'illâhi'l-hüsnâ* adlı eseri, bu konuya tahsis edilmiş bilinen ilk çalışmadır. Eş'ârî kelâmcısı Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (öl. 429/1037-38) *el-Esmâ' ve's-şifât* adlı eseri de aynı konuya dairdir. Bu çalışmada, Mâtürîdî âlimi Ebû İshâk es-Saffâr'ın (öl. 534/1139) esmâ-i hüsnâ yorumu çerçevesinde kelâm anlayışı ele alınmıştır. Onun *Telhîşü'l-edille li-ğavâ'id-i't-tevhîd* adlı kelâm eserinin yaklaşık üçte birlik bir kısmını esmâ-i hüsnâ yorumu oluşturmaktadır. Bu bölüm incelendiğinde Saffâr'ın ulûhiyet konusunu 177 esmâ-i hüsnâyı esas alarak izah etmeye çalıştığı görülmektedir. Saffâr, alfabetik bir sıra içerisinde ele aldığı ilâhî isimleri öncelikle lugavî (semantik) yönden açıklamaktadır. Sonrasında ise incelediği ilahî ismi, bir kelâm konusu ile bağlantı kurarak kelâmî perspektifle izah etmektedir. Onun eseri incelendiğinde hilâfet konusu hariç diğer kelâm bahislerini, esmâ-i hüsnâ ile bağlantılı kurarak ele aldığı anlaşılmaktadır. Saffâr öncesi Hanefî-Mâtürîdî kelâm literatürü içinde esmâ-i hüsnânın bu kadar kapsamlı ele alındığı başka bir eserin bilinmemesi, bizi bu konu özelinde araştırma yapmaya yöneltmiştir. Bu makalede onun esmâ-i hüsnâ temelli kelâm anlayışı tanıtılmaya ve değerlendirilmeye çalışılacaktır. Böylece esmâ-i hüsnâ literatürü çerçevesinde onun eserinin özgünlüğü de ele alınmış olacaktır.

### Anahtar Kelimeler

Kelâm, Mâtürîdilik, Ebû İshâk es-Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, Esmâ-i hüsnâ, Allah'ın Güzel İsimleri

## Mâtürîdite Scholar Abū Ishāq al-Şaffār's Understanding of Kalām Based on al-asmā' al-ḥusnā

### Abstract

'al-Asmā' al-Ḥusnā' is an expression in the sense of 'the beautiful or most beautiful names of Allah' in that appears in four verses of the Qur'ān (al-A'rāf 7/180; al-Isrā' 17/110; Ṭāha 20/8; and al-Ḥaşhr 59/ 24) and two versions of a tradition (ḥadīth) narrated by the Abū Hurayra (d. 57/678). The books, which include al-asmā' al-ḥusnā', the meanings of these names and praying with these names, have been written by Muslim scholars from an early period. The book of Tafsīr al-asmā' al-ḥusnā, written by Arabic language scholar Abū Ishāq al-Zajjāj (d. 311/923), is the first known work devoted to this subject. The book of al-Asmā' wa-l-şifāt, written by Ash'arī theologian 'Abd al-Qāhir al-Bağhdādī (d. 429/1037-38) is also on this subject. In this study, Mâtürîdî scholar Abū Ishāq al-Saffār's (d. 534/1139) understanding of Kalām based on his al-asmā' al-ḥusnā interpretation was discussed. Approximately one-third of his theology book called Talkhīş al-adilla li-ğawā'id al-tawhīd constitutes his al-asmā' al-ḥusnā. When this section is examined, it can be seen that al-Saffār's is trying to explain the issue of divinity based on 177 al-Asmā' al-Ḥusnā. al-Saffār's first explains the divine names in alphabetical order, primarily in terms of semantic. Afterwards he explains the divine name

he studied, theologically, by linking to a subject of theology. When his book *Talkhîş al-adilla* is analyzed, it can be seen that he deals with all other theology issues in connection with the subject of al-asmâ' al-ḥusnâ, except for caliphate. The fact that another book in which al-asmâ' al-ḥusnâ was handled in such detail in the Hanafî-Mâtürîdî theological literature was not known before al-Saffâr, led us to do research on this subject. In this article, it will be tried to introduce and evaluate his understanding of theology based on his al-asmâ' al-ḥusnâ interpretation. Thus, the originality of his book will be handled within the framework of the literature of al-asmâ' al-ḥusnâ.

### Keywords

Kalâm, Mâtürîdiyya, Abû İshâq al-Şaffâr, *Talkhîş al-adilla*, al-asmâ' al-ḥusnâ', Beautiful Names of God

### Giriş

*el-Esmâ'ü'l-ḥusnâ* terkibi (الأسماء الحسنى), Arapça 'el-esmâ' ve 'el-ḥusnâ' kelimelerinin birleşiminden oluşan bir sıfat tamlamasıdır. Bu terkip, Kur'ân'da dört âyette geçmektedir.<sup>1</sup> Tamlamanın ilk kısmında yer alan 'el-esmâ', isim kelimesinin çoğuludur ve isimler anlamındadır. Terkibin sonunda yer alan 'el-ḥusnâ' ise güzel anlamına gelen 'hasen' kelimesinden türemiştir ve dil açısından en güzel anlamını ifade eden ism-i tafdîl veya güzel anlamına gelen bir sıfattır.<sup>2</sup> Terkip ilk ihtimale göre "Allah'ın en güzel isimleri" ve ikincisine göre ise "Allah'ın güzel isimleri" anlamına gelmektedir. Her iki durumda da bu sıfat tamlaması, Allah'ın yalnızca güzel isimlere sahip olduğunu vurgulamaktadır.

Esmâ-i ḥusnâ terkinin kaynağı; "En güzel isimler Allah'ındır...", "...En güzel isimler O'na aittir", "...Bütün güzel isimler O'na mahsustur..." ve "...En güzel isimler O'nundur..." âyetleridir.<sup>3</sup> Bu âyetlerde Allah'ın güzel isimlerinin bulunduğu ve bu isimlerle dua etmenin gerekliliği anlatılmaktadır. Esmâ-i ḥusnâya ilişkin hadis rivayetlerinin sahâbî râvisi Ebû Hüreyre'dir (öl. 58/678). Ondan aktarılan bu rivayetler ikiye ayrılabilir. Bunlardan ilki "Allah'ın doksan dokuz, yüzden bir eksik, ismi vardır. Kim bunları ihsâ ederse (*ahşâhâ*) cennete girer." şeklinde sadece metin içermektedir.<sup>4</sup> İkinci grupta yer alan rivayetlerde ise hadis metnine esmâ-i ḥusnânın tek tek sayıldığı bir liste eklidir. Esmâ listesini içeren rivayetler Tirmizî (öl. 279/892) ve İbn Mâce'nin (öl. 273/887) *Sünen*'lerinde yer almaktadır.<sup>5</sup>

Hadiste yer alan 'doksan dokuz' ifadesinin nasıl anlaşılacağına dair iki görüş bulunmaktadır. Bunlardan ilki doksan dokuz sayının rakamsal bir belirleme ifade ettiği yönündedir. İkinci görüş ise bu ifadenin

<sup>1</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1467), 445.

<sup>2</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), "hsn" 13/114-119.

<sup>3</sup> el-A'râf 7/180; el-İsrâ 17/110; et-Tâhâ 20/8; el-Haşr 59/24.

<sup>4</sup> Sadece metin içeren rivayetlerin kaynağı için bk. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), "Tevhid", (No. 2736); Müslim b. Haccâc, *el-Câmi'u's-şâhîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1956), "Zikr", 2 (No. 2677).

<sup>5</sup> Hem metin hem de esmâ-i ḥusnâ listesi içeren rivayetler için bk. İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Hafız Ebû Tâhir Zübeyir Ali Za'i (Riyad: Dâru's-Selâm, 2009), "Dua", 10 (No. 3860-3861); Ebû İsmâ Muhammed et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebir*, thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyye, 1998), "Deavât", 83 (No. 3506-3507).

herhangi bir sınırlama ifade etmeksizin kesretten kinaye olduğu şeklindedir.<sup>6</sup> Metinde doksan dokuz sayısından sonra bir açıklama cümlesi olarak yer alan “yüzden bir eksik” ifadesinin<sup>7</sup>, doksan dokuz (سبعه وسبعين) ve yetmiş yedi (سبعه وسبعين) sayılarının karıştırılma ihtimaline binaen râviler tarafından eklendiği düşünülmektedir. Zira Arap yazısında, ilk yıllarda şekilleri birbirine benzeyen harflerin ayırt edilmesini sağlayan noktaların henüz kullanılmadığı bilinmektedir. Hadiste cennete girme müjdesi ile yapılması teşvik edilen “*ihsâ* (*ahşâhâ*) eylemi” ile ne kastedildiğine dair de farklı görüşler bulunmaktadır. ‘saymak’, ‘ezberlemek’, ‘anlamak’, ‘benimsemek’ ve ‘gereğince yaşamak” *ihsâ* kelimesi ile kastedilen eyleme dair ihtimallerdir.<sup>8</sup>

Kur’ân ve hadislerde yer alan ilâhî isimlerin dışında Allah için yeni bir isim kullanılıp kullanılmayacağı kelâmda ayrı bir tartışma konusudur. Bu konuya dair temelde iki yaklaşım söz konusudur. Bunlardan ilki tevkîfliktir. Yani Allah’ı yalnızca kendisi isimlendirebilir ve kulların kullanımı O’nun bildirmesine bağlıdır.<sup>9</sup> Diğeri ise kıyasılıktır. “*Hüsnâ* (Güzel)” olması yani Allah’ın şânına uygun anlam içermesi şartı ile insanlar tarafından da Allah’a isim nispet edilebilir.<sup>10</sup> Bu konuda teorik planda her ne kadar birbirine zıt iki görüş olsa da tevkîfliliğini savunan bazı âlimler, zaman içinde naslarda yer almayan “*Vâcibü’l-Vücûd*” ve “*Hudâ*” gibi isimleri Allah’a nispetle kullanarak uygulamada kıyasılık anlayışını güçlendirmişlerdir. Ayrıca Arap olmayan Müslüman milletler de kendi dilleriyle Allah’a isim nispet etmektedirler. Uygulamadaki bu duruma dikkat çeken Topaloğlu, esmâ-i hüsnânın tevkîfî olmadığı yönünde fiili bir icmânın oluştuğu kanaatini belirtmektedir.<sup>11</sup>

Bu çalışmada, Mâtürîdî kelâmcısı Ebû İshâk İbrâhim es-Saffâr’ın (öl. 534/1139) *Telhîşü’l-edille li-kavâ’idi’t-tevhîd*<sup>12</sup> adlı eserinin 332 ilâ 654’üncü sayfaları arasında yer alan esmâ-i hüsnâya dair yorumları incelenerek ve yorum yöntemi belirlenerek kelâm anlayışının esmâ-i hüsnâya dayanıp dayanmadığı belirlenmeye çalışılacaktır. Saffâr’ın esmâ-i hüsnâyı kelâmî tartışmalar ile ilişkilendirerek ele alması, onun kelâm anlayışının esmâ-i hüsnâya dayandığı şeklinde bir düşünceyi akla getirmektedir. Bu çalışma bu öngörünün araştırılmasına odaklanmıştır.

<sup>6</sup> Doksan dokuz ifadesinin anlamına dair görüşler için bk. Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/406-409; Metin Yurdağür, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah’ın İsimleri: Literatür ve Şerh* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2006), 19-23.

<sup>7</sup> Bu ifade bütün rivayetlerde geçmektedir. Bu rivayetler için bk. Buhârî, *el-Câmi’u’s-şâhih*, “Tevhid” (No. 2736); Müslim b. Haccâc, *el-Câmi’u’s-şâhih*, “Zikr” 2 (No. 2677); İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, “Dua” 10 (No. 3860); Tirmizî, *el-Câmi’u’l-kebir*, “Deavât” 83 (No. 3506).

<sup>8</sup> *ihsâ* kelimesinin anlamına dair görüşler için bk. Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, 11/406; Musa Koçar, *İmam Mâtürîdî’de Esmâ-i hüsnâ* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992), 39-43; Yurdağür, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah’ın İsimleri*, 23-24.

<sup>9</sup> İsmi müsemmâ üzerinde sıfat gibi tam bir anlam gerçekliği oluşturmamasına ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mağşadü’l-esnâ fi şerhi esmâ’illâhi’l-hüsnâ*, nşr. Abdülvehhâb el-Câbî (Kıbrıs: el-Caffân ve’l-Câbî, 1987), 173-174.

<sup>10</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîrü’l-Kebîr: Mefâtîhu’l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, 1420), 140. Orhan Şener Koloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ’da Tevkîflik - Kıyasılık Problemi: Fahreddîn er-Râzî Örneği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (Haziran 2004), 234.

<sup>11</sup> *Vâcibü’l-vücûd* ile *hudâ* isimleri hakkında bk. Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, 11/409, 411.

<sup>12</sup> Ebû İshâk es-Saffâr, *Telhîşü’l-edille li-kavâ’idi’t-tevhîd*, thk. Angelika Brodersen (Beyrut: Ma’hedü’l-almânî li’l-ebhâsi’ş-Şarkıyye, 2011).

Esmâ-i hüsnâ konusunda Metin Yurdağür tarafından 1984'de doktora çalışması yapılmış ve kitap olarak yayımlanmıştır.<sup>13</sup> Muhammed Aruçi tarafından 1994'de Abdülkâhir el-Bağdadî'ye ait *el-Esmâ ve's-Sıfât* eserinin tahkikini içeren doktora çalışması yapılmıştır.<sup>14</sup> Hüseyin Şahin tarafından 1989'da esmâ-i hüsnâ literatürüne ait yazma veya basma eserlerden yetmiş dördünün tanıtıldığı bir yüksek lisans çalışması tamamlanmıştır.<sup>15</sup> İmam Mâtürîdî'nin konuya bakışına dair Musa Koçar tarafından 1992'de bir yüksek lisans çalışması tamamlanmış ve bu çalışma da yayımlanmıştır.<sup>16</sup> Ebû İshâk es-Saffâr'ın *Telhîşü'l-edille*'de konuyu ele alışına dair bu eseri tahkik eden Angelika Brodersen'in kaleme aldığı Almanca "Das Kapitel über die 'schönen Namen Gottes' im Talhîs al-adilla li-qawā'id at-tawhîd des Abû İshâq as-Şaffâr al-Buhârî (gest. 534/1139)" başlıklı bir makale de bulunmaktadır. Bu makalede Saffâr'ın esmâ-i hüsnâya geniş yer ayırması ve lugavî istidlallerde bulunmasına dikkat çekilmektedir.<sup>17</sup> Bu araştırma ile Brodersen'in de dikkat çektiği *Telhîşü'l-edille*'nin hacimli esmâ içeriğine yoğunlaşılacak ve özgünlüğü ondan önceki esmâ literatürü ile kıyaslanacaktır.

### 1. Saffâr Öncesi Dönemde Telif Edilen Esmâ-i Hüsnâ Eserleri

Ebû İshâk es-Saffâr, yaklaşık olarak 450/1058 yılında Buhara'da doğmuştur. Onun çocukluk, gençlik ve orta yaş dönemi Hanefî mezhebinin bölgedeki merkezi olan bu şehirde geçmiştir. Saffâr'ın ilim ve fazilet sahibi Âl-i Saffâr'a mensup olduğu, babası, dedesi, büyük babası ve oğlunun, yaşadıkları dönemde Buhara'da Hanefî mezhebinin ileri gelen âlimleri arasında yer aldığı aktarılmaktadır. Bu ailenin ileri gelenleri, "Buhara Hanefîleri'nin Reisi/Sadri" olarak anılarak 495/1102 öncesinde Buhara'da hem dinî hem de ilmi açıdan etkin bir konum elde etmişlerdir. Bu durum, Saffâr'ın Selçuklular'ın Horasan Emîri Sencer (öl. 552/1157) tarafından 495/1102 yılında Merv'e sürgüne gönderilmesi ile son bulmuştur. Saffâr, yetmiş üç yaşına kadarki yaşamının yetişkinlik ve ileri yaş dönemini Eş'arîliğin güçlü olduğu ve kütüphaneleri ile ünlü Merv'de sürgünde geçirmiştir. Onun sürgün yılları, Eş'arîliği aslı kaynaklarından öğrenmesine imkân sağlamıştır. 523/1129 yılında sürgün dönüşü Buhara'ya gelen Saffâr, 534/1139'da vefat etmiştir. Fıkıh, hadis, Arap dili ve kelâm ilimlerindeki birikimi ile öne çıkan Saffâr'ın *Telhîşü'l-edille li-kavā'idi't-tevhîd* ve *Risâle fi'l-kelem* adlı eserleri günümüze ulaşmıştır. O, Tirmizî ve Buhârî'nin hadis kitaplarının ravîlerinden biridir. Bu eserleri öğrencilerine okutacak kadar da hadis birikimine sahiptir. Ancak Saffâr, asıl olarak mütekellimdir. İmam Mâtürîdî'nin kelâm yöntemine ve görüşlerine bağlılık gösteren bir Hanefî-Mâtürîdî âlimidir.<sup>18</sup>

Esmâ-i Hüsnâ Eserleri adlı bu ilk başlık altında, Saffâr öncesi dönemde yani 5./11. yüzyıldan önce telif edilen esmâ-i hüsnâ literatürü ve içerikleri hakkında özellikle kelâmî içeriğe sahip olup olmadıkları göz

<sup>13</sup> Yurdağür, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın İsimleri*.

<sup>14</sup> Muhammed Aruçi, *Abdülkâhir el-Bağdadî ve el-Esmâ ve's-Sıfât Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994).

<sup>15</sup> Hüseyin Şahin, *Esmâ-i Hüsnâ ve Eserleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989).

<sup>16</sup> Koçar, *İmam Mâtürîdî'de Esmâ-i hüsnâ*.

<sup>17</sup> Angelika Brodersen, "Das Kapitel über die 'schönen Namen Gottes' im Talhîs al-adilla li qawaid at-tawhîd des Abu Ishaq as-Saffâr al-Buhârî (gest 534/1139)", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 164/2 (2014), 375-406.

<sup>18</sup> Saffâr'ın hayatı, ilmi kişiliği ve İslâmî ilimlere vukûfiyeti hakkında bk. Abdullah Demir, *Ebû İshak Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), 184-199.

önünde bulundurulacak kısaca bilgi verilecektir. Esmâ-i hüsnâ konusuna tahsis edilmiş bilinen ilk eser, lugat ve nâhiv âlimi Ebû İshak ez-Zeccâc'ın (öl. 311/923) *Tefsîru esmâ'illâhi'l-hüsnâ* adlı eseridir.<sup>19</sup> Bu eserde ilâhî isimlerin manalarının tespit edilmesi, asıl hedeftir. Bu kapsamda Zeccâc, Tirmizî rivayetindeki sırasına göre isimleri öncelikle dil açısından açıklar ve sonrasında açıklanan isimle ilgili âyeti zikreder.<sup>20</sup> Buna karşın isimlerin yorumuna fazla yer vermez.<sup>21</sup> Eserde esmâ-i hüsnâ terkiibinin anlamına ilişkin de yorum yer almaz. Zeccâc'a göre isimler, tevkîfidir<sup>22</sup> ve sayısı hadis rivayetinde geçtiği üzere doksan dokuz ile sınırlıdır.<sup>23</sup> Nitekim Kur'ân'dan tedvin ettiği isimlerde de bu sayıya bağlı kaldığı görülür. Zeccâc ihşâ kelimesinin 'saymak' ve 'bu isimlerin Kur'ân'dan tedvinine çalışmak' şeklinde anlaşılabilirliği görüşündedir.<sup>24</sup> Bu anlama göre onun eserini telifi, ihşâ eylemine bir örnek olmaktadır. Zeccâc, Allah lafza-i celâlinin müştak olup olmadığına ve esmâ-i hüsnâdan sayılıp sayılmayacağına, ayrıca müştak olduğunu söyleyenlerin görüşlerine de yer vermektedir.<sup>25</sup> Zeccâc'ın bu eseri, kelimelerin etimolojisini ve asıl anlamını (*aslü'l-vaz'*) tespitinde Saffâr'ın kullandığı ve atıf yaptığı kaynaklardan biridir.<sup>26</sup>

İbn Huzeyme'nin (öl. 311/924) *Şe'nü'd-du'â/el-Esmâ'ü'l-hüsnâ* adlı eseri duanın mahiyeti ve tavsiye edilen dualara ilişkin kaleme alınan bir eserdir.<sup>27</sup> Bu eser, müstakil olarak değil muhaddis ve lugatçı Ebû Süleyman el-Hattâbî'nin (öl. 388/998) yazdığı *Kitâbü Şe'ni'd-du'â* içinde günümüze ulaşmıştır. Şerh, duanın mahiyeti ve itikadî yönü hakkında âyet ve hadislere dayalı açıklamalarla başlamakta, İbn Huzeyme'nin *el-Esmâ'ü'l-hüsnâ*'sının şerhi ile devam etmekte, ardından müellifin esmâ-i hüsnâ ile ilgili olarak İbn Huzeyme'nin dışında bir senetle tespit ettiği hadisleri ve şerhlerini içermektedir.<sup>28</sup> İbn Huzeyme'nin (öl. 311/924) *Şe'nü'd-du'â* eseri, Saffâr'ın kaynakları arasındadır.<sup>29</sup> Ebû'l-Kâsım ez-Zeccâc'ın (öl. 337/949) telif ettiği *İştikâku esmâ'illâh* ise esmânın kökenini tespit amacı taşıması sebebi ile Zeccâc'ın eserine benzemektedir.<sup>30</sup>

Mütekaddimûn devri Eş'ariyye kelâmcısı ve Şâfiî fakihî Ebû Abdullah el-Halîmî'nin (öl. 403/1012) iman esasları, bazı fıkıh konuları ve ahlâk kurallarına dair *el-Minhâc fî şu'abi'l-îmân* adlı eseri, esmâ-i hüsnâya dair

<sup>19</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/345; İbrahim Yıldız, "Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın Esmâ-i Hüsnâ ve Besmele Hakkında İki Eseri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (Ekim 2015), 42.

<sup>20</sup> Örnek için bk. Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Tefsîru esmâ'illâhi'l-hüsnâ*, nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk (Dımaşk: Dâru'l-Me'mun li't-Turâs, 1399), 42.

<sup>21</sup> Zeccâc'ın eseri hakkında bk. Yıldız, "Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın Esmâ-i Hüsnâ ve Besmele Hakkında İki Eseri", 60.

<sup>22</sup> Zeccâc, *Tefsîru esmâ*, 26, 67-69.

<sup>23</sup> Zeccâc, *Tefsîru esmâ*, 10-12.

<sup>24</sup> Zeccâc, *Tefsîru esmâ*, 22-24.

<sup>25</sup> Zeccâc, *Tefsîru esmâ*, 25-26.

<sup>26</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/337; 2/525, 648; Atıf yapılan bilgiler için bk. Zeccâc, *Tefsîru esmâ*, 337.

<sup>27</sup> Mustafa Işık, "İbn Huzeyme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/80.

<sup>28</sup> Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk dört nüshasını esas alarak eseri Şe'nü'd-du'â' adıyla yayımlamıştır. (Dımaşk 1404/1984) Bk. Salih Karacabey, "Hattâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/491.

<sup>29</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/369.

<sup>30</sup> Ebû'l-Kâsım ez-Zeccâc, *İştikâku esmâ'illâh*, nşr. Abdülhüseyn el-Mübârek (Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1406/1986).

içerdiği bilgiler sebebi ile müracaat edilen kaynaklardan biridir. Halîmî, Allah'a iman konusuna ayrılan birinci kısmın baş tarafında dikkat çekici bir gruplandırma ile esmâ-i hüsnâyı açıklamaktadır.<sup>31</sup> Halîmî, esmâ-i hüsnânın kitap, sünnet ve icmâ ile sabit olduğunu belirterek esmâyı akaid içeriğine göre beş gruba ayırmaktadır.<sup>32</sup> Bunlardan ilkinde Allah'ın kadîm varlığını ispat eden el-Evvel, el-Âhîr ve el-Bâkî isimlerini saymaktadır.<sup>33</sup> İkincisinde vahdâniyyeti ispat eden el-Kâfî ve el-'Alî gibi isimler' sıralamaktadır.<sup>34</sup> Üçüncüsünde el-Hay, el-'Âlim, el-Ķâdir ve el-Hâlîk gibi âlemin yaratılışını ispat eden isimleri belirtmektedir.<sup>35</sup> Dördüncüsünde el-Ehad, el-'Azîm ve el-'Azîz gibi Allah'tan yaratılmışlara benzemeyi (teşbih) nefyeden isimleri ele almaktadır.<sup>36</sup> Beşinci ve son grupta ise bütün kâinatın yaratıcısı ve idare edicisi olduğunu ortaya koyan el-Müdebbir, el-Ķayyûm, er-Rahmân ve er-Rahîm gibi isimleri sıralamaktadır. O, bu sınıflandırması ile tabiatın Allah'tan bağımsız şekilde kendi varlığını idame ettirdiği iddiasında bulunan tabiatçıları ve filozofları tenkit etmek amacındadır.<sup>37</sup> Halîmî, bu sınıflandırması ve yorumu ile kendisinden sonra gelen Eş'arî âlimleri üzerinde etkili olmuştur. Nitekim Eş'arî kelâmcılarından Beyhakî'nin el-*Esmâ' ve's-sıfât* adlı eserinde *el-Minhâc*'i kaynak olarak göstermesi ve esmâ-i hüsnâyı aynen onun gibi beş gruba ayırarak ele alması bu kanaati desteklemektedir.<sup>38</sup> Eserin kelâmî içeriğine karşın Saffâr bu esere hiç değinmemektedir.

Eş'arî kelâmcılarından Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (öl. 429/1037-38) *el-Esmâ ve's-sıfât* adlı eseri alfabetik tasnif metodu ile kaleme alınmıştır.<sup>39</sup> İki bölümden oluşan eserin ilk bölümünde, esmâya ilişkin teorik çerçeve ve bazı kavramsal tartışmalar; ikinci bölümde ise yirmi dört ana başlıkta 147 ismin dilsel açıdan izahı, şerhi ve delilleri konu edilir. Eserde Bağdâdî'nin ilâhî isimleri Eş'arî anlayışına uygun olarak zât, mâna ve fiil isimleri şeklinde üç gruba ayırdığı dikkat çekmektedir.<sup>40</sup> Saffâr, Eş'arî kelâm geleneğine ait bu esere de atıf yapmamaktadır.

Muhaddis ve Şâfiî fakihlerinden Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî'nin (öl. 458/1066) akide ile ilgili *el-Esmâ ve's-sıfât*<sup>41</sup> adlı eseri ilâhî isimlerin geçtiği sahih hadis rivayetlerini ve bu hadislerin tevillerini içermektedir. İki bölümden oluşan eserin ilk bölümünde esmâ-i hüsnâ beş gruba ayrılarak incelenmektedir. İkinci bölümde ise Allah'ın sıfatları ve sıfatlarına ilişkin hadis rivayetlerine yer verilmektedir.<sup>42</sup> Saffâr, bu eseri de kaynak olarak zikretmemektedir.

<sup>31</sup> Esmâ-i hüsnâ tasnifinin ayrıntısı için bk. Ebû Abdullah el-Halîmî, *el-Minhâc fi şu'abi'l-îmân*, nşr. Hilmî M. Fûde (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1399), 1/188-210; Metin Yurdagür, "el-Minhâc fi şu'abi'l-îmân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/106.

<sup>32</sup> Halîmî, *el-Minhâc*, 1/187.

<sup>33</sup> Halîmî, *el-Minhâc*, 1/188-189.

<sup>34</sup> Halîmî, *el-Minhâc*, 1/189-190.

<sup>35</sup> Halîmî, *el-Minhâc*, 1/190-195.

<sup>36</sup> Halîmî, *el-Minhâc*, 1/195-200.

<sup>37</sup> Halîmî, *el-Minhâc*, 1/200-208.

<sup>38</sup> Veysel Kasar, "Halîmî'nin Kitâbu'l-Minhâc'ı ve Kelâm Açısından Değeri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/15 (Haziran 2006), 139-140.

<sup>39</sup> Aruçi, *el-Esmâ ve's-Sıfât Adlı Eser*, 108-109.

<sup>40</sup> Aruçi, *el-Esmâ ve's-Sıfât Adlı Eser*, 107-108.

<sup>41</sup> Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, thk. Abdullah b. Muhammed Hâşidî (Cidde: el-Mektebetü's-Sevâdî, 1413).

<sup>42</sup> Muhammed Aruçi, "el-Esmâ ve's-sıfât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/420-421.

Mutasavvıf ve Eş'arî âlimi Abdülkerîm el-Kuşeyrî'ye (öl. 465/1072) ait *et-Taḥbîr fi't-tezkîr* ise tasavvufî muhtevayı da içermektedir. Bu açıdan *et-Taḥbîr*'in esmâ-i hüsnânın ilk tasavvufî şerhi olduğu söylenebilir. Kuşeyrî, eserinde Allah isminden başlayarak eş-Şabûr ismine kadar 100 esmânın izahını yapmaktadır. Bu isimlerden el-Kâdir ve el-Muḫtedir gibi aynı kökten müştak isimler ile el-Evvel ve el-Âḥîr gibi birlikte kullanılan isimleri gruplandırarak açıkladığı görülmektedir. Aynı zamanda Allah'ın isimlerinden olup olmadığı tartışmalı olan Hüve zamirini Allah isminden hemen sonra ele alarak izahta bulunmaktadır.<sup>43</sup> Saffâr bu esere de atıf yapmamaktadır.

Saffâr'ın çağdaşı Eş'arî kelâmcısı Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) *el-Maḫşadü'l-esnâ*<sup>44</sup> eseri üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, esmâya ilişkin genel teorik bilgilere değinilir. Eserde ilâhî isimler, insanın bu isimleri öğrenerek ahlâkî erdemleri edinme düşüncesi ile yorumlanmaktadır.<sup>45</sup> Ahlâka ilişkin yapılan bu vurgular, eserin zühd-tasavvuf literatürü olarak değerlendirilmesine imkân sağlamaktadır. Eserin ikinci bölümünde esmâya ilişkin Ebû Hüreyre rivayetinde yer alan isimler sıralanmakta ve açıklanmaktadır.<sup>46</sup> Bu bölüm, açıklanan isimlerden kulun çıkaracağı ahlâkî sonuçların ne olması gerektiğine dair tasavvuf ehlinde aktarılan görüşler ile son bulmaktadır.<sup>47</sup> Üçüncü bölümde ise esmâ-i hüsnânın doksan dokuz sayısı ile sınırlı olup olmayacağı ve tevkîf anlayışı gibi konulara ayrılmıştır.<sup>48</sup> Saffâr, bu esere de değinmemektedir.

Eş'arîliğin güçlü olduğu Merv şehrinde uzun bir süre sürgünde yaşayan Saffâr'ın Eş'arî âlimler tarafından kaleme alınan bu eserlerden haberdar olmaması mümkün değildir. Onun 5./11. yüzyıldan itibaren Eş'arîler tarafından yazılan bu eserlere atıf yapmaması, kelimelerin ve dolayısı ile esmâ-i ilâhiyye'nin anlamlarının "sözcüklerin dildeki vazolundukları asıl mânaların (*aslü'l-vaz'*) ilk dönem kaynaklara gidilerek tespit edilmesi gerektiği" şeklindeki ilkesinin ve kullandığı lugavî (semantik) yöntemin bilinçli bir yansıması olduğu şeklinde yorumlanabilir. Zaten onun sadece bu alana dair en eski iki temel kaynak olan Zeccâc ve İbn Huzeyme'nin eserlerine değinmesi, bu tespiti doğrulamaktadır.

Esmâ-i hüsnâya dair literatür değerlendirilirken Saffâr'dan önce yaşamış Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinin bu konuya dair bir eser kaleme alıp almadıklarını belirtmek, bu makale açısından önem taşımaktadır. Hanefîliğin fıkhîta ve akaitte imamı olan Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) bu konuda bir eser telif etmediği veya ona atfedilen risâlelerde esmâ-i ilâhiyyenin yoruma tabi tutulmadığı bilinmektedir. Buna karşın Hanefî-Mâtürîdîlerin Allah'ın isim ve sıfatlarına ilişkin görüşleri, asıl olarak Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber*'de yer alan bakış açısına ve ilkelerine dayanmaktadır. Bu risâlede Allah'ın isimleri ile zâtî ve fiilî sıfatlarının *ezelî* olduğu vurgulanmaktadır. Bunun sonucu olarak sıfatların ezeliyeti, Hanefî-Mâtürîdî gelenek için değişmez bir ilkedir. Risâlede zâtî sıfatlar hayat, kudret, ilim, kelâm, sem', basar ve irâde şeklinde; fiilî sıfatları ise tahlîk, terzîk, inşâ', sun', ibdâ' ve benzerleri olarak sayılmaktadır. Ayrıca Allah'ın sıfatları "ilmi ile Âlim'dir"

<sup>43</sup> Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *et-Taḥbîr fi't-tezkîr*, nşr. İbrâhim Besyûnî (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l Arabî, 1968); Süleyman Ulu-dağ, "Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/474.

<sup>44</sup> Gazzâlî, *el-Maḫşadü'l-esnâ*.

<sup>45</sup> Gazzâlî, *el-Maḫşadü'l-esnâ*, 45.

<sup>46</sup> Gazzâlî, *el-Maḫşadü'l-esnâ*, 60-149.

<sup>47</sup> Örneğin Gazzâlî, "Nakşibendî silsilesinin önemli sûfilerinden" biri Ebû Ali el-Fârmedî'nin (öl. 477/1089) görüşlerine değinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Gazzâlî, *el-Maḫşadü'l-esnâ*, 150-156.

<sup>48</sup> Gazzâlî, *el-Maḫşadü'l-esnâ*, 164-167.

ve “kudreti ile Kâdir'dir” şeklinde sıfat-isim ayrımı vurgulanarak aktarılmaktadır. Onun isim ve sıfat kelimelerini ayrı ayrı zikretmesi, Mâtürîdî âlimlerince de sürdürülmüş ve bu çerçevede Mu'tezile'nin sıfatları dışlayan anlayışlarına bir alternatif oluşturulmuştur.

Kelâm yönteminin Hanefîler içindeki güçlü savunucusu olan Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vilâtü'l-Kur'ân* isimli eserlerinde esmâ-i hüsnâya ilişkin bazı konulara değinilmektedir. *Kitâbü't-Tevhîd* isimli eserde Allah'ın isim ve sıfatlarının bulunmasının naklî ve aklî delillerle sabit olduğu belirtilir.<sup>49</sup> Ancak bu isimlerin ayrıntılı açıklanmasına yer verilmez. Allah'ın farklı isim ve sıfatlarla nitelenmesinin yaratılmışlara benzemeyi gerektirmeyeceği ile Allah'ın tekvin sıfatının bulunması ayrıntılı olarak ele alınır. *Te'vilâtü'l-Kur'ân* tefsirinde esmâ-i hüsnâ terkinin geçtiği dört âyetin üçünde terkinin ne anlama geldiğine dair açıklamalara yer verilir.<sup>50</sup> Adı geçen eserde doksan ilâhî ismin anlamı, bu isimlerin Allah'tan başkasına nispet edilmesinin câiz olup olmadığı gibi konularla ilgili yorumlar da yer alır. Aynı zamanda iki eserde de esmâ-i hüsnânın geçtiği hadis rivayetleri, doksan dokuz sayısı ile ihsâ kelimesinin ne anlama geldiği gibi konulara değinilmediği görülür. Bu eserlerde, tevkif anlayışına doğrudan değinilmese de Mâtürîdî'nin bu anlayışa sahip olduğu yorumlarından anlaşılmaktadır. *Te'vilâtü'l-Kur'ân* Saffâr'ın kaynakları arasındadır.

Cessâs lakabıyla bilinen Hanefî fakih ve müfessir Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî'nin (öl. 370/981) *Şerhu'l-esmâ'il-hüsnâ* adlı bir eserinin bulunduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Ancak bu eserin bugüne dek bir nüshası tespit edilememiştir.<sup>51</sup> Saffâr da bu esere atıf yapmamaktadır.

Hanefî-Mâtürîdî âlimlerden Ebû Şekûr es-Sâlimî (öl. 460/1068'den sonra), *Temhîd fi beyâni't-tevhîd*<sup>52</sup> adlı eserinde esmâ-i hüsnâyı müstakil bir başlık altında ele almıştır. Bu bölüm içinde esmâ-i hüsnâ terkinin zikredildiği âyet ve hadis rivayetleri ele alınır. İsim ve müsemmâ kavramları açıklanır ve Mu'tezile'nin bu kavramlara dair görüşleri eleştirilir. İsimlerin sayısı, tevkîfiliği, peygamber ve meleklerin isimleri gibi konulara da değinilir.<sup>53</sup> Sâlimî, esmâyâ ilişkin konuları aktarırken Allah'ın zâtının bilgisine isim ve sıfatları yolu ile ulaşılabileceğine dikkat çekmektedir.<sup>54</sup> *Telhis*'in neşrini yapan Brodersen ilgili makalesinde Sâlimî'nin bu eserinde Allah'ın isimleri ile ilgili ayrıntılı argümanların bulunmaması ve isimlerin ayrı ayrı ele alınmamış olmasına dayanarak bu eserin esmâ-i hüsnâ hakkında derin bir araştırma yapmak için yeterli olmadığı kanaatini dile getirmektedir.<sup>55</sup> Ancak bize göre Saffâr öncesinde kaleme alınan Hanefî-Mâtürîdî kelâm literatürü içinde esmâ-i hüsnâyı müstakil bir başlık altında incelemesi sebebi ile Sâlimî'nin öncülüğünü ve eserinin önemini teslim etmek gerekmektedir.

<sup>49</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM Yayınları, ts.), 97.

<sup>50</sup> el-A'râf 7/180, el-İsrâ 17/110, el-Haşr 59/24. Mâtürîdî'nin yorum yaptığı bu âyetlerin ayrıntısı için bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu vd. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 6/121-122; 8/337-338.

<sup>51</sup> Bilgi için bk. Mevlüt Güngör, “Cessâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/428; Brodersen, “Das Kapitel über die ‘schönen Namen Gottes’ im Talhîs al-adilla”, 383.

<sup>52</sup> Ebû Şekûr es-Sâlimî, *Temhîd fi beyâni't-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen (Ankara: İSAM Yayınları, 2017).

<sup>53</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 148-149.

<sup>54</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 144; Ömer Sadıker, *Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Kelâm Anlayışı* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 143-160.

<sup>55</sup> Brodersen, “Das Kapitel über die ‘schönen Namen Gottes’ im Talhîs al-adilla”, 382.



Saffâr'ın çağdaşlarından Hanefî-Mâtürîdî kelâmcısı Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin (öl. 508/1115) *Tebşîratü'l-edille*<sup>56</sup> adlı eserinde esmâ-i hüsnâ terkininin anlamı, kaynağı, sayısı ve ihsâsî konularına yer verilmediği burada dile getirilmelidir. Ancak bir başka eseri olan *Bahrü'l-kelâm*'da doğrudan kelâmî yönü bulunan isim-müsemma tartışmasını konu edindiği görülebilmektedir.<sup>57</sup> Günümüze ulaşan ve haklarında bilgi verilen eserler dikkate alındığında Saffâr öncesi dönemde Hanefî-Mâtürîdî âlimleri tarafından esmâ-i hüsnânın kelâmî konularda delil olarak kullanılmasına odaklanan bir eser telif edilmediği tespiti yapılabilir.

Saffâr'ın çağdaşı Eş'arî âlimi Gazzâlî, esmâ-i hüsnâya dair müstakil bir eser yazmış olmasına karşın, onun yorumları ile Saffâr'ın *Telhîşü'l-edille*'deki esmâ yorumu, hareket noktaları açısından temelden farklıdır. Her ikisi de eserlerinde öncelikle dilsel açıklamalar yapmalarına karşın Gazzâlî, esmâ-i hüsnâyı ahlâkî ders ve ibret çıkarma bağlamında yorumlamayı tercih etmiş görünmektedir. Oysa Saffâr, dilsel izahlardan sonra konuyu kelâmî bir bakış açısı ile kelâm konularını çözüme kavuşturma amacıyla yorumlamaktadır. Her ne kadar Saffâr'ın lakabı "zâhid" olsa da bu zühd anlayışı, ilham ve batınî yorumlara kapı aralayan bir anlamda değil dünya metaından, siyasetten ve idarecilerden uzak durma anlamında bir çekinmedir. Bu anlamda o, kelâmın ilhamı genel geçer bir bilgi kaynağı olarak görmeme duruşunu sürdüren ve batınî yorumlara karşı mücadele eden bir kelâmcıdır. Eseri ve yorumları da kelâm formasyonuna aynen mutabıktır.

Saffâr, Abdülkâhir el-Bağdâdî ile alfabetik tasnif metodunu benimsemek, ilgili kavramlara dair teorik çerçeveyi ortaya koymak ve isimlerin dilsel açıdan izahlarına değinmek gibi hususlarda benzer bir yöntem izlese de esmânın kelâmî yorumuna ilişkin bilgi aktarma hususunda ayrılmaktadır.

Saffâr, Halîmî ile Allah'ın varlığı, tevhidi, âlemi yaratması ve idare etmesi ile ilgili ilâhî isimleri konularına göre tasnif edip açıklama ve ulûhiyet bahislerini esmâ-i hüsnâ kapsamında yorumlama noktasından benzer bir yöntem izliyor gibi görünse de esmâyı kazâ, kader ve âhirete ilişkin konular başta olmak üzere kelâmın birçok meselesi ile bağlantılı ele alıyor olması açısından ondan farklılaşmaktadır.

Saffâr'ın esmâ-i hüsnâya dair ilke ve yorumları, Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin bu alanda muhtevalı bir eser veya eser bölümü telif etmemeleri sebebiyle bir boşluğu doldurma gayreti şeklinde düşünülebilir. Saffâr'ın çalışması incelendiğinde erken dönem dil, hadis ve kelâm âlimlerine yaptığı atıflar sebebiyle bu konuyu mütekaddîmîn âlimlerini referans alarak yeniden tedvin etme çabası içinde olduğu da söylenebilir. Gazzâlî gibi çağdaşı âlimlerin esmâya dair eserleri ile Mâtürîdî âlimlerinin esmâ hakkında ortaya koydukları sınırlı muhteva dikkate alındığında, Saffâr'ın eserinin Hanefî-Mâtürîdî kelâm literatürü açısından önemi ve değeri daha iyi anlaşılacaktır.

## 2. *Telhîşü'l-edille*'nin Esmâ-i Hüsnâ İçeriği

Saffâr, *Telhîşü'l-edille* adlı kelâm eserinde esmâ-i hüsnâ konusunu iki başlık altında ele alır. İlkinde esmâ-i hüsnâya ilişkin teorik bilgilere yer verir.<sup>58</sup> Burada isim ve sıfat ayrımı, isim-müsemma ve tesmiye konularına değinir. Bu kavramların dil açısından oldukça ayrıntılı izahlarını yapar. İkinci kısımda, 'Allah'

<sup>56</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebşîratü'l-edille fî Usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay - Ş. Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993).

<sup>57</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Bahrü'l-kelâm*, nşr. Veliyyüddin M. Sâlih el-Ferfûr (Dimaşk: Mektebetü'l-Ferfûr, 1421), 138-140.

<sup>58</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/341-390.

isminden 'el-Hâdî' adına kadar alfabetik bir sıra içinde 177 esmâ-i hüsnâyı tek tek açıklar.<sup>59</sup> Bu isimlerin müştaklarını belirtir ve esmâyı 139 başlık altında gruplandırır. Tek başına bir kitap olabilecek genişliğe, muhteva ve zenginliğe sahip olan bu ikinci kısım 912 sayfalık eserin üçte birine tekabül etmektedir. Saffâr Allah'ın isim ve sıfatları ile ilgili ulûhiyet konularını eserinde 322 sayfalık bir bölümde ele almaktadır (ss. 332-654). Bu bölümün büyük bir kısmı, esmâ-i hüsnâ yorumundan oluşmaktadır. Burada ilâhî isimlerin dil açısından analizi, âyet veya hadisten tevkîfîlik delilleri ve ilgili kelâmî konuların izahı bir aradadır. Dolayısıyla onun kelâm düşüncesinin ve özellikle ulûhiyet anlayışının esmâ-i hüsnâya dayandığı söylenebilir.

Saffâr, 115 ilâhî ismi, Kur'ân'dan delilini zikrederek açıklamaktadır. Delilini belirtmediği 10 ismin de âyetlerde Allah'a nispet edildiği zaten bilinmektedir. Dolayısıyla eserinde açıkladığı ilâhî ismin 124'ü Kur'ân kaynaklıdır. Bu ise *Telhîş*'de açıkladığı 177 ismin yaklaşık %70'ine karşılık gelmektedir. Onun açıkladığı esmâ ile Tirmizî'nin rivayet ettiği esmâ-i hüsnâ listesindeki isimlerin 92'si ve İbn Mâce rivayetindeki isimlerin 85'i örtüşmektedir. Tirmizî ve İbn Mâce'de bulunan ancak *Telhîş*'de bulunmayan isimlerin sayısı ise 17'dir. Tirmizî ve İbn Mâce'nin esmâ listesinde tekrar eden isimler bir sayılarak incelendiğinde Saffâr'ın açıkladığı ilâhî isimlerle bu listelerde yer alan 107 ismin aynı olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Saffâr iki rivayette de bulunmayan yetmiş bir ismi daha Allah'a nispet etmektedir (Bk. Tablo 1).<sup>60</sup> Bu açıdan *Telhîş*'de yer alan esmâ-i hüsnâ listesi, hadiste yer alan listeden fazla ismi ihtiva etmektedir. Bu sonuç, esmâ-i hüsnâya dair doksan dokuz sayısı içeren hadisin Saffâr tarafından kesretten kinaye şeklinde anlaşıldığı tespitini güçlendirmektedir.

Saffâr eserinde yer verdiği esmâ-i hüsnâdan 65'ini açıklarken kelâmî konulara değinmektedir. Yakın anlamlı olması sebebiyle tekrardan kaçınmak amacıyla kelâmî yorumlara yer vermediği isimler de dikkate alındığında kelâmî açıdan açıkladığı ilâhî ismin sayısı 150'ye ulaşmaktadır. Örneğin o tevhid ilkesini, Allah ve ilâh isimlerinin izahı kapsamında ele almaktadır. el-Mutevahhîd, el-Muteferrid ve el-Vâhîd gibi yine tevhidle ilgili isimlerde ise okuyucuyu "Bu ismin manasına daha önce değindik." diyerek ilk izah yapılan isme yönlendirmektedir. Bu şekilde kelâmî konularla irtibatlı ele alınan ilâhî ismin oranı yaklaşık %85'e karşılık gelmektedir. Dolayısıyla *Telhîş*'de Allah'ın isimlerini kelâmî açıdan konu edinildiği ve açıklandığı tespiti haklılık kazanmaktadır. Sayısı 177'ye ulaşan bu isimlerin kelâmî bir bakış açısı ile izah edilmesi, Hanefî-Mâtürîdî literatürü içinde *Telhîş*'in özgünlüğünü ortaya koymaktadır.

Tablo 1'deki listede görüldüğü üzere Saffâr bazı isimleri, birden fazla kelâmî konuyla ilişkilendirerek yorumlamaktadır. Örneğin el-Mucîb isminde kâfirin duasının kabul edilip edilmeyeceği konusuna değinerek Mu'tezile'yi benimsedikleri aslah prensibi sebebiyle eleştirmektedir. Ona göre el-Mucîb ismi doğru anlaşıldığında, Allah'ın yalnızca mü'minlerin duasını kabul edeceği iddiasında bulunanların hatalı oldukları görülür. Ayrıca o, bu ismin yorumunda tekfir meselesi ile nebi ve resûllerin dualarının kabul edilmesinin mûcize olmasına da değinerek kelâmî izahlarda bulunmaktadır.<sup>61</sup> Bu hususa ikinci bir örnek olarak Hâlık ismi verilebilir. Bu ismin yorumunda Saffâr, Mecûsîlerin düalist tanrı tasavvurları ile Ahmet b. Hâbîb'in (öl. 232/846-847) "biri kadîm olan Allah, diğeri yaratılmış olan İsa b. Meryem olmak üzere iki ilâh vardır" iddiasını,

<sup>59</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1-2/395-652.

<sup>60</sup> Rivayetlerin karşılaştırılması ve Saffâr'ın açıkladığı ilâhî isimlere dair hazırladığımız ayrıntılı liste için bk. Tablo 1/1-17: Ebû İshâk es-Saffâr'ın *Telhîşü'l-edille*'de Açıkladığı Esmâ-i Hüsnâ'nın Listesi, <https://dergipark.org.tr/tr/download/journal-file/18714>

<sup>61</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/597.

vahdâniyyet ilkesini esas alarak reddetmektedir.<sup>62</sup> el-Hâlîk isminin izahı kapsamında Allah'ın zâtî sıfatlarından tekvinin mükevven ile irtibatını ve bu kavramların aynı olmadıklarını da açıklamaktadır. Burada Saffâr, Eş'arîleri eleştirmekte ve Allah'ın fiili sıfatlarının zâtî sıfatlardan (tekvin sıfatı) sayıldığını vurgulamaktadır.<sup>63</sup>

Saffâr ilâhî isimlerin anlamlarını ele alırken kelâmî açıklamalarda bulunmakla yetinmemekte ayrıca kelâm ilminin bir görevi olarak gördüğü 'savunma' faaliyetinde de bulunarak farklı din, mezhep ve felsefî akımların İslâm inancına aykırı görüşlerini reddetmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla lugavî izahların çok ötesinde olan esmâ-i hüsnâ yorumu, Allah, âlem ve insan tasavvurlarını içeren bütüncül bir kelâm anlayışı inşa etmeye yönelik bir gayret olarak yorumlanabilir.

### 3. Saffâr'ın Esmâ-i Hüsnâ Yorum Yöntemi

Saffâr, esmâ-i hüsnâyı hem dilsel hem de kelâmî açıdan yorumlamaktadır. Bu durum onun ilmî kişiliğinin bir yansıması gibidir. Zira Arap asıllı olan Saffâr, dile oldukça vâkıftır. Arapçaya dair birikimini babası vasıtasıyla nahiv âlimi olan dedesi Ebû Nasr İshak b. Ahmed es-Saffâr'dan (öl. 405/1014) aldığı anlaşılmaktadır. Ebû Nasr es-Saffâr'ın dil ilimleri ile ilgili *Medhâl ilâ Kitâbi's-Sîbeveyhi*, *Medhâlü's-sagîr fi'n-nahv* ve *er-Red alâ Hamza fi hudûsi't-tashîf* adlı eserleri bilinmektedir. *Medhâl*, Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb* adlı Arap dili gramerini konu edinen eseriyle ilgilidir. Bu eser Bedreddin ez-Zerkeşî'nin (öl. 794/1392) Kur'an ilimlerine dair *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinin de temel dil kaynakları arasındadır. Ebû Nasr es-Saffâr, Arapça imlâ hatalarını (tashif) konu alan *er-Red alâ Hamza fi hudûsi't-tashîf* aslen İranlı olan lugat ve nahiv âlimi Hamza el-İsfahânî'nin (öl. 360/971) *et-Tenbîh alâ hudûsi't-tashîf* adlı eserine reddiye olarak kaleme almıştır. İsfahânî'nin *et-Tenbîh* adlı bu eserinde genel olarak dilciler ve ediplerle lugat ve şiir râvilerinin şiir ve nesirde yapmış oldukları nokta, hareke, îrap ve yazım hatalarına (tashif-tahrif) yer verilmektedir. Ebû Nasr es-Saffâr'ın bu eseri, Yâkût el-Hamevî ve İbn Hallikân gibi birçok müellif tarafından da kaynak olarak kullanılmıştır.<sup>64</sup> Ebû Nasr es-Saffâr'ın böyle bir esere reddiye yazmış olması, Arapçaya vukûfiyetini ve bu alandaki birikimini ortaya koymaktadır. Ailesinden tevarüs ettiği Arapça konusundaki ilmî birikiminin Saffâr'a kelâm ilmi alanında ve özellikle esmâ-i hüsnâ yorumunda avantaj sağladığı fark edilebilmektedir. Zira bu konudaki yetkinliği, görüşlerini izah ve ispat ederken yaptığı filolojik ve semantik açıklamalar ile Cahiliye dönemi şiirlerine ve erken dönem dil eserlerine yaptığı atıflarda kendini göstermektedir.

Saffâr, eserinde ağırlıklı olarak lugavî (semantik) yöntemi kullanmaktadır. Lugavî yöntem, Arapçanın dil mantığı ile lafız-anlam tahliline dayanan bir istidlal usûlüdür.<sup>65</sup> Saffâr'ın semantiği eserinde esmâ-i hüsnâ

<sup>62</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/458-459.

<sup>63</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/460-462.

<sup>64</sup> Bk. Demir, *Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 166-167.

<sup>65</sup> Demir, *Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 475.

konusu dahil olmak üzere sıklıkla kullandığı, onun kelâm anlayışını konu edinen araştırmalarda tespit edilmiştir.<sup>66</sup> Bu yöntemi seçmekte ve kullanmaktaki amacının kelimelere ve özellikle dinî kavramlara etimolojik kökeninde bulunmayan anlamları yüklemeye teşebbüslerini engelleme olarak tebarüz etmektedir.<sup>67</sup> Esmâ-i hüsnâyı açıklarken kullandığı yöntem uygun şekilde öncelikle ilgili ismin kökenini oluşturan kelimenin dildeki vazolunduğu asıl mânâyı (*aslü'l-vaz'*) tespit etmeye çalışmaktadır. Onun dikkat ettiği *kelimelerin vazolunduğu aslî mananın (aslü'l vaz')* korunması hassasiyeti, dili vaz eden yani kelimelere asli anlamı kazandıranın Allah olduğu anlayışına dayanmaktadır. Bu sebeple o, dilin köken itibari ile insan ürünü (kıyâsî) olduğu görüşüne karşı çıkmaktadır.<sup>68</sup> Onun bu anlayışına göre hem dilin hem de ilâhî isimlerin kaynağı Allah'tır. Bu sebeple de ilâhî isimler, ismin kökenini oluşturan kelimelerin vazolunduğu aslî mana belirlenerek anlamlandırılmalıdır.

Saffâr'ın esmâ-i hüsnâ yorumunda dikkate aldığı ikinci temel ilkesi, *isim ve sıfatın ayrı olduğunun kabulüdür*.<sup>69</sup> O bu ilkesini dilsel izahlarla temellendirmektedir. Örneğin ona göre 'âlim' dil açısından isimdir ve 'ilim' sözcüğü de sıfattır. Bu görüşünü "isimlerin müştak, sıfatların ise mastar olduğu yaygın görüştür" diyerek dil âlimlerine atıf yaparak savunmaktadır. Onun bu ilkeyi ısrarla savunmasındaki amaç, Mu'tezile'nin sıfat anlayışını reddetmektir. Mu'tezilî anlayışta Allah'ın zâtı ile kâim manalar olarak anlaşılan müştak sıfatlar (hayat, ilim, irade, kudret vb.), tevhid ilkesini zedeleyeceği gerekçesi ile kabul edilmez. Zira onlar bunların Allah'a nispet edilmesinin Allah'ın zâtının haricinde başka kadîmlerin kabulünü (*taaddüdü'l-kudemâ*) gerektireceğini düşünmüşler ve bunu tevhide aykırı görmüşlerdir.<sup>70</sup>

Saffâr'ın bir diğer ilkesi, *esmâ-i hüsnânın belli bir sayı ile sınırlandırılmayacağı* şeklindedir. Bu kapsamda o bazı rivayetlerdeki Allah'ın doksan dokuz, yüzden bir eksik, ismi olduğuna dair ifadenin rakamsal bir sınırlama anlamına gelmediğini düşünmektedir. Ona göre Allah'ın isimlerinin belirli bir rakam ile sınırlandırılması (*tahdîd*) doğru değildir. Hadiste geçen "yüzden bir eksik" ifadesi, doksan dokuz sayısını vurgulamak için eklenmiştir. Ona göre doksan dokuz sayısı, Allah'ın isimlerinin sonsuzluğunu ifade eden çokluktan kinaye ve mübalağa maksatlı bir kullanımdır. Saffâr, bu görüşünü A'raf sûresinin 180. âyetinde esmâ-i hüsnânın herhangi bir sayı belirtilmeksizin zikredilmesine dayandırmaktadır ve bu âyeti esmânın sınırlandırılmayacağına delil olarak sunmaktadır. Aynı hadiste yer alan '*ihsâ (saymak)*' eyleminin sadece dil ile saymak şeklinde anlaşılmasını da doğru bulmamaktadır. Zira kelimeye saymak manası verildiğinde bu isimleri

<sup>66</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Demir, *Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 475-480; Galip Türcan, "Kelanın Dil Üzerine Kurduğu İstidlal Şekli - Bâkîllânî'nin Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Aralık 2011), 130-131.

<sup>67</sup> Saffâr'ın semantik yöntemi kullanmasına dair bk. Demir, *Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 475-480.

<sup>68</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/374; Tevkif ve İstilahî görüşlerin ayrıntısı için bk. Demir, *Ebû İshak Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 480-486.

<sup>69</sup> "أما الصفة فإنها ليست باسم، لأن اسم العالم ليس بصفة للعالم، وإنما العلم هو صفته" bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/360.

<sup>70</sup> Mu'tezile kelâmında Allah'ın sıfatlarının gerçek formu: âlim, kâdir, hay, mürîd şeklindedir. Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/210-214; Mu'tezile'nin zât-sıfat tartışmasına ilişkin ayrıntılı görüşleri ve çözüme kavuşturmak amacı ile ortaya attıkları ahvâl teorisi için bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübâiler'in Kelâm Sistemi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 240-249.

sayan kimselerin cennete gireceği sonucu çıkmaktadır. Ona göre buradaki 'saymak' eylemi ile 'bilmek' manası kastedilmektedir. Bu görüşünü "..."<sup>71</sup> "وأخصى كل شيء عددا..." âyetinde yer alan 'أخصى': saymak' fiiline dikkat çekerek 'saymak' fiili her geçtiği yerde rakamsal bir sayma işlemi anlamına gelmez şeklinde temellendirmektedir. Yoksa Cin sûresindeki bu âyet ile Allah'ın rakamsal bir sayma eyleminde bulunduğunu söylemek gerekir ki bu da O'nun şânına uygun bir nispet olmaz.<sup>72</sup>

Saffâr'ın esmâ-i hüsnâyâ ilişkin bir diğer yorum ilkesi, "Ne ta'tîl ne teşbih; ne cebr ne de tefvîz (لا تعطيل ولا تشبيه ولا جبر ولا تفويض)" şeklindedir.<sup>73</sup> O bu prensibi Ebû Hanîfe'ye atfen kullanmaktadır.<sup>74</sup> Bu ilkeye göre Mu'tezile'nin yaptığı gibi Allah'ı sıfatlardan tecrit etmek ve ona hiçbir sıfat nispet etmemek (*ta'tîl*) doğru değildir. Agnostik bir yaklaşımla Allah'ın sıfatlarının bilgisine ulaşamayacağı anlayışı (*tefvîz*) da isabetli değildir.<sup>75</sup> Saffâr, bu ilkeyi zikrederek ilâhî isimlerin ta'tîl ve tevfiže düşmeden anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır. Yine bu ilke ile Allah'ın isimlerinin Cebriyye'nin anlayışında olduğu gibi insanları tamamen iradesiz bir duruma düşürecek (*cebr*) şekilde anlaşılmasına karşı çıkmaktadır. Allah'ın yaratılmışlara benzetilmesini (*teşbih*) de aynı ilke ile reddetmektedir. Saffâr, Cemîl isminin izahında Allah'ın sûretine bu ismin atfedilip atfedilemeyeceği ile ilgili bir tartışmaya yer vermektir. Ona göre Cemîl ismi, Allah'ın sûretine atfedilemez yani "Allah güzeldir" derken kastedilen fiziksel sûret güzelliği değil O'nun noksanlıklardan münezzehtir olmasıdır. Bu kapsamda o Allah'ı mahlûkata benzetme yanlışları sebebiyle Müşebbiheyi eleştirmektedir.<sup>76</sup>

Saffâr, esmâ-i hüsnâyâ yukarıda aktarmaya çalıştığımız temel ilkeler çerçevesinde anlamaya ve açıklamaya çalışmaktadır. Bu kapsamda öncelikle ele aldığı ilahî ismin hangi kökten türemiş olduğunu belirlemeyi hedef edinmektedir. İkinci aşamada, ilgili kelimenin hangi anlama geldiğine dair dilcilerin görüşlerini aktarmakta ve âyetlerdeki kullanım örneklerini dikkate alarak sözcüğün anlamını belirlemeye yönelmektedir. Üçüncü aşamada ise anlamını belirlediği ilâhî isim ile bağlantılı kelâmî konulara değinmektedir. Kelâmî açıklamalarındaki amacı, Ehl-i Hak olarak andığı genelde Ehl-i sünnet ve özelde Hanefî- Mâtürîdîler'in görüşünü ortaya koymak ve muhalif anlayışları reddetmektir. Saffâr kelâm ilminin bir görevi olarak gördüğü İslâm inancına aykırı inanç ve fikirleri red ve çürütmede, bu isimlerden güç almakta ve bu isimlerle delillendirmede bulunmaktadır. Bu kapsamda örneğin Hıristiyanlığın en eski üç mezhebi olan Ya'kûbiyye, Nestûriyye ve Melkâiyye'yi tevhid ilkesi ile ilişkili esmâların izahında konu edinmekte ve eleştirmektedir. Tabiatçıları, materyalistleri, düalistleri ve hulûl anlayışını benimseyenleri yine bir esmâ kapsamında reddetmektedir. Müslümanlar arasında ortaya çıkan Cehmiyye, Cebriyye, Eş'arîyye ve Mu'tezile mezheplerini de İslâm inancına aykırı olduğunu düşündüğü görüşlerinden hareketle ilâhî isimleri delil olarak kullanarak çürütmeye çalışmaktadır. Saffâr'ın esmâ-i hüsnâ yorumu, *Telhîş*'de ulûhiyet bahislerinin ele alındığı sayfa-

<sup>71</sup> el-Cin 72/28.

<sup>72</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/370-371.

<sup>73</sup> "لا تعطيل ولا تشبيه ولا جبر ولا تفويض" bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/400.

<sup>74</sup> Bu söz Tahâvî akidesi şerhinde de Ebû Hanîfe'ye nispet edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. İsmâil b. İbrâhim Şeybânî, *Şerhu'l-Akîdetü't-Tahâviyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018), 21.

<sup>75</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. İlyas Çelebi, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/102.

<sup>76</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/429-430.

ların %84'ünü oluşturmaktadır. Bu oran, ulûhiyet anlayışının Saffar tarafından esmâ-i hüsnâya dayandırılmaya çalışıldığını göstermektedir. Esmâ-i hüsnânın Hanefî-Mâtürîdî literatürü içinde kelâmî bakış açısı ile Saffâr tarafından ele alınması, onun değerini ve eserinin önemini ortaya koymaktadır.

#### 4. Saffâr'ın Esmâ-i Hüsnâyı Kelâmî Konularda Delil Olarak Kullanması

Saffâr *Telhîş* adlı eserinde esmâ-i hüsnâyı alfabetik bir sıra içinde konu edinmektedir. Ele aldığı her bir ilâhî ismi semantik yöntemi kullanarak anlamlandırmakta ve sonrasında bu ilâhî isme dayanarak ismin anlam alanında yer alan kelâm konularını açıklamaya çalışmaktadır. Onun esmâ-i hüsnâya dayanarak ele aldığı kelâmî konular bilgi, varlık, Allah'ın varlığı ve sıfatları, nübüvvet bahisleri, kazâ ve kader, imana dair meseleler ve âhiret bahisleri şeklinde sıralanabilir. Burada onun, ilâhî isimlerin açıklanması sadedinde imâmet/hilâfet konusuna değinmediği belirtilmelidir. Bu konuyu ilâhî isimlerle ilişkilendirmeden müstakil bir başlık altında *Telhîş*'de ele almıştır.<sup>77</sup> Fıkâhî ve siyasi yönü bulunan bu konunun ilâhî isimlere atfı yapılmadan işlenmesi ve ilâhî isimlerin siyasi yorumlara âlet edilmemiş olması, oldukça değerli ve isabetlidir.

##### 4.1. Bilgi - Varlık

Saffâr eseri *Telhîş*'de ilim konusunu müstakil bir bölümde ele alır. Esmâ-i hüsnâyı alfabetik bir düzen içinde açıklarken sıra el-'Alîm, el-'Âlim ve el-'Allâm isimlerini ele aldığına tekrara düşmemek amacıyla okuyucuyu eserinin ilim kısmına yönlendirir. Bu şekilde birçok örnek vardır. Dolayısıyla bazı isimlerde kelâmî yorum yapılmaması, bu konunun müstakil bir başlık altında ele alınması ile ilgili bir durumdur ve ilgili isimde buna dikkat çekilmiştir.<sup>78</sup>

O, varlık konusunu da eserinin ilk kısmında ayrı bir başlıkta incelemektedir. Bununla birlikte burada esmâ ile ilgili herhangi bir yorumda bulunmaz; yorumlarını varlık ile ilişkili olan esmanın açıklamasında belirtir. Bu kapsamda el-Mubdi' isminin izahında Allah'ın yaratmasının mevcûd ve ma'dûm her şeye taalluk ettiğini, O'nun yalnızca cisimleri değil arazları da yarattığını ispat etmeye çalıştığı ve karşıt görüşü çürütme gayret ettiği görülür.<sup>79</sup>

##### 4.2. Ulûhiyet

Saffâr, Allah'ın isimlerini alfabetik bir sıra içinde açıklamaya başlamadan önce *isim, sıfat, vâsf* ve *müsemmâ* kavramlarının anlamını lugavî yöntemi kullanarak belirlemektedir. Sonrasında ilâhî isimlerin müsemmâ ile olan irtibatı üzerinde durmaktadır. Bilindiği üzere Allah'ın isimleri ile zâtı arasındaki ilişki yani

<sup>77</sup> Saffâr, Hz. Peygamber'in vefatından sonraki hilâfet kurumunun kitap, sünnet, icma ile delilini ortaya koyar, dört halifenin isimlerini hilâfete geldikleri sıra içinde ele alır ve imamların Kureyşliliği meselesine de değinir. bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1-2/169, 801-842.

<sup>78</sup> Bilgi konusu için bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/73-133.

<sup>79</sup> Mübdi' isminde ifade edildiğine göre Mu'tezile'den Muammer b. Abbâd ve ashabının Allah'ın sadece cisimleri yarattığını cisimlerin ise arazları meydana getirdiğini düşünmektedir. Bu görüş ve Saffâr'ın açıklaması için bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/549.

ilâhî isim ve sıfatların Allah'ın zâtının aynı veya gayri oluşu, kelâmıda isim-müsemmâ başlığı altında ele alınmaktadır.<sup>80</sup> Bu hali ile konu, ilâhî sıfatlar konusunun alt başlığını oluşturur. Cehmiyye, Mu'tezile ve Şîî kelâmcıları ismin müsemmâdan ayrı olduğu görüşündedir. Bu anlayış, isimle müsemmânın aynı olması halinde birden fazla kadîm varlığın oluşacağı ve tevhid inancının zarar göreceği düşüncesine dayanmaktadır. Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılarının çoğunluğu ise ismin müsemmâdan yani ilâhî isim ve sıfatların Allah'ın zâtından ayrı olmadığı ve bundan dolayı da tevhid inancı ile çelişmediği savunulmuştur.<sup>81</sup>

Saffâr konuya *isim* ve *müsemmâ* kelimelerinin kökenini ve aslî manaları (*aslü'l vaz'*) tespit ederek giriş yapmaktadır. Ona göre *isim* “belli bir manaya bir zamanla sınırlı olmaksızın delâlet edendir [mutlak lafız]”,<sup>82</sup> *müsemmâ* “Zeyd ve Amr gibi bir isimle adlandırılır [hakikatin kendisi]” ve *tesmiye* ise “müsemmâdaki manaya delâlet eden sözdür”.<sup>83</sup> Buna dair görüşlerini de nahiv âlimlerinden Halîl b. Ahmed (öl. 175/791), Sîbeveyhi (öl. 180/796) ve Ebû Ubeyde Ma'mer'e (öl. 209/824) atıf yaparak temellendirmektedir. Sonrasında erken dönem mütekellimlerinden Ebü'l-Abbâs el-Kalânîsî, Abdullah b. Saîd el-Kattân (öl. 240/854) ve Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin (öl. 243/857) isim ile müsemmânın aynı olduğuna dair görüşlerini, kendi görüşünü desteklemek amacıyla aktarmaktadır. Zira ona göre isimden kastedilen müsemmânın kendisidir.<sup>84</sup> Örneğin “Zeynep'i boşadım” cümlesi kullanıldığında, Zeynep ismi ile değil Zeynep ismi ile adlandırılan varlıkla (müsemmâ) evlilik bağı sona ermektedir.<sup>85</sup>

Saffâr ayrıca ilâhî isimlerin kaynağına dair de açıklamalar yapmaktadır. Zira isim ve müsemmânın birliği ortaya konduktan sonra müsemmânın kim tarafından isimlendirileceği problemi ortaya çıkmaktadır. O bu isimlerin tevkîfî olduğu üzerinde ısrarla durmaktadır. Allah'ın naslarda zikredilen isimleri, en yüksek mertebede olan (*mertebetü'l-ûlyâ*) isimlerdir. Kendisi dışında biri tarafından Allah'ın şânına uygun bir isimle adlandırılması mümkün değildir.<sup>86</sup> Bu sebeple Saffâr, Allah'a nispet edilen isimlerin kaynağını âyet ve hadislerle ortaya koymaya çalışmaktadır. Onun eserinde kaynağına dair delil zikretmediği ilâhî isimler de bulunmaktadır. Onun bu isimlerin deliline ulaşamamış olması nedeniyle zikretmediği düşünülmemelidir. Bu isimlerin Kur'ân ve hadisten kaynağının herkes tarafından bilinir olduğunu düşünmesi veya daha önce bu isimlerin anlamını açıklamış olması, bu isimlerin kaynağını zikretmemesine yol açmış olabilir. Örneğin el-Bâkî isminde Allah'ın ezeli ve ebedî olmasına ilişkin kelâmî yorumlara değinse de el-Bâkî isminin geçtiği bir âyet yerine bu ismin anlamına dair “O'nun kendinden başka her şey yok olacaktır.”<sup>87</sup> âyetini delil getirdiği görülür.

<sup>80</sup> İsim-müsemmâ ilişkisi ile ilgili Mâtürîdî âlimlerinin ayrıntılı görüşleri için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 160-165; Sâlimî, *et-Temhid*, 144-145; Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, 160-177; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn: Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 70-73.

<sup>81</sup> İlyas Çelebi, “İsim-Müsemmâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/549-550.

<sup>82</sup> “الاسم ما دل على معنى غير مختص بزمان دون زمان، بخلاف الفعل فإنه يختص بزمان دون زمان” bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/345-346.

<sup>83</sup> “أما التسمية فإنها تدل على معنى في غيره وهو مسمى، وتسمية قول القائل زيد وعمرو، ومسمى ما ذكره من اسم زيد وعمرو” bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/346-347.

<sup>84</sup> “الاسم هو المسمى” Saffâr'ın isim ve müsemmânın aynı olduğuna dair verdiği örnekler için bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/348-350.

<sup>85</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/350.

<sup>86</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/391.

<sup>87</sup> el-Kassas 68/88.

Bâkî isminin Kur'an'da yer almasının herkesçe bilinen bir husus olması ve Kasas sûresindeki bu âyetin el-Bâkî isminin manasını açıkça ortaya koymasının, bunda etkili olduğu açıktır.<sup>88</sup>

Tevkif anlayışını savunanlar, ikiye ayrılabilir. Bunlardan ilki naslarda geçen fiil şeklinde Allah'a nispet edilen kavramlardan Allah için isim türetmeyi doğru bulmayanlardır. Nasların zahirini dikkate alan bu anlayışı benimseyenlere İbn Hazm örnek gösterilebilir. İkinci grup ise naslarda bulunan fiillerin ism-i fâil ve ism-i mef'ûl gibi müştaklarının (türemiş) Allah için kullanılmasını kabul edenlerdir.<sup>89</sup> Bu anlayışı savunanlara Gazzâlî örnek verilebilir. Saffâr da âyet ve hadislerde Allah'a nispet edilen fiillerden türetilen isimlerin O'na isim olarak verilmesinde bir mahzur görmemektedir. Örneğin Tevbe sûresi'nin 6. âyetinde “يَسْمَعُ” şeklinde “işitir” fiili Allah'a nispet edilir. Saffâr bu fiilin ism-i fâili olan “السامع” ismini, Allah için kullanır. Onun bu türde rivayet ettiği ilâhî ismin sayısı, 26'dır. Fiilden müştak isimler, Saffâr'ın eserinde izahına yer verdiği 177 ilâhî ismin %14'ünü oluşturmaktadır.<sup>90</sup> Müştak isimler ve fiil kökeni aşağıda tablo halinde gösterilmiştir.

Tablo 2: Saffâr'a Göre Lafızdan Müştak İlâhî İsimler

Kur'an'da Allah'a Nispet Edilen Filler	Türetilen İsimler
حَكَمَ : Hükmetti	الحاكم (el-Hâkim): Hükmeden
رَزَقَ : Rızık verdi	الرزاق (er-Rezzâk): Rızık veren
يَسْمَعُ : İşitir	السامع (es-Sâmi'): İşiten
سَتَرَ : Örttü	الساتر (es-Sâtir): Günahları örten
شَهِدَ : Şâhid oldu	الشاهد (eş-Şâhid): Şahid olan
عَفَا : Affetti	العافي (el-'Âfi): Affeden
عَلِمَ : Bildi	العليم (el-'Alîm): Bilen
عَلِمَ : Bildi	العلام (el-'Allâm): Çokça bilen
غَفَرَ : Affetmek	الغفور (el-Ğafûr): Affeden
غَفَرَ : Affetmek	الغفار (el-Ğaffâr): Çokça affeden
غَالِبٌ : Üstün	الغالب (el-Ğallâb): Çokça üstün olan
يَفْتَحُ : Açar	الفتاح (el-Fâtih): Açan
قَاهِرٌ : Hiçbir şeyden aciz olmayan ve Kâdir	القهار (el-Ğahhâr): Hiçbir şeyden aciz olmayan, Çokça Üstün ve Kâdir Olan (Mübalâğalı Hali)
القَيُّومُ (el-Ğayyûm): Her şeyin idaresini elinde bulunduran	القيام (el-Ğayyâm): Var olan her şeyin idaresini elinde bulunduran (Mübalâğalı Hali)
قَابِلٌ : Tövbeyi kabul etti	قابل التوب (Ğâbilu't-Tevb): Tövbeleri kabul eden
عَلَا : Yüksek oldu	المتعالى (el-Mute'âlî): Yüce olan
أَحَدٌ : Tek olmak	المتوحد (el-Mutevaħħid): Tek olan
مَلِكٌ : Egemen olmak	المالك (el-Mâlik): Egemen olan
مَلِكٌ : Egemen olmak	المليك (el-Melîk): Sahip olan
مَلِكٌ : Egemen olmak	مالك الملك (Mâlikü'l-mülk): Mülkün sahibi
مَجِيدٌ : Ünlü ve Şerefli olmak	الماجد (el-Mâcid): Övülmeye layık olan

<sup>88</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/306-307.

<sup>89</sup> Koloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ'da Tevkîfilik - Kıyâsîlik Problemi”, 242-251.

<sup>90</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/490-491.



قديم: Ezelf olmak	المقدم	(el-Muḫaddim): Ezelf olan
آخر: Ebedî olmak	المأخر	(el-Mü'ahḫir): Ebedî olan
ينصر: Yardım eder	الناصر	(en-Nâşir): Yardım eden
أحد: Tek olmak	الواحد	(el-Vâhid): Tek olan
خالق: Yaratan	خالق	(el-Ḥallâk): Çokça Yaratan

Saffâr, tevkîf anlayışını savunanlar içindeki ikinci anlayışı benimseyenler arasında yer alır. Zira naslarda geçen fiillerin yukarıda belirtildiği gibi müştaklarını da Allah'ın ismi olarak kabul etmektedir. Ona göre el-Ḳâdir nasıl kudretten müştak ise diğer isimler de mana itibari ile müştaktır.<sup>91</sup> Bu nedenle sadece âyette geçen fiillerden değil manalarından da ilâhî isim türetmektedir. Bunlar dört isim ile sınırlıdır: el-Muteferrid, eş-Şafûh, el-Mûcid ve el-Mu'dim. O el-Ehad ismi ile aynı anlama gelen el-Muteferrid ve el-A'füv ile aynı anlama gelen eş-Şafûh isimlerinin naslarda geçen isimler ile aynı anlamda olması sebebiyle Allah'a nispetinde bir mahzur görmez. el-Mûcid ve el-Mu'dim isimlerini ise “Bu iki ismin anlamı açıktır. Mevcûd ve ma'dûmu Allah'tan başkası yaratmaya güç yetiremez” diye belirterek Allah için kullanımında mahzur görmez. Onun naslarda bulunan el-Ḳâdir ve el-Ḥâlîk isimlerinin varlığını, bu isimlerin kabulü için Saffâr tarafından yeterli görülmektedir. Görüldüğü gibi Saffâr naslarda Allah'a nispet edilen isimlerle aynı anlama gelen yahut o ismin kapsamında bulunan isimleri de ilâhî isimler olarak kabul etmektedir. Saffâr için hem naslar hem de ifade ettikleri anlamlar, Allah'a isim nispetinde temel kaynaklardır. Onun Allah için kullandığı manadan müştak isimler tablo halinde aşağıda sunulmuştur.

Tablo 3: Saffâr'a Göre Manadan Müştak İlâhî İsimler

Nasda Yer Alan İlâhî İsimler		Manadan Müştak İsimler	
الأحد	el-Eḫad	المتفرد	el-Muteferrid
العفو	el-A'füv	الصفوح	eş-Şafûh
القادر، الخالق	el-Ḳâdir, el-Ḥâlîk	المعدهم، الموجد	el-Mûcid, el-Mu'dim

Saffâr, naslarda Allah'a izafe edilen fiillerden ve naslarda yer almasa bile ilâhî isimlerle aynı anlama gelen fiillerden müştak isimlerin Allah için kullanılabilmesini, bu konuda icmânın varlığına bağlamaktadır.<sup>92</sup> İcmânın göstergesi olarak da Arap şiirindeki ve ümmetin kullanımındaki örnekleri<sup>93</sup> delil olarak göstermektedir. Örneğin ebabil kuşlarının Allah tarafından gönderilmesini konu edinen Abdülmuttalip'in şiirinde eṭ-Ṭâlib isminin yer alması, bu ismin kullanılabileceğine dair onun belirttiği delildir. Zira Hz. Muhammed bu şiiri duymuş ve şiirde Allah'a eṭ-Ṭâlib isminin nispet edilmesinden razı olmuştur. Ayrıca Araplar arasında eṭ-Ṭâlib, Allah'ın ismi olarak bilinmekte ve kullanılmaktadır.<sup>94</sup>

<sup>91</sup> Saffâr, *Telḫîşü'l-edille*, 1/379.

<sup>92</sup> “اعلم أن أسماء الله توقيفية لا يجوز لأحد أن ينشئ الله اسماً من ذات “، “جاء من أسماء الله في القرآن فهو ثابت بالنص، وما ليس في القرآن وقد ورد به التوقيف في الخبر، أو أجمع عليه المسلمون فإنه ثابت نفسه” bk. Saffâr, *Telḫîşü'l-edille*, 1/371-373, 391.

<sup>93</sup> Saffâr, *Telḫîşü'l-edille*, 2/621.

<sup>94</sup> Saffâr, *Telḫîşü'l-edille*, 2/501.

Saffâr, Allah'ın sıfatları bağlamında zâtî sıfatları hayat, ilim, sem' basar, irade, kudret, kelâm ve tekvîn şeklinde sıralamaktadır.<sup>95</sup> Hayat sıfatının izahında esmâ-i hüsnâdan delil olarak el-Ḥay ismini; ilim sıfatında el-Başîr, el-Muḥşî, el-Ḥakîm, el-Ḥabîr, el-Muḥîṭ, el-Muḥîṭ, el-Ḥâfîz, el-Ḥafîz ve er-Raḳîb isimlerini; Sem' sıfatında es-Semî', es-Sâmî', el-Müsemmi' ve el-Vâsi' isimlerini; Basar sıfatında el-Başîr ve el-Müdrîk ismini; İrade sıfatında el-Ḳâdir, el-Ḳadîr ve el-Muḳtedir isimlerini; Kudret sıfatında el-Ḳâdir, el-Ḳadîr, el-Muḳtedir, el-Melik, el-Mâlik, el-Melîk, Mâlikü'l-mülk, el-Ḥalîm, el-Ḳavî, el-Ḳâhir, el-Ḳahhâr, el-Metîn, ed-Deyyân, el-Mu'iz, el-Müzil, el-'Azîz, el-Mûfi, el-Müheymin, el-Kâfi, el-Vekîl, el-Müdemmir, el-Muhlik, el-Müste'ân, en-Naşîr, en-Nâşir, el-Ġalîb ve el-Ġallâb isimlerini; Kelâm sıfatında ise el-Hamîd, el-Mütekellim, el-Müyessir, el-Mubîn, eş-Şehîd ve eş-Şâhid ismini delil olarak kullandığı görülür. Ancak Allah'ın kelâmına ilişkin ayrıntılı bir bilgiyi burada zikretmez. Saffâr, bu konuyu esmâ konusunun haricinde müstakil bir başlık altında ele almaktadır.<sup>96</sup> Allah'ın kelâmı konusuna yer verdiği müstakil başlık incelendiğinde ise onun, Allah'ın kelâmını "teklîm" vasfı ile yorumladığı ve Allah'ın el-Mütekellim olduğunu reddeden kimsenin O'nu sukût ve dilsizlik (خرس) ile nitelediğini ifade eder ve eleştirir. Tekvin sıfatında ise: el-Ḥâlîk, el-Ḥallâk, el-Muşavvir, el-Mu'dîm, el-Mûcid, el-Münşî', Fâliḳu'l-Ḥabb ve'n-Nevâ, Fâliḳu'l-İşbâh isimlerine yer vermektedir.

Tablo 4: Saffâr'ın Allah'ın Zâtî Sıfatları ile Bağlantılı Ele Aldığı Kelâmî Konu

Sıfat	Esmâ Delili	İlgili Kelâmî Konu	
<b>Hayat</b>	الحي el-Ḥay	Allah'ın hay olması ruh vb. herhangi bir illete bağlı değildir.	
<b>İlim</b>	العليم، العالم، العلام، البصير، المحصي، الحكيم، الخبير، المحيط، المقيت، الحافظ، الحفيظ، الرقيب	el-'Âlîm, el-'Âlim ve el-'Allâm, el-Başîr, el-Muḥşî, el-Ḥakîm, el-Ḥabîr, el-Muḥîṭ, el-Muḥîṭ, el-Ḥâfîz, el-Ḥafîz ve er-Raḳîb	Allah'ın bilgisi kadîmdir. Allah mevcûd ve ma'dûm her şeyin bilgisine sahiptir.
<b>İrade</b>	القادر، القدير، المقتدر	el-Ḳâdir, el-Ḳadîr ve el-Muḳtedir	Allah mevcûd ve ma'dûm her şeyi yaratmayı tercih etmeye muktedirdir.
<b>Kudret</b>	القادر، القدير، المقتدر، المالك، المليك، مالك الملك، الحليم، القوي، القاهر، القهار، المتين، الديان، المعز، المنزل، العزيز، الموفى، المهيم، الكافي، الوكيل، المدمر، المهلك، المستعان، النصير، الناصر، الغالب، الغلاب	el-Ḳâdir, el-Ḳadîr, el-Muḳtedir, el-Melik, el-Mâlik, el-Melîk, Mâlikü'l-mülk, el-Ḥalîm, el-Ḳavî, el-Ḳâhir, el-Ḳahhâr, el-Metîn, ed-Deyyân, el-Mu'iz, el-Müzil, el-'Azîz, el-Mûfi, el-Müheymin, el-Kâfi, el-Vekîl, el-Müdemmir, el-Muhlik, el-Müste'ân, en-Naşîr, en-Nâşir, el-Ġalîb ve el-Ġallâb	el-Ḳadîr ismi kudret sıfatından müştaktır. Allah mevcûd ve ma'dûm üzerinde kudret sahibidir.
<b>Sem'</b>	السميع، السامع، المسمع، الواسع	es-Semî', es-Sâmî', el-Müsemmi' ve el-Vâsi'	Allah'ın duymasının mahiyeti nedir?

<sup>95</sup> Allah'ın sıfatları için "zâtî" kelimesini kullanmakta ve tekvin sıfatını Eş'arîlerin fiili sıfat olarak değerlendirmelerini hatalı bularak tekvin sıfatının zâtî sıfatlar arasında yer aldığını aktarmaktadır. Sıfatların tasnifi için bk. Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 1/460.

<sup>96</sup> Allah'ın kelâmı konusunun ayrıntısı için bk. Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/747.

<b>Basar</b>	البعير، المدرك	el-Başîr ve el-Müdrîk	Allah'ın görmesinin mahiyeti nedir? Allah her şeyi ezelde görmü/bilir mi?
<b>Kelâm</b>	الشاهد، المييم، المعبر، المتكلم، الحميد	el-Ĥamîd, el-Mütekellim, el-Mü-yessir, el-Mubîn, eş-Şehîd ve eş-Şâhid	Allah'ın kelâmı ezeli midir? Allah'ın kelâmının mahiyeti, Halku'l-Kur'ân, Allah'a kavli kelimesi nispet edilebilir mi? Allah'ın "kün" kavli
<b>Tekvin</b>	الخالق، الخلاق، المصور، المعدم، الموجد، الفالق الحب، المنشي، الفالق النوى، الفالق الإصباح	el-Ĥâlîk, el-Ĥallâk, el-Muşavvir, el-Mu'dîm, el-Mûcid, el-Münşî, Fâliku'l-Ĥabb ve'n-Nevâ, Fâliku'l-İşbâh	Tekvin ve mükevven aynı şey değildir. Allah'ın fiili sıfatları ezeldir. Bunlar ayrı bir sıfat değil tekvin sıfatı kapsamındadır.

Saffâr, "selbî" yahut "tenzihî sıfatlar" şeklinde kavramsallaştırmaya eserinde yer vermez. Rivayet ettiği esmâ-i hüsnâ ve Saffâr'ın bu isimlere verdiği anlam dikkate alınarak Allah'ın selbî sıfatları tasnifi tarafımızdan yapılmıştır. O, vücud sıfatının izahında esmâ-i hüsnâdan delil olarak en-Nûr, el-Evvel, el-Âhîr, el-Bâtın, ez-Zâhir ve el-Mevcûd isimlerini; Kıdem ve bekâ sıfatlarında el-Evvel, el-Muqaddim, el-Âhîr, el-Müteahhîr, el-Bâkî, el-Ĥayyûm, el-Ĥayyâm, ed-Dâ'im eş-Şamed ve el-Mütebarek isimleri; Vahdâniyyet sıfatında Allah, İlah, el-Bedi', el-Ĥâlîk, el-Müdebbir, er-Rab, el-Muşavvir, el-Mutevahhîd, el-Muteferrid, el-Vâhid, el-Vitr ve en-Nûr isimlerini zikretmektedir. Tevhid ilkesi kapsamında şirk anlayışının çürütülmesi amacıyla el-Ġafîr, el-Ġafûr ve el-Ġaffâr isimleri delil getirdiği görülür. Yine o muhâlefetün lil-havâdis sıfatının esmâdan delili olarak el-'Alî, el-A'lâ, el-Müte'âlî, el-Celîl, el-Cemîl, el-Başîr, es-Semî', el-Mecîd ve el-Mâcid, el-Muşavvir, el-Kebîr, el-Kübbâr, el-Ekber, el-Meşkûr, el-Ma'bûd, el-Mahmûd ve el-Vedûd isimleri, Allah'ın yaratılmışlara fiziksel açıdan benzetilemeyeceğini izah ve ispat amacıyla el-Azîm, el-Cemîl, el-Başîr, es-Semî', es-Sâmi' ve el-Metîn isimleri; Allah'a nispet edilen beşerî duyguları çağrıştıran sıfatların Allah'ın şânına uygun izahları sadedinde er-Rahmân, er-Rahîm, el-Ĥalîm, el-Ĥamîd ve er-Ra'ûf ve el-Celîl isimleri delil olarak zikretmekte ve açıklamaktadır. Kıyâm bi-nefsihî sıfatı ile ilgili olarak ise el-Ĥayyûm, el-Ĥayyâm, el-Ĥâim, el-Melik, el-Mâlik, el-Melîk, Mâlikü'l-mülk isimlerini esmâ delili olarak anmaktadır. Saffâr, haberî sıfatlardan olan yed ve ayn gibi müteşabih sıfatları ise esmâ ile bağlantılı bir şekilde yorumlamamakta bunun yerine müstakil bir başlık altında tevîl yöntemini tercih ederek açıklamaktadır.<sup>97</sup>

Tablo 5: Saffâr'ın Allah'ın Selbî Sıfatları ile Bağlantılı Ele Aldığı Kelâmî Konu

Sıfat	Esmâ Delili	İlgili Kelâmî Konu
<b>Vücûd</b>	النور، الأول، الآخر، الظاهر، الباطن، الموجود	en-Nûr, el-Evvel, el-Âhîr, ez-Zâhir, el-Bâtın ve el-Mevcûd
<b>Kıdem</b>	الأول، المقدم	el-Evvel ve el-Muqaddim
<b>Bekâ</b>	الآخر، المأخر، الباقي، القيوم، القيام، الدائم، الصمد، المتبارك	el-Âhîr, el-Müteahhîr, el-Bâkî, el-Ĥayyûm, el-Ĥayyâm, ed-Dâ'im, eş-Şamed ve el-Mütebarek

<sup>97</sup> Müstakil bir başlık altında ele alınan yed ve ayn gibi sıfatların Allah'a nispeti ile ilgili bk. Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/678-687.

<b>Vahdaniyyet (Tevhid)</b>	الله، الإله، البديع، الخالق، المدبر، الرب، المتوحد، المتفرد، المصور، الواحد، الوتر، النور، العافر، الغفور، العفار	Allah, İlah, el-Bedi', el-Hâlık , el-Müdebbir, er-Rab, el-Mutevaḥḥid, el-Muteferriid, el-Muşavvir ve el-Vâhid, el-Vitr, en-Nûr, el-Ġafîr ve el-Ġafûr, el-Ġaffâr	Allah'ın sıfatları bakımından benzeri bulunmaz/Allah'ın zıttı yoktur. Şirk koşan kimsenin âhiretteki durumu nedir? Şirk ve diğer günahların farkı nedir?
<b>Muhâlefetün li'l havâdis</b>	العلي، الأعلى، المتعالي، الرحمن، الرحيم، الجليل، الجميل، البصير، السميع، المصور، الحليم، الحميد، الرؤوف، المجيد، الماجد، الكبير، الكبار، الأكبر، المشكور، المعبود، المحمود، الودود	el-'Alî, el-A'lâ, el-Müte'âlî, er-Raḥmân, er-Raḥîm, el-Celîl, el-Cemîl, el-Başîr, es-Semi', el-Muşavvir, el-Ḥalîm, el-Ḥamîd, er-Ra'ûf, el-Mecîd ve el-Mâcid, el-Kebîr, el-Kübbâr, el-Ekber, el-Meşkûr, el-Ma'bûd, el-Maḥmûd ve el-Vedûd	Allah hem fiziksel olarak hem de insanı duygular bakımından yaratılmış varlıklara benzemekten münezzehtir.
<b>Kıyam bi-nefsihi</b>	القيوم، القيام، القائم، الملك، المالك، المليك، مالك الملك	el-Ḳayyûm, el-Ḳayyâm, el-Ḳâim, el-Melik, el-Mâlik, el-Melîk ve Mâlikü'l-mülk	Allah zâtı ile kâimdir.

Allah'ın zâtî ve selbî sıfatları kapsamında ele alınan esmâ yorumuna şirk konusu örnek verilebilir. Saffâr, el-Ġafîr, el-Ġafûr ve el-Ġaffâr isimlerini iman ve amel ilişkisinin yanı sıra şirk ile ilgili olarak da yorumlamaktadır. Saffâr, el-Ġafîr isminin “غفر - يغفر - غفراً” kökünden müştak olduğunu ve “setr (örtmek)” anlamı içerdiğini aktarmaktadır. Bu mana ile ilgili olarak da şirk koşan kimsenin âhiretteki durumu ile şirkin diğer günahlardan farkını izah etmektedir.<sup>98</sup> Konuya, en büyük günahın şirk olduğunu belirterek giriş yapmaktadır. Sonrasında Allah'ın bütün günahları bağışlayacağını dair beyanı ile<sup>99</sup> şirkin bağışlanmayacağına dair “Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz, ondan başkasını dilediği kimseler için bağışlar...”<sup>100</sup> hükmünü dikkatlere sunmaktadır. Ayrıca şirk koşan kimsenin yalnızca tövbe etmesi durumunda affedileceğinin bildirildiği âyetlere de dikkat çekmektedir.<sup>101</sup> Sonrasında tövbe etmenin şirk sahibinden mutlak manada müşriklik vasfının düşmesine yol açacağını ve bu kimsenin ahiretteki durumunun aynen mümin kişi gibi olacağını belirtmektedir. Bu görüşü, müşriğin geçmişte işlediği şirk günahından hesaba çekilmeyeceği bilgisine dayanmaktadır. Çünkü onun bu günahı tövbesi sebebi ile affedilmiş olacaktır.<sup>102</sup> Saffâr, şirkin diğer günahlardan farkını, şirkin tövbe olmaksızın affedilmesinin caiz olmaması olarak belirtmektedir. Şirk haricindeki günahların ise tövbe olmaksızın affedilmesi caizdir. Günah üzerine ısrar eden kimse öldüğünde Allah'ın lütfu ile bağışlanabilir. Ancak şirk bu günahlardan değildir.<sup>103</sup> Anlaşıldığı üzere Saffâr, ilahî isimleri kelâmî bir bağlamdan açıklamayı tercih etmekte ve bu yönü ile kendinden önceki esmâ-i ilâhiyye şârihlerinden ayrılmaktadır.

<sup>98</sup> Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 2/517.

<sup>99</sup> ez-Zümer 39/53.

<sup>100</sup> en-Nisa 4/116.

<sup>101</sup> el-Furkan 25/68,70, el-Maide 5/73-74. Bk. Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 2/518.

<sup>102</sup> Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 2/519.

<sup>103</sup> Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 2/519-520.

### 4.3. Nübüvvet

Saffâr, nübüvvetle ilgili konuları el-Bâis, er-Raḥmân, el-Mucîb, el-Hâdî, ed-Dâî, en-Nûr, el-Muḥyî, el-Mümît, el-Mü'min, el-Vâris, el-Mevlâ, el-Müheymin, el-Velî ve er-Ra'ûf isimlerine atıf yaparak ele almaktadır. Ancak bu isimlerin izahında ayrıntıya girmediği belirtilmelidir.<sup>104</sup>

Tablo 6: Saffâr'ın Nübüvvet Bahislerinde Delil Olarak Kullandığı İlâhî İsimler

Nübüvvet	Esmâ Delili	İlgili Kelâmî Konu	
<b>Peygamber Gönderilmesi</b>	الباعث، الرحمن	el-Bâis ve er-Raḥmân	Her ümmete peygamber gönderilmesi.
<b>Peygamberlerin Vasıfları</b>	النور، الرؤوف، المهيمين	en-Nûr, er-Ra'ûf ve el-Müheymin	Hz. Muhammed'in bir ismi de Nûr'dur.
<b>Mûcize</b>	المجيب، المؤمن	el-Mucîb ve el-Mü'min	Peygamberlerin duasının Allah tarafından kabulü mûcize midir?
<b>Hidayet sebebi olarak Hz. Peygamber</b>	الهادي، الداعي، المولى، الولي، المهيمين	el-Hâdî, ed-Dâî, el-Mevlâ, el-Velî ve el-Müheymin	Allah kullarına Peygamber göndererek hidayete yönlendirir.
<b>Nebi ve Resullerin Kabir Sorgusu</b>	المعيد	el-Mu'îd	Peygamberlerin kabir sorgusu nasıl olur?
<b>Son Peygamber Olarak Hz. Muhammed</b>	الوارث	el-Vâris	Hz. Muhammed'in son peygamber olması ve emrin onda tamamlanması.

Saffâr'ın nübüvvet bahislerinde atıf yaptığı ilâhî isme, el-Mucîb örnek verilebilir. Ona göre el-Mucîb ismi “إجابة - يجيب - إجابة” kökünden müştaktır ve “dualara karşılık veren” anlamına gelmektedir. O, bu ismin izahında nebi ve resullerin duasına karşılık verilmesinin mahiyetine dair kelâmî açıklamalarda bulunmaktadır.<sup>105</sup> Ona göre nebi ve resullere dualarının karşılığı bir mûcize olarak verilmiştir. Dolayısı ile bu mûcize ister kavimlerinin sorusu veya isteği üzerine davet amaçlı bir meselede olsun ister olmasın, neticede peygamber duasının kabulü bir mûcizedir ve peygamberliğin bir delildir.<sup>106</sup>

### 4.4. Kazâ ve Kader

Saffâr, kazâ-kader ile kulların fiilleri ve şerrin yaratılması konularını eş-Şadık, es-Selâm, el-Ḳuddûs, el-Ḥamîd, el-Berr, el-Bârr, el-Ḥakîm, el-Ḥâkim, el-Ḥakem, el-'Adl, el-Ḳâdir ve el-Ḳadîr, en-Nâfi', ez-Zârr ve el-Mümît isimlerine atıf yaparak ele almaktadır. Ecel konusunda el-Mümît, el-Muveffî ve el-Mutevâfi isimlerini açıklamaktadır. Rızık konusunda ise er-Râzık, er-Rezzâk, el-Cevâd, el-Bâsî, el-Laṭîf, eş-Şekûr, eş-Şâkir,

<sup>104</sup> Resul ve nebilere iman, resul-nebî farkı, nübüvvet, risâlet ve velâyet kavramları ile Allah'ın veli kullarına verdiği kerameti gibi konular için bk. Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 1-2/163-169, 801-813.

<sup>105</sup> Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 2/597.

<sup>106</sup> Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 2/597.

el-Vehhâb, el-Mün'im, el-Mu'tî, el-Mufzil, el-Mâni', el-Meliyy, el-Ķâbiz ve el-Kefil, el-Muġîs, el-Mubârek ve el-Mütebârek isimleri ile bağlantı kurarak izah etmektedir.<sup>107</sup>

Tablo 7: Saffâr'ın Kazâ ve Kader Bahislerinde Atıf Yaptığı İlâhî İsimler

Kazâ ve Kader	Esmâ Delili	İlgili Kelâmî Konu	
<b>Şerrin Yaratılması</b>	الصادق، السلام، القدوس، الحميد، البر، البار، الحكيم، الحاكم، العدل، القادر، القدير، النافع، الضار، المميت	eş-Şadık, es-Selâm, el- Ķuddûs, el-Ħamîd, el-Berr, el-Bârr, el-Ħakîm, el- Ħâkim, el-Ħakem, el-'Adl, el-Ķâdir ve el-Ķadîr, en- Nâfi', ez-Zârr, el-Mümît	Allah'a şer, zulüm ve yalanın nispet edilip edilemeyeceği.
<b>Ecel</b>	المتوفي، الموقى، المميت	el-Mümît, el-Muveffî ve el- Mutevâfî	Kulların ölümünü ezelde Al- lah tarafından mı belirlenir?
<b>Rızık</b>	الرازق، الرزاق، الجواد، الباسط، اللطيف، المنعم، المعطى، المفضل، الشكور، الشاعر، الوهاب، المانع، الملى، القابض، الكفيل، المغيث، المبارك، المتبارك	er-Râzık, er-Rezzâk el-Cevâd, el-Bâsiṭ, el-Laṭîf, el-Mün'im, el-Mu'tî, el- Mufzil, eş-Şekûr, eş-Şâkir, el-Vehhâb, el-Mâni', el-Me- liyy, el-Ķâbiz, el-Kefil, el- Muġîs, el-Mubârek ve el- Mütebârek	Allah kullarını helal rızıkla rı- zıklandırmak zorunda mıdır? Allah kullarına dilediği gibi (az veya çok) rızık verebilir mî?

Saffâr'ın kazâ ve kader kapsamında yer verdiği tartışmalı konulara rızık meselesi örnek verilebilir. Ona göre er-Râzık ve er-Rezzâk isimleri “رزق - رزق” kökünden müştaktır ve “kullarının faydasını gözeten ve onları nimetlendiren” anlamına gelmektedir. O, Allah'ın rızıkı dilediğine vermesini ve rızık verici olmasını hakiki manada anlar. Dolayısıyla hakiki anlamında er-Râzık ismi Allah'tan başkasına atfedilemez. Çünkü O'nun dışında hiçbir kimse rızık yaratacak kudrette değildir. Ayrıca Allah rızıkı dilediğine dilediği ölçüde vermektedir. Bu konuda Allah'a bir zorunluluk atfetmek doğru olmaz.<sup>108</sup> Saffâr, Ehl-i Hakk'ın rızıkı iki kısma ayırdığını belirtir. Bunlardan ilki tayyip (temiz) olandır. Diğeri ise gayr-ı tayyip (temiz olmayan) rızıktır.<sup>109</sup> Bu anlayışa göre rızıktan yararlanma helal olabileceği gibi haram da olabilmektedir.<sup>110</sup> Zira Allah gıdayı, yiyecek ve içeceklerden elde etme imkânı sunmuştur. Bundan dolayı, gıdanın kaynağı helal olabileceği gibi haram da olabilmektedir. Buna karşın Allah gıdayı haramdan temin etmeyi yasaklamış ve helalden tahsil etmeyi ise emretmiştir. İnsanlara düşen temiz olanlara yönelmektedir.<sup>111</sup> Saffâr'ın burada Ehl-i Hakk'a nispetle aktardığı görüş Ehl-i sünnet'in genel görüşüdür. O, Ehl-i Hak adlandırmasını genelde Ehl-i sünnet ve

<sup>107</sup> Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 2/745.

<sup>108</sup> Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 1/480-481.

<sup>109</sup> Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 1/481.

<sup>110</sup> Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 1/481.

<sup>111</sup> Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 1/482.

özelde ise tabi olduğunu Hanefî-Mâtürîdî gelenek için kullanmaktadır. Saffâr, rızık konusunda Mu'tezile'yi Allah'ın yalnızca helal rızık vermesi bakımından Rezzâk olduğunu düşünmeleri sebebiyle eleştirmektedir. Onun aktarımına göre Mu'tezile Allah'ın kullarına rızık infak ettiği için övüldüğünü ve bu övülmenin yalnızca helal rızık için olmasının akla yatkın olduğunu düşünmektedir.<sup>112</sup> Saffâr, er-Râzîk ve er-Rezzâk isimlerinin izahında Mu'tezile'nin bu anlayışını eleştirmektedir.

#### 4.5. İman

İman konusunun izahı kapsamında Saffâr, el-Mü'mîn ismine; iman-amel konusuyula ilgili el-Ğafır, el-Ğafûr ve el-Ğaffâr isimlerine; tekfir olgusunu açıklarken el-Mücîb ve et-Tevvâb isimlerine; iman-günah konusuyula ilgili tevbe hakkında et-Tevvâb, Qâbilu't-Tevb, el-Mu'âfi, el-Ĥalîm, el- el-Ğafır, el-Ğafûr ve el-Ğaffâr isimlerine atıf yapmaktadır. Buna karşın iman-İslâm, imanda istisna, imanda eşitlik ve mukallidin imanı konularını işlerken ilâhî bir ismi delil olarak zikretmemektedir.<sup>113</sup>

Tablo 8: Saffâr'ın İmana Dair Konularda Kullandığı ilâhî İsimler

İman	Esmâ Delili	İlgili Kelâmî Konu
<b>Tanımı</b>	المؤمن	el-Mü'mîn
<b>İman-Amel</b>	الغافر، الغفور، الغفار، المجيب، التواب، قابل التوب،	el-Ğafır, el-Ğafûr, el-Ğaffâr el-Mücîb ve et-Tevvâb, Qâbilu't-Tevb, el-Mu'âfi, el-Ĥalîm
<b>Tekfir</b>		Mümin kimdir? Amel imana dahil midir değil midir? Büyük günah işleyenin durumu âhirette nasıldır?
<b>Tövbe</b>		Kimler tekfir edilebilir? Küfür günahını işleyenin tövbesi kabul edilir mi? Kâfirin duası kabul edilir mi? Tövbenin sıhhat şartları nelerdir? Kimlerin tövbesi kabul edilir? Muhtaazarın (Can çekişen kişinin tövbesi) kabul edilir mi? Allah kulun tövbesini kabul etmek zorunda mıdır?
<b>İman-İslâm</b>	-	Müstakil bir başlık altında esmâ ile ilişkisi kurulmadan ele alınmıştır.
<b>İmanda İstisna</b>	-	Müstakil bir başlık altında esmâ ile ilişkisi kurulmadan ele alınmıştır.
<b>İmanda Eşitlik</b>	-	Müstakil bir başlık altında esmâ ile ilişkisi kurulmadan ele alınmıştır.

<sup>112</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/482.

<sup>113</sup> İman-İslam, imana amelin dâhil edilmesi, imanda istisna ve imanının hakikati gibi konuların ayrıntısı için bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/699-722, 733-735.

Mukallidin İmanı

Müstakil bir başlık altında esmâ ile ilişkisi kurulmadan ele alınmıştır.

Saffâr'ın iman-amel konusu kapsamında tövbeye dair esmâ-i hüsnâ yorumu burada örnek verilebilir. Ona göre et-Tevvâb ismi “تاب - يتوب - توباً” kökünden müştaktır ve kök fiil, “günahlardan Allah'ın emrine dönmek” anlamına gelmektedir. O, ‘kimlerin tövbesinin kabul olunacağı’ sorusu karşısında bu ismi gündeme getirmektedir. Ona göre bir kimseyi imanı sebebiyle kasten öldüren kimsenin tövbesi kabul edilmez. Her günah için tövbe sahihtir. Ancak hakkı olmaksızın birini kasten öldüren kimse için tövbe sahih değildir. Nitekim “Kim de bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde devamlı kalmak üzere cehennemdir.”<sup>114</sup> âyeti bunun delilidir.<sup>115</sup> Saffâr burada Ehl-i Hak olarak adlandırdığı Ehl-i sünnet'in ittifakına dikkat çekmektedir. Zira Ehl-i sünnet, küfürden daha büyük günah olmadığına müttefiktir.<sup>116</sup> “İnkâr edenlere söyle, eğer yaptıklarına son verirlerse geçmiş günahları bağışlanacaktır.”<sup>117</sup> âyeti, küfürden imana dönülmesi halinde geçmiş günahların bağışlanacağını bildirmektedir. Kâfirlerin işledikleri günahlar içinde kasten adam öldürmenin de olduğu bilinmektedir. Dolayısı ile küfürden dönüş yapıp iman ehli olanın kasten adam öldürme günahı dahi affa mazhar olmaktadır. Öyle ise mümin vasfına sahip olan kişilerin adam öldürme günahları da affolunabilir. Bu bakış açısı kapsamında Saffâr'a göre âyette “kastan öldüren” olarak cehennemle cezalandırılacağı ilan edilen kişi, birini imanı sebebiyle öldüren kimsedir. Çünkü ona göre bir mümini imanı sebebi ile öldüren kimse kâfir olur ve ebedî cehennemde kalma cezasına zaten müstahak olur. Onun dikkate aldığı nokta, kişide iman vasfının devam edip etmediğidir. İman vasfı bâkî oldukça o kişi için ebedî cehennemde kalma cezası olacağına dair yorumlar, tutarlılığını kaybetmektedir.<sup>118</sup>

#### 4.6. Âhiret Hayatı

Âhiret ahvali kapsamında berzah, ba's, haşr, hesap, şefaet ile cennet ve cehennem konularını Saffâr; el-Muhyî, el-Mümît, el-Hasîb, el-Câmi' ve ed-Dâ'im isimleri ile irtibat kurarak izah etmektedir. Ancak mahşer, mîzan, sırat ve rü'yetullah konularını açıklarken ilâhî bir isme değinmemektedir.<sup>119</sup> Esmâ ile ilişkilendirildiği âhiret bahislerine nazaran el-Hasîb isminin izahı kapsamında şefaet ile ilgili çok az bilgi olduğu fark edilir. Bunda müstakil bir başlık altında şefaet konusunun ele alınmasının etkili olduğu düşünülebilir.<sup>120</sup>

<sup>114</sup> en-Nisa 4/93.

<sup>115</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/425.

<sup>116</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/425.

<sup>117</sup> el-Enfal 38/8.

<sup>118</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/425-426.

<sup>119</sup> Rü'yetullah ve Allah'ın rüyada görülmesi gibi konuların ayrıntısı için bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/274-278.

<sup>120</sup> Sırat köprüsü, mîzan ve mîzanın varlığının delilleri ve âhirette Allah'ın görülmesinin aklî delilleri için bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/867-911.



Tablo 9: Saffâr'ın Âhiret Konularına Delil Getirdiği İlâhî İsimler

Âhiret Bahisleri	Esmâ Delili	İlgili Kelâmî Konu	
Berzah	المحيى، المميت	el-Muhyî, el-Mümît	Mümin, kâfir ve fasık kimseler, çocukken vefat edenler ve hayvanların kabir hayatı nasıldır?
Ba's	المحيى، المميت	el-Muhyî, el-Mümît	Melek, cin ve şeytanlar nasıl haşrolunur?
Haşr	المعيد	el-Mu'îd	Düşük doğan veya mükellef olmayan çocuklar ile hayvanların âhiretteki durumu nedir? Vahşi hayvanlarca yenilen veya vücuttan ayrılan uzuvların âhiretteki durumu nedir? İvaz kimlere verilir? Melek, şeytan ve cinlerin âhiret hayatı nasıldır?
Mahşer	-	-	Müstakil bir başlık altında esmâ ile ilişkisi kurulmadan ele alınmıştır.
Hesap	الحسيب، الجامع	el-Hasîb, el-Câmî	Allah kullarını nasıl hesaba çeker? Allah kullarını hesap günü nasıl toplayacaktır?
Mizan	-	-	Müstakil bir başlık altında esmâ ile ilişkisi kurulmadan ele alınmıştır.
Sırat	-	-	Müstakil bir başlık altında esmâ ile ilişkisi kurulmadan ele alınmıştır.
Cennet ve Cehennem	الدائم	ed-Dâ'im	Cennet ve cehennem yaratılmış mıdır? Cennet ve cehennemlikler, hareket ve sükûn hallerinden hangisinde bulunurlar?
Şefaât	الحسيب	el-Hasîb	Allah dilediğini birinin şefaati ile affedebilir mi?
Rü'yettullah	-	-	Müstakil bir başlık altında esmâ ile ilişkisi kurulmadan ele alınmıştır.
Âhirete Dair Meseleler	المحيى، المميت	el-Muhyî, el-Mümît	Ölü kimseye telkin verilebilir mi? Bu telkin sırasında neler söylenmelidir? Henüz mükellef olmayan çocuğun kabir sorgusu nasıl olur? Kabir azabına ruh ve cesetten hangisi muhataptır? Düşük doğan çocuk hangi durumda haşrolunur?

Saffâr'ın esmâ-i ilâhiyyeyi âhirete dair konularda delil ve dayanak olarak kullanmasına el-Mu'îd ismi örnek verilebilir. O bu isme haşr meselesini izah amacıyla değinmektedir. Bu kapsamda öncelikle 'iade' sözcüğünün "ilk hâle döndürülme" anlamına geldiğini lugavî delillerle ortaya koymaktadır. Buna göre el-Mu'îd ismi "عَوْدَ (dönmek)" kökünden müştaktır. Bu kavramın Kur'ân'daki semantik kavram haritası incelendiğinde *ibdâ'* (yaratma) kavramı ile birlikte kullanıldığı dikkat çekmektedir.<sup>121</sup> Saffâr, bu ilâhî isimlerin izahı kapsamında yeniden yaratma (iade) ve *ibdâ'* konusunda farklı anlayışlara sahip altı fırka bulunduğunu belirtmekte

<sup>121</sup> "إِنَّهُ هُوَ يُدَيِّئُ وَيُعِيدُ" el-Burûc 85/13.

ve bunları şöyle sıralamaktadır:<sup>122</sup> a) Hz. İsâ ile Hz. Muhammed'in peygamberlik dönemi arasında mevcûd olan bir fırka olup âlemin bir yaratıcısı olduğuna ve ölümden sonra yeniden dirilişe inanmışlardır. Bunlar sevap ve cezanın belirlenmesi ile ilgili Hz. İbrahim'in getirdiği şeriata da tabidirler. b) İkinci fırka ölümden sonra yeniden diriltenin Allah olduğuna inanmış ancak Resûlullah'ı bir peygamber olarak kabul etmeyerek putlara tapmayı sürdürmüşlerdir. Bu grup Ömer b. Mersed el-Kelbî'ye tâbi olanlardır. Ölen kişi onlara göre kabirde beklemez ve haşredileceği güne kadar yolculuk eder. Bu yolculuk “بلي” olarak isimlendirilir. Saffâr bu kelimenin onların şiirlerinde de geçtiğini belirtir.<sup>123</sup> Saffâr'ın erken dönem şiirlerine ulaşabilmesi ve kullandıkları kelime ve kavramların ne olduğunu bu şiirlerin aktarımı ile birlikte yorumlaması, ona bu alanda bir üstünlük sağlamış görünmektedir. c) Üçüncü fırka, ölümden sonra yeniden dirilmenin yaratıcının bir fiili olduğuna inanmaktadır. Buna rağmen ölümden sonraki hayatı inkâr etmişlerdir. Saffâr onların bu anlayışını reddetmek amacıyla ölümden sonraki hayatın varlığına delil teşkil eden birçok âyeti delil olarak zikretmektedir. d) Dördüncü fırka Dehriyye olarak bilinen gruptur. Bunlar, dünya hayatının haricinde bir yaşam olmasını inkâr etmişlerdir. Dolayısıyla onlar için *ibdâ'* ve *iade* söz konusu değildir. Saffâr, el-Câsiye sûresinin 24'üncü âyetinin Dehriyye işaret ettiğini belirtmekte ve '*dehr (zaman)*' kavramının bunlara ait şiirlerde de yer aldığını aktarmaktadır. e) Beşinci fırka, kıyâmet hakkında bir bilgiye ulaşamayacağını savunan ve bu konudaki görüşlerin zandan ibaret olduğunu düşünenlerdir.<sup>124</sup> f) Altıncı fırka ise ölümden sonra diriliş ve ibda'ya inanmakla birlikte Allah'a şirk koşmayı sürdürenlerdir. Saffâr'a göre Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib, bu son gruba dâhildir. Saffâr, onun yeniden dirilişe inandığını kendisine atfedilen “Rabbim! Sen mübdi' ve muîdsin.” şiir dizisine dayandırmaktadır.<sup>125</sup> Saffâr bu konu kapsamında Züheyr b. Ebî Seleme ve Zeyd el-Fevaris'in ölümlerinin lezzet ve elemi bilmedikleri ve nidayı işitmediklerine dair görüşlerini de gündeme getirmekte ve reddetmektedir. Ona göre “ölüler, kabir hayatında lezzet ve elemi bilir ve seslenilirse bunu işitebilirler.”<sup>126</sup>

Saffâr, yaptığı açıklamalarda temel olarak “Ölüm bir fena bulma değildir” ilkesini temellendirmeye çalışmaktadır. Bu kapsamda ölümün cisimlerde meydana geldiğini ve Allah'ın ölümü yaratmaya kudret sahibi olduğunu belirtmektedir. Ruhlar için ise Allah'ın ölümü yaratmaya kâdir olmakla birlikte yaratmayacağını ifade eder. O yeniden dirilişle bağlantılı tartışmalı konular arasında yer alan zayıf veya şişman olan kişilerin aynen diriltilip diriltilmeyeceği sorusuna da cevap verir. Ayrıca vücuttan ayrılan veya vahşi hayvanlarca yenilen beden uzuvlarının âhiretteki durumuna ilişkin de açıklamalar yapar ve Mu'tezile'nin bu konulardaki görüşlerini eleştirir.<sup>127</sup> Ona göre yeniden yaratılacaklar iki gruptur. Bunlardan ilki hesaba çekilecek olanlardır. İkincisi ise hesaptan muaf olanlardır. Muaf olanların kapsamına bebek, çocuk ve mecnunlar girmektedir.<sup>128</sup> Saffâr, Mu'tezile'nin çoğunluğunun bebek, çocuk ve mecnunların haşrolunmalarını inkâr ettiklerini dile getirmektedir. Ona göre Mu'tezile'yi bu hataya, yeniden dirilişinin yalnızca ceza için olduğunu

<sup>122</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/549.

<sup>123</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/550.

<sup>124</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/551.

<sup>125</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/552.

<sup>126</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/552-553.

<sup>127</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/570.

<sup>128</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/570.

düşünmeleri düşürmüştür.<sup>129</sup> Saffâr, İbn Fûrek'in eserine atıf yaparak Eş'arî'nin bebek, çocuk ve mecnunların diriltip cennete konulmalarını da diriltilmemelerini de mâkul gördüğünü aktarmaktadır. Buna karşın o, Ehl-i Hakk'ın haşrin hem ceza vermek hem de nimet ihsanı için olacağına ittifak ettiklerini belirterek bebek, çocuk ve mecnunların Allah'ın nimetlerine muhatap olmak için haşrolunacaklarını savunmaktadır.<sup>130</sup>

Saffâr, dünyada karşılaşılan elemelerin karşılığı olarak âhirette kullara ödenecek bedeli ifade eden 'ivaz (العوض)' kavramına da değinir. O, Eş'arîleri dünyada karşılaşılan musibet ve elemelerin karşılığı olarak ahirette ivaz verilmesini vâcip görmekte ve bu açıdan Mu'tezile'ye yaklaşmakla eleştirmektedir. İvaz, Mu'tezile'nin adalet ilkesi ve aslah prensibi ile ilgili bir konu olup hayvan ve çocuklar gibi mükellef olmayan varlıklar için söz konusudur.<sup>131</sup> Bu görüşe göre çocuklar haşredilir ve sonra kendileri için yaratılan cennete alınırlar. Ancak ivazın karşılığı olarak nimetlendirildikten sonra toprak olurlar. Saffâr çocukların insanoğlu için 'mutluluk (سوخوة)' kaynağı olarak yaratıldıklarını, bu mutluluğun cennette de yaşanacağını, onlar için hesap ve sorgu olmayacağını ve bu sebeple de Mu'tezile'nin ivaz anlayışının hatalı olduğunu düşünmektedir.<sup>132</sup>

Saffâr'a göre vahşi hayvanlar, haşeratlar ve kuşların haşredilmesi ise nas ile sabittir. Bu canlılar haşredilirler ancak sonrasında toprak olurlar. Saffâr, İbn Furek'den naklen Eş'arî'nin hayvanların yeniden haşredilmesi konusunda tevakkuf ettiğini aktarmaktadır.<sup>133</sup> Saffâr, bu hayvanların haşrinin ivaz için değil Allah'ın kudretinin izharı amacıyla olacağını düşünmektedir. Oysa Kâ'bî (öl. 319/931), bu hayvanların ivaz sebebiyle yeniden yaratılacağını ileri sürmektedir. Saffâr, Mu'tezile'nin ivazın dünyada, kabirde veya daimî kalacakları yer olan cennette olabileceğini caiz gördüğünü de aktarmaktadır. O, Ca'fer b. Harb'in (öl. 236/850-851[?]) yılan ve akrep gibi zehirli ve yırtıcı hayvanların dünyada veya âhiretin ilk mekânlarında bir süre mükâfatlandırıldıktan sonra cehennem ehline birer azap verici olarak cehenneme gönderilmelerini mümkün gördüğünü de belirtmektedir.<sup>134</sup> Mu'tezile âlimlerinden Abbâd b. Süleyman es-Saymerî'nin (öl. 250/864) bu canlıların haşredileceği ve sonrasında ise yok edileceğine dair düşüncesine de değinmektedir.<sup>135</sup> Ayrıca Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/849-50[?]) ve Muammer b. Abbâd'ın (öl. 215/830) görüşlerine de değinmektedir. Onlara göre hayvanlar ikiye ayrılmaktadır. İlk grup görünüşü güzel olup cennet nimetlerinden lezzetlenebilecek olanlardır. Allah'ın velî kulları bu hayvanları görmekle bile lezzetlenmiş olacaklardır. Diğer grup ise görünüşü çirkin ve ezâ verici olanlardır. Onlara göre Allah bu gruptaki hayvanları cehennem

<sup>129</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2011, 2/570; Kâdî, müşrik çocuklarının ebeveynlerinden dolayı cehennem azabına muhatap olmalarını Allah'ın adalet prensibine aykırı bulur. Konuyu müstakil bir başlık altında ele alarak semi' delillerin de bu görüşü desteklediğini belirtir. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/284-294.

<sup>130</sup> "İman eden, soylarından gelenlerin de aynı iman ile kendilerini izledikleri kimselerin yanlarına bu zürriyetlerini katacağız." et-Tûr 52/21 âyeti Saffâr'a göre çocuk, sıbyân ve mecnunların yeniden diriltilmesinin delilidir. Bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/571.

<sup>131</sup> İvaz görüşü hakkına bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse*, 2013, 2/312-324; Orhan Şener Koloğlu, "Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (i'âde)", *Usul İslam Araştırmaları* 9/9 (Haziran 2008), 25-26.

<sup>132</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/571-572.

<sup>133</sup> "Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve gökyüzünde iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi sizin gibi topluluklardır. Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Nihayet (hepsi) toplanıp rablerinin huzuruna getirileceklerdir." el-En'âm 6/38 âyeti Saffâr'a göre hayvanlarında haşredileceğinin delilidir. Bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/584.

<sup>134</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/585.

<sup>135</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/585-586.

ehline azab olsunlar diye cehenneme koyacaktır.<sup>136</sup> Saffâr bu görüşlere Ehl-i Sünnet'in hayvanların cennete giremeyeceği konusunda ittifak ettiğini belirterek karşı çıkmaktadır. Ona göre fazilet yurdu olan cennetten bu canlıların yararlanması mümkün değildir.<sup>137</sup>

Saffâr; el-Muhyî, el-Mümîd ve el-Mu'îd isimlerinin yorumu kapsamında vücuttan ayrılan uzuvların ve vahşi hayvanlarca yenilen organların nasıl haşredileceği ile şişman veya zayıf insanların aynen diriltip diriltilemeyeceği konularına da değinmektedir. Bu sorulara verilen yanıtlar, yeniden yaratmaya konu olacak temel unsurun ne olduğu ile doğrudan ilgilidir. Yeniden yaratmada, cevheri veya arazları temel alan iki görüş öne çıkmaktadır. İadenin temel unsuru olarak cevheri temel alan görüş, cüz kavramını merkeze alır. Ancak bu cüzler kişinin yaşamı boyunca kendisinde bulunan cüzler değildir. İade söz konusu olduğunda yaşamın devamlılığı için gerekli olan temel miktardır. Saffâr vücuttan kopan uzuvların hükmünün aslının hükmü gibi olduğunu düşünmektedir. Zira kopan bu parçaların iman ve küfür noktasında vücuttan ayrı bir şekilde cezaya tabi tutulması mümkün değildir. Allah'ın eksik uzuv yerine başka bir el yaratması da caizdir. Çünkü asıl uzvun hüküm ile ilgili olarak vücudun geri kalanından ayrılması mümkün değildir. Asıl uzuv ve sonradan yaratılan ikinci uzuv sonuçta birbirine eşittir.<sup>138</sup> Saffâr, Mu'tezilî Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin mü'mîn olan bir kimsenin elinin kesilmesi ve sonrasında küfre düşmesi halinde bu kişinin elinin diriltilmesini mümkün görmediğine dair görüşünü aktarır. Saffâr bu görüşü Ebû Hanife'yi referans göstererek reddetmektedir. Buna göre birçok organa sahip olan insanın, her bir uzvunun iman veya küfür ile vasıflanması muhaldir. Uzuvlar, aslın hükmüne tabidir.<sup>139</sup>

Saffâr, zayıf veya şişman olan insanların âhirette bu halleri ile haşredilip edilmeyecekleri sorusuna yine el-Mu'îd ismi kapsamında cevap vermektedir. Buna göre bir kişi yaşamı boyunca bazen şişman bazen de zayıf olabilir. Yani şişmanlık ve zayıflık insan yaratılışının aslî ve değişmez unsuru değildir. Dolayısıyla her bir bireyin dünyada bedensel olarak kazandığı zayıflık veya şişmanlık gibi nitelikler, âhirette kalıcı olmayacaktır.<sup>140</sup>

Vahşi hayvanlar ve kuşlar tarafından yenilen beden parçalarının nasıl haşredileceği bir diğer tartışma konusudur. Bu mesele öncelikle Mu'tezile âlimleri tarafından gündeme getirilmiş ve tartışılmıştır.<sup>141</sup> Vahşi hayvan ve kuşlardan biri insan uzuvlarını veya başka hayvanların uzuvlarını yerse artık bu uzuvlar yiyen hayvanın bedeninden bir parçaya dönüşmektedir. Bu durumdaki uzuvların nasıl haşrolunacağı ile ilgili açık bir nas yoktur. Saffâr hayvanlar veya insanlar tarafından uzuvların yenilme vakasına örnek verilebileceğini belirtir. Örneğin Hind (öl. 14/635), Uhud Savaşı'nda şehit edilen Hz. Hamza'nın kalbini dişlemiştir. İnsan uzuvlarının vahşi hayvanlarca yenilebildiği de bilinmektedir. Saffâr'a göre yenilen bu parçalar yiyen hayva-

<sup>136</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/586.

<sup>137</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/587.

<sup>138</sup> Vücuttan ayrılan uzuvların hükmü ile ilgili olarak bk. "Onların derileri pişip acı duymaz hale geldikçe, derilerini başka yenisiyle değiştiririz ki acıyı duysunlar." en-Nisâ 4/56; Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/574.

<sup>139</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/574-575.

<sup>140</sup> "Onu kıyamet günü kör olarak haşrederiz." Tâhâ 20/124, "Kıyamet gününde onları kör, dilsiz ve saçır bir halde yüzükoyun süründürerek toplarız." İsrâ 17/97, "Bir gün ki nice yüzler açaracak, nice yüzler de karacaktır." Âl-i İmrân 3/106 âyetleri şişman ve zayıf yaratılmayacağını delili olarak görülmüştür. Bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/576-578.

<sup>141</sup> Koloğlu, "Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ'âde)", 35-36.

nın bedenine dönüşmesi sebebiyle artık ceza veya mükafata muhatap değildir. Ayrıca o insanların, bu konunun ayrıntısı ile ilgilenmesinin doğru olmayacağı ve bu durumun dalâlete düşmeye sebep olabileceği uyarısında da bulunmaktadır.<sup>142</sup>

Saffâr, el-Mu'îd isminin yorumu kapsamında melek, cin ve şeytanların âhiretteki ahvali konusuna da değinmektedir. Buna göre melek, cin ve şeytanlar mürekkep varlıklardır. Onların ruhları da yaratılmıştır dolayısıyla hâdistirler. Cinler, insanlar gibi mükellef varlıklardır. Şeytanların da haşrolunacağı âyet ile sabittir.<sup>143</sup> Sâbiîler ve felsefeciler cin ve şeytanları inkâr etmekte ancak meleklerin varlığına inanmaktadırlar. Meleklerin aklî cevherler olduklarını ve zatlarıyla kaim olduklarını düşünmektedirler. Oysa Saffâr'a göre bu görüş yaratıcının varlığını inkâr anlamına gelmektedir. Ona göre bütün semâvât ehlinin ölümlü olması gibi melekler de ölümlüdür. Yeryüzünün ehli olan Âdemoğlu nasıl ölümlü ise yine burada yaşayan cin ve şeytanlar da ölümlüdür. Saffâr, meleklerin ölüm şekline de değinir ve konu ile ilgili rivayetleri nakleder. Buna göre melekler birden düşüp ölmezler.<sup>144</sup> Görüldüğü üzere Saffâr, Mu'îd isminin yorumu kapsamında âhiret hayatına dair birçok kelâmî tartışmaya değinmektedir. Bu tercihi sebebi ile onun esmâ-i hüsnâ yorumu, kelâmî bir içeriktedir ve kendinden önceki âlimlerin esmâ-i hüsnâ yorumlarından farklıdır. Bu açıdan esmâ-i hüsnâ, Saffâr'ın kelâm anlayışının dayandığı temel dayanak ve ilkeler konumundadır.

### Sonuç

Esmâ-i hüsnâ literatürü içerisinde Saffâr'ın farklı bir yere sahip olduğu ve Hanefî-Mâtürîdî geleneğe örneğine rastlanmadık şekilde Allah'ın isimlerini önce dil ve semantik açısından sonrasında ise kelâmî bakış açısı ile yoruma tabi tuttuğu görülmektedir. Saffâr'ın dil anlayışı, *kelimelerin vazolunduğu aslî mananın (aslî'l vaz') korunması* ilkesine dayanmaktadır. Bu kapsamda isimlerin kökeni hakkında, çağdaşı Gazzâlî gibi esmâ-i hüsnâ eserlerine atıf yapmak yerine öncelikle ilk dönem lugat ve nahiv âlimlerinin eserleri ile Arap şiirine atıf yapmaktadır. Yapılan bu çalışmada ilk dönemden Saffâr'ın yaşadığı 6./12. yüzyıla kadar yazılmış esmâ-i hüsnâ literatürü incelenerek onun önceki âlimlere ve eserlerine nazaran özgün bir yöntem izlediği sonucuna ulaşılmıştır.

Onun yorum ve tercihlerinden, Ehl-i Hak olarak andığı Ehl-i sünnet ve özelde Hanefî-Mâtürîdî din anlayışını benimsediği ve bu anlayışa aykırılık içeren karşıt görüşleri de eleştirdiği anlaşılmaktadır. Eseri *Telhîşü'l-edille*'nin bütünü dikkate alındığında ilâhî isimlerin tartışmalı kelâmî konularla bağlantı kurularak konu edinildiği, delil olarak kullanıldığı ve açıklandığı görülmektedir. Rivayet ettiği 177 esmânın %85'ini sistematik kelâm konularına karşılık gelecek şekilde yorumlanması, onun esmâ-i hüsnâya yaklaşımının özgünlüğünü ortaya koymaktadır.

Saffâr'ın semantiğe dayanan ve kelâmî bakış açısını içeren esmâ-i hüsnâ yorum yöntemi; esmâ-i hüsnânın yalnızca ulûhiyet bahisleriyle sınırlandırılarak yorumlanması anlayışını oldukça aşmaktadır. Ona

<sup>142</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/577-578.

<sup>143</sup> "Rabbine andolsun ki onları muhakkak şeytanlarla birlikte mahşerde toplayacağız." el-Meryem 19/68. Bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/578-579.

<sup>144</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/579-580.

göre esmâ konusu yalnızca Allah'ın sıfatlarına indirgenerek yorumlanacak bir konu değildir; ilâhî isimler siyaset ile bağlantılı hilafet/imamet dışında sistematik kelâm konularının tamamı ile ilgilidir.

Saffâr'ın tartışmalı kelâmî konuları esmâ ile ilişkili bir şekilde ele alması, ona özgün bir bakış açısı ve yorum zenginliği kazandırması yanında okuyucuya Allah'ın isimlerinin varlık alanına ilişkin birçok konunun anlaşılmasında belirleyici olduğu perspektifini de kazandırmaktadır. Dolayısıyla ona göre esmâ-i hüsnâ yalnızca Allah'ı tanımamıza imkân sağlamaz aynı zamanda varlık alanına ilişkin birçok olayı anlamamıza ve hatalı görüşleri reddedebilmemize imkân sağlayan bütünsel bir bakış açısı kazandırır.

## KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1467.
- Aruçi, Muhammed. *Abdülkâhir el-Bağdâdî ve el-Esmâ ve's-Sıfât Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Aruçi, Muhammed. "el-Esmâ ve's-sıfât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/420-421. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *el-Esmâ ve's-Sıfât*. thk. Abdullah b. Muhammed Hâşidî. 2 Cilt. Cidde: el-Mektebetü's-Sevâdî, 1413.
- Brodersen, Angelika. "Das Kapitel über die 'schönen Namen Gottes' im Talhîs al-adilla li qawaid at-tawhîd des Abu Ishaq as-Saffâr al-Buhârî (gest 534/1139)". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 164/2 (2014), 375-406.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422.
- Çelebi, İlyas. "İsim-Müsemmâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/548-551. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Demir, Abdullah. *Ebû İshak Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*. Ankara: İSAM Yayınları, 2018.
- Fahreddîn er-Râzî. *et-Tefsîrül-Kebîr: Mefâtihü'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1420.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mağşadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'i'llâhi'l-hüsnâ*. nşr. Abdülvehhâb el-Câbî. Kıbrıs: el-Caffân ve'l-Câbî, 1987.
- Güngör, Mevlüt. "Cessâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/427-428. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Halîmî, Ebû Abdullah. *el-Minhâc fi şu'abi'l-îmân*. nşr. Hilmî M. Fûde. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1399.
- Işık, Mustafa. "İbn Huzeyme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/79-81. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- İbn Mâce. *Sünenu İbn Mâce*. thk. Hafız Ebû Tâhir Zübeyir Ali Za'i. Riyad: Dâru's-Selâm, 2009.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 15 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Karacabey, Salih. "Hattâbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/489-491. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Kasar, Veysel. "Halîmî'nin Kitâbu'l-Minhâc'ı ve Kelâm Açısından Değeri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/15 (Haziran 2006), 125-145.

- Koçar, Musa. *İmam Mâtürîdî'de Esmâ-i hüsnâ*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Esmâ-i Hüsnâ'da Tevkîfîlik - Kıyâsîlik Problemi: Fahreddîn er-Râzî Örneği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (Haziran 2004).
- Koloğlu, Orhan Şener. "Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ'âde)". *Usul İslam Araştırmaları* 9/9 (Haziran 2008), 7-40, 231-251.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *et-Taḥbîr fi't-tezkîr*. nşr. İbrâhim Besyûnî. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l Arabî, 1968.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 2017. Basım, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu vd. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Müslim b. Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhih*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1956.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Baḥrül-keḷâm*. nşr. Veliyyüddin Muhammed Sâlih el-Ferfûr. Dımaşk: Mektebetü'l-Ferfûr, 1421.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Tebşiratü'l-edille fi Usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.
- Sâbûnî, Nûreddin. *el-Bidâye fi usûli'd-dîn: Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV Yayınları, 15. Basım, 2015.
- Sadiker, Ömer. *Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Kelâm Anlayışı*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Saffâr, Ebû İshâk. *Telhîşü'l-edille li-ḳavâ'id-i't-tevhîd*. thk. Angelika Brodersen. 2 Cilt. Beyrut: Ma'hedü'l-Almânî li'l-ebhâsi's-şarkıyye, 2011.
- Sâlimî, Ebû Şekûr. *Temhîd fi beyâni't-tevhîd*. thk. Ömür Türkmen. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Şahin, Hüseyin. *Esmâ-i Hüsnâ ve Eserleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989.
- Şeybânî, İsmâil b. İbrâhim. *Şerhu'l 'Aḳîdetü't-Taḥâviyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l İlmiyye, 2018.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed. *el-Câmi'u'l-kebîr*. thk. Beşşar İvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyye, 1998.
- Topaloğlu, Bekir. "Esmâ-i Hüsnâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/404-418. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Türcan, Galip. "Kelâmın Dil Üzerine Kurduğu İstidlal Şekli -Bâkîllânî'nin Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Aralık 2011), 127-138.



- Uludağ, Süleyman. “Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/473-475. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yıldız, İbrahim. “Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın Esmâ-i Hüsnâ ve Besmele Hakkında İki Eseri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (Ekim 2015), 33-64.
- Yurdagür, Metin. *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın İsimleri: Literatür ve Şerh*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2006.
- Yurdagür, Metin. “el-Minhâc fî şu‘abi'l-îmân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/106-107. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Zeccâc, Ebû İshâk. *Tefsîru esmâ'illâhi'l-hüsnâ*. nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk. Dimaşk: Dâru'l-Me'mun li't-Turâs, 1399.
- Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım. *İştikâku esmâ'illâh*. nşr. Abdülhüseyn el-Mübârek. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1406.



ISSN 2645-9132  
Cilt: 3 Sayı: 2 (Aralık 2020)

### Osmanlı'da 'Öteki'ne Bakışın Dinamikleri ve Eğitim Alanındaki Yansımaları \*

<b>Zeki Salih Zengin</b>	
Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Ankara, Türkiye	
zekisalih55@gmail.com	ORCID 0000-0003-2354-8899

<b>Makale Bilgileri</b>		
<b>Tür</b> Çeviri Makale		
<b>Gönderim Tarihi</b> 30 Kasım 2020	<b>Kabul Tarihi</b> 29 December 2020	<b>Yayın Tarihi</b> 31 Aralık 2020
<b>Atıf</b> Zengin, Zeki Salih. "Osmanlı'da "Öteki"ne Bakışın Dinamikleri ve Eğitim Alanındaki Yansımaları". çev. Zeki Salih Yaygın. <i>ULUM</i> 3/2 (2020), 375-89.		
<b>Araştırma/Yayın Etiği</b> Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi, Turnitin'de benzerlik taramasından geçirildi ve çalışmada araştırma/yayın etiğine uyulduğu teyit edildi.		
<b>Etik Beyan</b> * Bu makale, <i>ULUM</i> 3/2 (2020), 223-240 arasında araştırma makalesi türünde İngilizce olarak yayımlanan "Dynamics of the Approach to 'The Other' in Ottoman State and Its Reflections in the Field of Education" başlıklı çalışmanın yazarı tarafından yapılan Türkçe çevirisidir.		
<b>Copyright © 2020 (Telif Hakkı)</b> ULUM İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği'ne aittir, Ankara, Türkiye		
<b>CC BY-NC 4.0</b> Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial Lisansı altında lisanslanmıştır.		

## Osmanlı'da 'Öteki'ne Bakışın Dinamikleri ve Eğitim Alanındaki Yansımaları

### Öz

Öteki, kişi ya da bir grubun kendini tanımladığı özelliklerin dışında kalanları ifade eden bir kavramdır. İnsan ve toplumlar bireysel ve kültürel açıdan birbirlerinden farklı özellikler taşırlar. Farklılık, hayatın her alanında görülen bir olgudur. İnanç, dil, etnik köken ve kültürel alanlardaki farklılıklar aslında insan hayatına anlam ve değer katan olgulardır. Bununla birlikte söz konusu farklılıklar çoğu kez birer çatışma nedeni haline de gelebilmektedir. Farklılıkların korunması, yaşatılması, saygı duyulması ve insan hayatının zenginliği olduğunun öğretilmesi, çatışmaların önlenmesi ya da asgari düzeye çekilebilmesi açısından mutlaka gereklidir. Bütün bunların gerçekleştirilebilmesi ise eğitim ve hukuki düzenlemeler ile mümkün olabilir. Kültürel farklılıkların bir arada yaşaması anlamını taşıyan çok kültürlülük, insan toplumlarının temel özelliklerinden birisidir. Bu nedenle, toplumda farklılıklarla ilgili yaşanan sorunlar ve çözüm yollarının da dünden bugüne ortak tarafları vardır. Bu düşünceden hareketle makalenin amacı, çok kültürlü yapıya sahip Osmanlı toplumunda, İslam dışındaki inançlara mensup tebaanın eğitim haklarının hukuki kaynakları ve bu hakkın nasıl kullanıldığının tanıtılmasıdır. Öncelikle Osmanlı hukuk sistemi İslam Hukukuna dayanmaktadır. İslam hukukunda Müslüman ve gayrimüslimlerin görev ve sorumlulukları birbirlerinden ayrılmıştır. Ancak bu farklılık gayrimüslimlerin inanç, ibadet, eğitim, seyahat ve ticaret gibi temel hak ve hürriyetlerden mahrum oldukları anlamına gelmez. İslam hukuku, farklı inanç mensuplarının temel haklarını, kendi yapısı içinde güvence altına alır. Bunun ötesinde Türk devlet anlayışında, farklılıkların hukuki hakları kullanmalarına saygılı olmak geleneği vardır. Bu itibarla Osmanlı Devleti din ve devlet geleneğine bağlı gerekçelerle farklı etnik köken ve dînî inançlara mensup tebaasının eğitim haklarına saygılı olmuş ve kullanmalarına engel olmamıştır. Osmanlı Devleti'nde eğitim sistemini Tanzimat öncesi ve sonrası olarak iki döneme ayırmak gerekir. Her iki dönemde de Müslüman ve gayrimüslimlerin eğitim kurumları temel özellikleri açısından birbiriyle benzer özellikler taşır. Her iki grubun eğitim kurumları vakıflar tarafından desteklendiği gibi amaç, program ve öğretmenleri de dini niteliklidir. Tanzimat döneminde 1869 yılında Maarif-i Umumiye Nizamnamesinin hazırlanmasından sonra eğitim üzerindeki dînî etki, yerini toplumsal ihtiyaç ve eşit vatandaşlık haklarına dayanan bir anlayışa terk etmiştir. Eğitim faaliyetleri daha önce sadece cemaat vakıflarına bağlı olarak yerine getirilirken, Tanzimat döneminde bu kurumların yanı sıra resmi devlet okulları (mekteb) de kurulmuştur. Eğitim sisteminde yapılan düzenlemeler sonucunda askeri ve sivil devlet okullarına bütün vatandaşlar ayırım yapılmadan kabul edilmiştir. Yeni eğitim sisteminin planlandığı komisyonlarda gayrimüslim üyeler de yer almıştır. Böylece eğitim alanında hem idare hem de anlayış olarak laik bir yapıya doğru adım atılmıştır. Eğitim teşkilatının kapsamlı olarak düzenlendiği Maarif-i Umumiye Nizamnamesinde gayrimüslimlerin kendi cemaatleri için ayrıca özel okullar açmalarına izin verilmiştir. Yine bu yasal düzenleme ile ilkokulların her cemaat için ayrıca açılması ve programda yer alan din derslerinin de farklılıklara göre okutulması kararlaştırılmıştır. Orta dereceli okulların programlarında II. Abdülhamit döneminden itibaren İslam din derslerine yer verilmiş; ancak gayrimüslimler muaf tutulmuştur. Orta dereceli mekteplerde din derslerine yer verilmesinin nedeni, gayrimüslimlerin devlet okulları yerine genellikle kendilerinin kurduğu özel cemaat ya da yabancı mekteplerini tercih etmeleridir. Osmanlı Devleti hukuki olarak "öteki" yahut "azınlık" statüsünde tuttuğu gayrimüslimlere eğitim alanında haklar tanımıştır. Bu haklar sayesinde asırlar boyunca Osmanlı idaresinde yaşayan hiçbir dini ve etnik yapı yok olmamış, bütün farklılıklar dini ve kültürel kimliklerini korumuştur. Bu anlayış ve uygulama, günümüz toplumları için de dikkate alınması gereken önemli bir tecrübe olarak kabul edilmelidir.

### Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi, Osmanlı Devleti, Tanzimat, Gayrimüslim, Çok Kültürlülük

## Dynamics of the Approach to 'The Other' in Ottoman State and Its Reflections in The Field of Education

### Abstract

The other is a notion that refers to those that are outside the characteristics that a person or group describes themselves. People and societies have different characteristics from each other individually and culturally. Difference is a phenomenon seen in all aspects of life. Faith, language, ethnicity, and cultural differences are phenomena that add meaning and values to human life actually. Nevertheless, these differences can become cause of conflict often. Teaching of preserving, sustaining, respecting of differences and that these are wealth of human life is absolutely necessary for prevent or to keep to the minimum level conflicts. All these can be realized through education and legal regulations. Multiculturalism which means coexistence of cultural differences is one of the main characteristics of human societies. Because of that, problems and solutions related to differences in society also have common sides from yesterday to today. Based on this idea, the aim of the article is to introduce the legal sources of educational rights of subjects belonging to beliefs other than Islam and how this right is used in Ottoman society with a multicultural structure. Firstly, Ottoman legal system is based on Islamic Law. In Islamic Law, duties and responsibilities of muslims and non-muslims are different from each other. But, this difference does not mean that non-muslims deprived main rights and freedoms such as faith, worship, education, travel and trade. Islamic law guarantees the fundamental rights of members of different faiths within its structure. In addition, in the Turkish understanding of the state, there is a tradition of respecting differences in the exercise of legal rights. In this respect, the Ottoman State respected the educational rights of its subjects belonging to different ethnicities and religious beliefs on grounds related to religion and state tradition and did not prevent them from using them. It is necessary to divide the Ottoman education system into two periods before and after the Constitutional Reforms (Tanzimat) Era. In both periods muslim and non-muslim's educational institutions have similiar basic features. Educational institutions of both groups are supported by foundations, and their purpose, program and teachers are religious. After the preparation of the General Education Regulations (Maarif-i Umumiye Nizamnamesi) dated 1869 during the Tanzimat period, religious influence on education has been replaced by an understanding based on social needs and equal civil rights. While educational activities were previously carried out only under the Community Foundations, Official Public Schools (mektep) were established in addition to these institutions during the Tanzimat period. As a result of the regulations made in the education system, all citizens were admitted to military and civilian public schools without distinction. Non-muslim members had taken part in commisions which new education system planned, too. Thus, a step was taken towards a secular structure in the field of education as both administration and understanding. In the General Education Regulations, in which the educational organization is organized extensively, non-muslims are also allowed to open private schools for their communities. With the same judicial arrangement it was permitted to open primitive schools for every religious communities. Since the Abdulhamid II era, religious classes have been included in the programs of secondary schools, but non-muslims have been exempt. The reason why religious classes are included in secondary schools is that non-muslims usually prefer private congregations or foreign schools established by them instead of Public Schools. The Ottoman state legally granted rights in the field of education to non-muslims, who held the status of "other" or "minority". Thanks to these rights, no religious and ethnic structure that lived under Ottoman rule for centuries was destroyed, and all differences retained their religious and cultural identity. This understanding and practice should be considered an important experience that should also be considered for today's societies.

### Keywords

Religious Education, Ottoman State, Tanzimat, Non-muslim, Multiculturalism

## Giriş

"Öteki", günümüzde çokça kullanılan, açıklanan ve yorumlanan kavramlardan birisidir. Temelde "farklı" oluşu ifade eden bu kavram, insanın ve insan toplumlarının "kendi" lerini tanıma, tanımlama, rol ve görevlerini fark etmelerinde son derece önemli bir yere sahiptir. Bu itibarla "kendi" ve "öteki" önce zihinsel daha sonra da kültürel ve toplumsal anlamda birer vakıadır.

Bu kavramların olumlu ya da olumsuz anlaşılması, yorumlanması ve uygulanması söz konusu bu vakıadan değil, tamamen bu kavramlara yaklaşımdan kaynaklanan bir durumdur. Dolayısıyla günümüzde zaman zaman kullanılan "ötekileştirme" tanımının ifade ettiği olumsuzluk, tamamen böyle bir olumsuzluğun yüklenmesinden kaynaklanmaktadır. Aksi takdirde her "kendi" "öteki"nden farklı, zatına mahsus orijinal bir yapıdır. "Kendi"ler arasındaki ortak temel unsurlar azaldıkça "öteki" ortaya çıkmaya başlar ve bu son derece doğaldır. İşte "ötekileştirme" bu doğallığın unutulup, bütün "öteki"leri "kendi" yapma ya da onlara yokmuş gibi davranılması biçiminde tezahür eden, zihinde gelişen ve davranışa yansıyan gayritabii, marazî davranış biçimidir. Ferdi ve toplumsal hayat açısından sakıncalar doğuran bu durumun önüne geçilmesi hem teorik hem de farklı ortamlarda gerçekleştirilen eğitim uygulamaları ile yakından ilgilidir.

İnsan, kültür, toplum ve eğitim kavramlarının birbirlerinden ayrılamayacak derecede iç içe geçmiştir. Kültür insan topluluklarına ait paylaşılan yaşama biçimleri olarak tanımlanabilir. Ancak paylaşılan yaşama biçimlerinin aynı toplum içerisinde dahi aynı olmadığı, anlama ve uygulamalarda bazı farklılıkların ortaya çıktığı görülmektedir. Kültürel çeşitlilik (cultural diversity) ya da çokkültürlülük (multiculturalism) olarak da ifade edilen bu durum insan toplumlarının temel özelliklerinden birisidir. Kısaca, hiçbir toplum kültürel açıdan ne kadar homojenize olursa olsun birtakım farklılıkları mutlaka bünyesinde barındırır.<sup>1</sup> Farklılıklar ya da ötekine bakış konusunu ele alırken realite bize şunu gösteriyor ki farklılık tabiatın, doğanın, yaratılışın insana verdiği, önlenemez ve esas itibarıyla zenginliklerin kaynağı olan bir gerçekliktir. Bu gerçekliğe kavga ya da hoşgörü/tolerans biçimlerinde yaklaşmak mümkündür; ancak doğru olanı ikincisidir. Farklılıkları olduğu gibi kabul etmek gerekir. Bu yaklaşımın hakim kılınması ise ancak eğitim yolu ile mümkün olabilir. Bu nedenle günümüzde Kültürlerarası Eğitim (intercultural education) adı ile bir çalışma alanı belirlenmiş, aynı amacın dini yönü ile ilgili olarak da *Kültürlerarası Din ve Ahlak Öğretimi* (intercultural moral and religious instruction) adıyla DKAB Öğretmenliği Bölümlerinde bir derse yer verilmektedir.

Çalışmanın başlığında yer verilen "öteki" kavramından kastımız dini farklılardır. Çünkü Osmanlı toplumunda insanların hukuki statüleri ve haklarının belirlenmesinde temel ölçüt etnik köken, sosyal sınıf, dil veya renk değil mensup oldukları dindir. Bu tasnife göre günümüzde azınlık olarak tanımlanan kesim, Müslümanlardan farklı hukuki statüye sahip, zimmî olarak adlandırılan gayrimüslim tebaadır. Çalışmanın amacı, söz edilen azınlıkların eğitim konusunda sahip oldukları haklar ve bu hakların nasıl kullanıldığını tanıtmaktır.

Günümüz dünyasında da önemini koruyan farklılıklara bakış meselesine tarihi süreçte nasıl yaklaşıldığı konusunun, bu meselenin iyi yönetilmesine katkısının olacağını umuyoruz. Söz konusu bu yaklaşımın nasıl olduğu ve hangi özellikleri taşıdığı hususunda Osmanlı Devleti'nin hem uygulama biçimi hem de dönem olarak yakın olması nedeniyle iyi bir örnek olduğunu düşünüyoruz. Osmanlı Devleti'nin bu husustaki uygulamalarından elde edilen sonuçların, günümüzde sorunların çözümüne katkı sunabilir.

## 1. Osmanlı Toplumunda Gayrimüslimlerin Hukuki Statüsü

Osmanlı toplumu bünyesinde barındırdığı inanç ve etnik köken çeşitliliği açısından oldukça renkli bir yapıya sahiptir. Osmanlı idaresi hukuki yapısı itibarıyla teb'asını din temelli olarak farklı statülere yerleştirmiş-

<sup>1</sup> Bhikhu Parekh. *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori* (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2002), 253.

tir. Bu itibarla Osmanlı toplumunda sosyolojik anlamda "öteki", hukûkî anlamda "azınlık" terimleri ifade edilen kesim, teb'anın müslüman olmayan ya da gayrimüslim olarak tanımlanan kesimdir. Hukûkî tarafı olmaksızın sadece inanç yönünden farklılığın ifadesi olarak buna "sünni olmayanlar" da ilave edilebilir.

Söz konusu bu belirlemenin inanç ve inanç temelli hukuk anlayışına dayandığını vurgulamalıyız. Hukuk temelli bu ayırım çerçevesinde Osmanlı idaresinin bütün kesimlerin temel haklarına saygılı olduğu, bunu dışında etnik farklılıklara hukuki herhangi bir ayrıcalık tanımadığı görülmektedir. Gayrimüslimler de diğer vatandaşlar gibi aynı toplum içerisinde, fakat başka bir statüde yer alarak devletin sağladığı çalışma, ikamet, seyahat, inancını seçme, ibadet ve eğitim gibi temel haklardan yararlanmışlardır. Gayrimüslimler özel hukuka dair davalara kendi mahkemelerinde baktıkları gibi dînî lider ve ruhanî meclislerini seçebilme haklarına da sahip olmuşlardır<sup>2</sup>.

Her cemaatin kendi kültürel yapısını muhafaza etmesi, o cemaatin doğal hakkı olarak kabul edilmiş olduğundan, cemaatler arasındaki geçişler - engelleme olmaksızın - hoş karşılanmamıştır.<sup>3</sup> Din değiştirme konusunda özel bir gayretinin olmadığı gibi aksine bu yöndeki tercihlerin tamamen iradî olması istenmiştir. Bu nedenle gayrimüslimler arasında ihtida edenlerin sayısının yüksek olmadığı görülmektedir. Bursa'da XV. asrın ortalarından XX. asrın başlarına kadar ihtida eden ve kayda geçen gayrimüslim sayısının 835 olduğu tespit edilmiştir.<sup>4</sup> Zorla ihtida gayretlerinin önüne geçmek için müslüman olan gayrimüslimlerin sıkı bir soruşturmadan geçirilerek, kendi rızası ile olup olmadığının tespit edildiği görülmektedir.<sup>5</sup> Bütün bunlar, gayrimüslimlerin, dinlerini seçme ve yaşama konusunda tam bir hürriyet içinde olduklarını göstermektedir.

Bununla birlikte gayrimüslimlerin temel hak ve hürriyetlerden mahrumiyeti ifade etmeyen birtakım sınırlamalarla karşılaşmışlardır. Bu sınırlılıkların anlaşılabilir ve kabul edilebilir olduğu düşüncesindeyiz. Hatta, bir yönüyle hâkimiyet ve üstünlük işareti olarak kabul edilebilecek bu uygulamaların, farklı inanç ve kültürlere mensup insanların, sahip oldukları özelliklerin vurgulanarak korunması anlamına geldiği ileri sürülebilir. Herhangi bir toplumun çoğunluğu tarafından kabul edilen kültürün korunması, sürekliliğinin sağlanmaya çalışılması, daha iyi olduğu kabul edilerek örnek gösterilmesi, diğer kültürlere de yaşama hakkı tanınmak şartıyla günümüzde de kabul edilebilir ve anlaşılabilir bir yaklaşım tarzıdır. Ayrıca bu anlayış ve uygulamaların söz konusu olduğu dönemleri, kendi tarihi süreci içerisinde ve diğer toplumlardaki anlayış ve uygulamaları karşılaştırmalı olarak değerlendirmek gerekir. Orta çağda hem Doğu hem de Batı'da toplum ve idare yapısında dinin belirleyici olduğu bilinmektedir. Söz konusu her iki dünyada din temelli farklılıklara yaklaşım tarzları karşılaştırıldığında Osmanlı Devleti içerisinde bu tür farklılıklara çok daha olumlu yaklaşıldığını iddia etmek yanlış değildir.<sup>6</sup> Farklılıklar kapsamında sadece gayrimüslimlerin değil; kimi Müslüman kesimlerin olduğu görülmektedir. Sünni olmayan müslümanların da "öteki" olarak görülmelerinin temel nedeninin siyasî olduğunu ileri sürmek pekala mümkündür.

Osmanlı toplumundaki farklılıklara gösterilen hoşgörünün kökleri hem Türklerin geleneksel devlet anlayışına hem de İslam'ın bu konudaki yaklaşımlarına dayanmaktadır. Türk devlet geleneği, farklı ırk ve inançlara mensup insanları bir arada tutabilme ve idare edebilme anlayışına dayanmaktadır. Kanun(töre) çerçevesinde adaleti sağlama, insana saygı, farklı inançlara hoşgörü ve devleti temsil eden hükümdarın sorumluluklar taşıması anlayışına dayalı bu geleneğin köklerinde Türklerin inanç ve dünya görüşlerinin yattığı görülmektedir.

<sup>2</sup> Cevdet Küçük, "Osmanlı Devleti'nde 'Millet' Sistemi", *Osmanlı 4* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 209-210; İbrahim Özcoşar, "Süryani Kiliselerinde Eğitim", *Süryaniler ve Süryanilik II* (Ankara: Orient Yayınevi, 2005), 200-202.  
<sup>3</sup> Özer Ergenç "Osmanlı Klasik Düzeni ve Özellikleri Üzerine Bazı Açıklamalar", *Osmanlı 4* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 34.  
<sup>4</sup> Osman Çetin, *Sicillere Göre Bursa'da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları (1472-1909)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1994), 14-15.  
<sup>5</sup> Erdoğan Keles, "XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Muğla'da Gayrimüslimlerin Sosyo-Ekonomik ve Hukuki Durumları", *Akademik Araştırmalar Dergisi* 5 (19) (2003-2004), 225.  
<sup>6</sup> Berdel Aral, "The Idea of Human Rights as Perceived in the Ottoman Empire", *Human Rights Quarterly*, 26 (2) (2004), 471-475.

Bu anlayışın sonucu olarak, egemenlik altına alınan insanlara büyük serbestlikler tanınarak, eski hayatlarını sürdürmelerine izin verilmiştir.<sup>7</sup>

Konuya dînî açıdan bakıldığında Türklerde hem İslam öncesi hem de sonrası dönemde benzer anlayışların sürdürüldüğü görülür. Orhun kitabelerinde yer verilen idare anlayışının ilahi kökenleri bu gerçeği ortaya koyar.<sup>8</sup> İslam sonrasında ise farklılıklara karşı adaletli yaklaşım anlayışı, İslam dininin bu konudaki esasları ile daha da güçlenerek devam etmiştir. İslam düşüncesinde, ister ırk isterse inanç açısından farklılıkların doğal olduğu ve bu farklılıklara saygı gösterilmesi gerektiği anlayışı vardır (Kur'an-ı Kerim, Hucûrât 49/13; En'âm 6/149; Nahl 16/9). Etnik kökenden kaynaklanan farklılıklarda, insanın iradesinin ötesinde Allah'ın, inanç farklılıklarında ise öncelikle insanın sorumluluk ve iradesinin belirleyici olduğu gerçeğinin öne çıkartılarak, bunlara saygılı olunması gerektiği vurgulanır. İnsanların inançlarını seçme, yaşama ve eğitimini yapabilme haklarını içeren bütün bu esasların, oluşturulan hukuk sistemi ve genel idareye yansıyan tarafı, hukukî temele dayalı hürriyetin tanınması biçiminde olmuştur. Doğal olarak, hukukî temele dayalı hürriyet sağlandıktan sonraki kısmı, siyasî otoritenin egemenlik hakkı olarak kabul etmek gerekir.

## 2. Osmanlı Toplumunda Gayrimüslimlerin Eğitim Hakları

Osmanlı toplum yapısı ve devlet anlayışının farklılıklar karşısındaki hoşgörü ve adalet temeline dayalı yaklaşımı ile bu yaklaşımın kökenlerine temas ettikten sonra, eğitim alanındaki uygulamaların değerlendirilmesine geçebiliriz. Bu konunun idare, eğitim, ekonomi ve hukuk alanlarında köklü değişimin yaşandığı Tanzimat'tan önce ve sonra olmak üzere iki farklı zeminde ele alınması gerekir.

Tanzimat öncesinde eğitim anlayış ve organizasyonunun temel özelliklerini şöyle sıralayabiliriz:

Öncelikle, eğitim faaliyetleri dînî niteliklidir. Bu durum Orta çağ boyunca İslam dünyası için olduğu gibi Batı dünyası için de böyledir. Her iki dünyada da eğitim kurumları mekân, öğretim hedefleri, programları ve öğretim elemanlarının kimliği açılarından din temelli olarak gelişmiştir. Osmanlı Devleti'nde örgün eğitim, Tanzimat öncesinde askeri ve teknik alanlarda açılan yeni eğitim kurumları bir tarafa bırakılırsa, sıbyan mektepleri ve medreselerde yapılmıştır. Enderun Mektebi ise ancak özel ve sınırlı bir kesime eğitim vermiştir. İlk iki kurumun işleyişinde tamamen, sonuncusunda ise çok yoğun olarak dînî özellikler hâkimdir.<sup>9</sup> Diğer taraftan, örgün eğitim, toplumun küçük bir kesimine ulaşabilmektedir. Osmanlı toplumunda sıbyan mektepleri ile medreseler, kendi dönemleri açısından önemli sayılabilecek derecede yaygınlaşmıştır. Mesela önemli merkezlerden olan Bursa'da XVI. yüzyılın sonlarında 150 civarında sıbyan mektebi ve 50 civarında medrese bulunmaktadır.<sup>10</sup> Bu sayı İstanbul için daha da artmaktadır.<sup>11</sup> Buna rağmen, ilköğretim derecesindeki sıbyan mektebinden sonra orta ve yüksek öğretime karşılık gelen medreselere devam eden öğrenci sayısının, genel nüfusa oranla oldukça az olduğu da görülmektedir. Hatta sıbyan mekteplerine bile yeterli rağbetin olmadığı, teşvik için ferman neşredildiğini biliyoruz. Bu şartlarda, eğitim mektep ve medreseler dışında cami, tekke, köy odası ve aile gibi yaygın ve informal eğitim ortamlarında yapılmaktadır. Son olarak, eğitim faaliyetleri

<sup>7</sup> Bahaeddin Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları II* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 31, 63; İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü* (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1977), 212-213, 218-219, 228.

<sup>8</sup> İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, 304-306; Talat Tekin, *Orhon Yazıtları* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988).

<sup>9</sup> Ülker Akkutay, *Enderun Mektebi* (Ankara: 1984); Zeki Salih Zengin, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi (1839-1876)*, İstanbul: MEB Yayınları, 2004), 11-29.

<sup>10</sup> Mefail Hızlı, *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim-Öğretim* (Bursa:1997), 15; Mefail Hızlı, *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Döneminde İlköğretim ve Bursa Sıbyan Mektepleri* (Bursa: 1999), 41.

<sup>11</sup> Kemal Özergin, "Eski Bir Rûznameye Göre İstanbul ve Rumeli Medreseleri", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 4-5 (1974), İstanbul: Edebiyat Fak. Matbaası, 275-287; Madeline Zilfi, "The İlimiye Registers and The Ottoman Medrese System Prior to The Tanzimat", *Collection Turcica*, 3: *Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire Ottoman* (Louvain: 1983), 322.

vakıflar aracılığı ile gerçekleştirilmektedir. Vakıfların denetimi her ne kadar devlet tarafından yapılmakta ise de kuruluş ve işleyişi, kişi ya da cemaatlerin girişi ve gayretleri ile gerçekleşmektedir.

Bütün bunlardan sonra Tanzimat öncesi eğitimin dînî nitelikli, daha çok özel girişime (vakıflar) bağlı örgün ve yaygın eğitim kurumlarında ya da informal ortamlarda gerçekleştirilmiştir. Aynı durum gayrimüslimler için de geçerlidir. İbadethaneler etrafında açılan ve hayırseverler ve vakıflar tarafından finanse edilen eğitim kurumlarında öğretim dînî niteliklidir. Nihayet eğitim faaliyeti, örgün sayılabilecek bu kurumlardan ibaret kalmamış, başta aile olmak üzere informal unsurlar eğitimin diğer kısmını tamamlamıştır. Sonuç olarak Tanzimat öncesi dönem gayrimüslim din eğitiminin planlanması ve uygulanması, devletin sağladığı hak ve imkânlar çerçevesinde, tamamen ilgili cemaatin belirleyiciliğinde gerçekleştirilmiştir.<sup>12</sup>

Tanzimat öncesi dönemde gayrimüslimlerin eğitim çalışmaları hakkındaki bilgiler gayrimüslim teb'anın eğitim imkânlarına sahip olduğunu ve bu imkânların yukarıda sözünü ettiğimiz şartlar içerisinde gerçekleştirildiğini göstermektedir. Rumların İstanbul Fener'de Patrikhane nezaretinde faaliyet gösteren Yunanca, Felsefe, İlahiyat ve Riyaziyat okutulan mekteplerine vilayetlerden de talebe kabul edilmiştir. Mezunları, din görevliliğinin yanı sıra bazı devlet hizmetlerinde de istihdam edilen bu mektebin mali giderleri Patrikhane ve Rum cemaati tarafından karşılanmaktaydı. Yine Rumlara ait 1844 yılında açılan Heybeliada Papaz Mektebi ile İstanbul Kuruçeşme'de diğer bir mektep faaliyet göstermiştir.<sup>13</sup> Ermeni mekteplerinin sayı ve nitelik olarak ilerlemesi XVIII. asrın sonlarından itibaren gerçekleşmiş ise de bu tarihten önce de birçok Ermeni mektebi faaliyet göstermektedir. Kiliseler etrafında kurulan ve din adamları tarafından yürütülen bu mekteplerde Ermenice, İlahiyat, Yazı ve Hesap öğretilmektedir. 1834 yılında Ermeni Patrikhanesi'nin tespitlerine göre, o tarihte Anadolu'nun muhtelif yerlerinde 120 mektep bulunmaktadır. Bunların dışında ayrıca yabancılar tarafından kurulan birçok mektep de faaliyet göstermektedir.<sup>14</sup>

Tanzimat sonrasına bakıldığında ise genel anlamdaki değişime paralel olarak eğitim alanında da önemli gelişmeler yaşanmıştır. Bu gelişmeler Osmanlı ülkesindeki gayrimüslim tebaanın eğitim imkânlarının genişlemesi ve yaygınlaşması biçiminde de yansımıştır. Bu arada Tanzimat'ın hemen öncesinde artan misyonerlik faaliyetleri ile bu amaçla açılan yabancı mekteplerin sayılarında da ilerleyen yıllarda önemli artışlar olmuştur.<sup>15</sup>

Tanzimat döneminde eğitim sistemindeki dikkat çeken gelişme dînî eğitimden din eğitimine geçiş olmuştur. Yeni açılan mekteplerde dinin öğretimine yer verilmiş ancak geleneksel eğitim kurumları medreselerde olduğu gibi mekteplerde hatta bütün eğitim sistemi içerisinde din, eğitimin belirleyici unsuru olmaktan çıkmıştır. Böyle bir gelişme karşısında Osmanlı'nın "öteki" ne bakışı konusunda eğitim alanında ele alınması gereken temel husus, devlet okullarında İslam dışındaki din/dinlere yer verilip verilmemesi ya da cemaatlerin kendi özel okullarını açmalarına izin verip vermemesi konusudur. Bu konuda, dönemler içerisinde farklı uygulamaların yapıldığı görülmektedir.

Daha önceden olduğu gibi Tanzimat yıllarında da sıbyan mektepleri ile rüştiyelerin cemaatlere göre açılması söz konusu olduğundan buralarda, mektebin ait olduğu cemaatin dini öğretim konusu yapılmıştır.<sup>16</sup> İdadilerde ise din dersi zaten yer almamaktadır. II. Abdülhamit ve sonrasında ise devlet okullarında sadece İslam dininin öğretimine yer verilmiş, farklı inançlardaki öğrencilerin ise bu dersi alma zorunluluğu olmamıştır. Bu uygulama esasen Osmanlı Devleti'nin "öteki"ne bakışı konusunda eskisinden çok da farklı bir yol tutmadığını göstermektedir. Zira bu uygulama ile bir anlamda Devlet'in İslam'a vurgu yapan kimliği muhafaza edilmiş,

<sup>12</sup> Zeki Salih Zengin, "Tanzimat ve Sonrası Dönemde Osmanlı Toplumunda Gayrimüslimler ve Din Eğitimi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 6 (15), 2008, 139-171.

<sup>13</sup> Osman Nuri Ergin, *Türk Maarif Tarihi I-II* (İstanbul: Eser Matbaası, 1977), 739, 743-744, 745-748.

<sup>14</sup> Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, 750-753, 769, etc.

<sup>15</sup> Mustafa Murat Öntüğü, "Balıkesir'deki Ermeni Kilisesi ve Mektep Açma Faaliyetleri", *OTAM*, 19 (2005), 343-364; İlay İleri, "Azınlıkların Eğitimi I", *OTAM*, 17 (2005), 1-12; İlay İleri, "Azınlıkların Eğitimi II-III", *OTAM*, 23 (2008), 129-148.

<sup>16</sup> Bk. Maarif-i Umumiye Nizamnamesi, mad 6, 18 ve 23.



bununla birlikte azınlıkların; hatta yabancıların eğitim kurumları açarak bu alanda faaliyet göstermeleri konusunda herhangi bir engelleme de yapılmamıştır<sup>17</sup>.

Tanzimat yıllarında gayrimüslimlerin eğitim hakları konusuna yer verilen Islahat Fermanı'nda gayrimüslim teb'anın kilise, hastane gibi kurumları yanı sıra mekteplerinin tamir yahut yeniden inşa edilebilmesi, dîni cemaat reisleri tarafından verilecek ruhsat yanında hükümetin onayına bağlanmıştır. Her bir cemaatin hem dini hem de genel eğitime ve mesleğe yönelik mektep açma hakkının olduğu belirtilen Fermanda, dîni amaçlı mekteplerin açılması ve faaliyetleri, tamamen ilgili cemaatin ruhanî liderlerinin inisiyatifine bırakılmıştır. Genel ya da meslekî eğitimle ilgili olarak açılacakların ise program ve öğretim kadrosu Padişah tarafından belirlenecek, müslüman ve gayrimüslim üyelerden oluşan karma/muhtelit bir meclis tarafından denetlenecektir. Yine Ferman'da, eğitimle ilgili olarak Osmanlı Devleti tarafından açılan bütün mekteplere, gerekli şartları taşıyan bütün teb'a çocuklarının girmesinde bir sakınca olmadığı, askerî ve sivil mekteplere gayrimüslim talebelerin de kabul edileceği belirtilmektedir.

Ferman'da yer verilen, mekteplerin açılması, program ve öğretmenlerin belirlenmesi, kilise, hastane vb. kurumların açılması gibi hususlar, belirli kurallar dahilinde, daha önceki dönemlerde de söz konusudur. Buna karşılık, gayrimüslimlerin genel ve mesleki eğitime yönelik mektepler açabilmeleri ve devlet tarafından açılan askeri ve sivil mekteplere girebilmelerine imkân sağlanması konuları ise yenilik olarak kabul edilmelidir. Ancak söz konusu durum, Osmanlı Devleti'nde 1846'dan sonra ortaya çıkmıştır. Bu tarihten önce müslüman ve gayrimüslim eğitim kurumları geleneksel olan tarzlarını sürdürmektedir. Tanzimat öncesinde eğitimin mevcut yapısı içerisinde oluşan eğitim kurumlarına farklı cemaat mensuplarının kabul edilmesi hem müslüman hem de gayrimüslimler için söz konusu olmadığı gibi böyle bir talep ve onay da söz konusu değildir. Talebeler arasında din farkı gözetmeksizin karma eğitim, ancak yeni oluşturulan resmi eğitim kurumları için söz konusu olmuştur ki bu tarz uygulamaya, Ferman'ın hazırlandığı tarihten çok önce, henüz Tanzimat döneminin başlarında zaten geçilmiştir<sup>18</sup>. Bu uygulama yani devlet okullarına Osmanlı teb'ası her kesimin kabul edilmesi önünde hiçbir engel olmamış daha sonra, II. Abdülhamit döneminde de söz konusu olmuştur. Osmanlı teb'ası gayrimüslimler bir yana, ecnebi çocuklarının bile resmi mekteplere gelmesini engelleyen herhangi bir kayıt bulunmamakta; aksine, bunun sakıncasının olmadığı belirtilmektedir<sup>19</sup>.

Bu yıllarda eğitimin düzenlenmesi için oluşturulan birçok komisyonda gayrimüslim üyeler de bulunmuştur. Genel Eğitim Bakanlığı (Maarif-i Umumiye Nezareti) 1857 yılında teşkilinden sonra, rüştiyeler ve diğer mekteplerle ilgili düzenlemeleri yapmaya yardımcı olmak üzere mevcut komisyon (Meclis-i Maarif-i Umumi) dışında ayrıca, müslüman ve farklı gayrimüslim cemaatlerinin üyelerinden oluşan karma bir komisyon (Meclis-i Muhtelit) de kurulmuştur. Bu hususa yer verilen belgede,<sup>20</sup> sıbyan mektepleri dışındaki mekteplerde yer verilen derslerin tamamen Türkçe olarak okutulacağı belirtilmesinden, sıbyan mekteplerinin öğretim dili ve programının, her cemaatin kendi dili ve dinine göre şekilleneceği anlaşılmaktadır.<sup>21</sup>

Yukarıda sözü edilen karma komisyon (Meclis-i Muhtelit) 1863 yılında yeniden düzenlenerek, biri Müslüman çocuklar için açılan sıbyan mekteplerinin, diğeri ise hem Müslüman hem de gayrimüslim çocukları için açılan orta ve yüksek dereceli mekteplerin düzenlenmesinden sorumlu olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. İkinci komisyonun üyeleri arasında Rum, Ermeni ve Katoliklerden ikişer, Yahudi ve Protestanlardan ise birer temsilci

<sup>17</sup> Maarif-i Umumiye Nizamnamesinin 129. Maddesinde bu mekteplerin açılma şartları belirlenmiştir: 1. Muallimlerinin Maarif Nezareti veya mahalli maarif idareleri tarafından onaylanmış şahadetnamelerin bulunması, 2. Ders programı ve kitapların Maarif Nezareti veya mahalli maarif idareleri tarafından onaylanması, 3. İstanbul'da Nezaret, taşrada ise mahalli maarif idareleri ve vali tarafından açılmalarına izin verilmiş olması. Bu şartların tamamı mekteplerin açılmasının engellenmesi değil, denetleme ve kontrol amacı taşımaktadır.

<sup>18</sup> Mesela 1840 yılında Tıp Mektebine gayrimüslim talebeler kabul edilmektedir. Bk. Ergin (1977: 726).

<sup>19</sup> Maarif Nezareti'nin, ecnebi çocuklarının idadilere gelip gelemeyeceği hususundaki tezkeresi Meclis-i Mahsus-ı Vükela'da incelenerek, sakıncasının olmadığına karar verilmiştir. Bk. Mekâtib-i İdadiyeye Teb'a-i Ecnebiye Evladından Şakird Kabulü Hakkında İrade, 15 Rebiülevvel 1305/18 Teşrinisani 1303 (30 Kasım 1887), *Düstur* (5), Birinci Tertip, s. 949-950.

<sup>20</sup> 20 Şevval 1273 (13 Haziran 1857) tarihli bu belge için, Bk. Berker (1945: 46-47).

<sup>21</sup> Ali Akyıldız, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform* (İstanbul: Eren Yayınları, 1993), 247.

yanı sıra, yine gayrimüslim bir katip üye bulunacaktır.<sup>22</sup> Aynı uygulama daha sonra da sürmüştür. 1869 tarihli Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ile merkez ve taşrada oluşturulan eğitim komisyonlarında gayrimüslim üyelere yer verilmiştir.<sup>23</sup>

1869 tarihli Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'nde, sıbyan mekteplerinin müslüman ve gayrimüslim teb'a için ayrı ayrı kurulması, inşa, tamir ve öğretmenlerin maaşları gibi masraflarının ilgili cemaatler tarafından karşılanması hükmü yer almıştır. Ayrıca programda yer verilen din derslerinde, her cemaatin ruhani reisleri tarafından belirlenecek esaslara göre, kendi dinlerinin öğretimine yer verileceği belirtilmiştir. Hatta bunun da ötesinde gayrimüslim öğrencilerin Osmanlı Tarihi (Muhtasar Tarih-i Osmânî), Coğrafya ve Faydalı Bilgiler (Mâlûmât-ı Nafia) derslerini kendi lisanları ile okuyabilecekleri belirtilmektedir.<sup>24</sup>

Nizamnamede yer verilen uygulamanın yeni olan tarafı, daha önce vakıflar aracılığı ile açılan sıbyan mekteplerinin devlet eli ile açılacak olmasıdır. Bunun dışında bu mektepler daha önce de her cemaate göre ayrı ayrı açılmakta ve cemaatler kendi dil ve dinleri ile öğretimlerini sürdürmektedir. Nizamname ile din öğretimindeki durum aynen korunmuştur. Dil konusunda ise programda yer verilen Yazı ve Matematik dersleri Türkçe, diğerlerini ise yine kendi dillerinde okumalarına izin verilmiştir. Öğretimin sonraki basamaklarının tamamen Türkçe olduğu dikkate alındığında, yetersiz Türkçe öğretimi sonucunda bu mekteplerdeki öğrencilerin başarısının olumsuz yönde etkileneceğini tahmin etmek zor olmayacaktır. Böyle bir uygulama ile gayrimüslim çocuklarının resmi mekteplere gitmemesine yol açılmış ve teşvik edilmiştir.<sup>25</sup> İdadiler ve yüksek eğitim kurumlarında öğretim din farkı gözetilmeksizin karma/muhtel olacağından programda din derslerine yer verilmiştir. Ayrıca bütün okullardaki tatil günleri, her dinin kendi kutsal günleri dikkate alınarak belirlenmiştir.<sup>26</sup>

Nizamnamede, öğretmen yetiştiren kurumların yapısı belirlenirken gayrimüslimler için ayrı kısımlar da söz konusu edilmiş, Erkek Öğretmen Okulu (Darülmua'llimîn)'nin Rüştîye Şubesi'nde gayrimüslim rüştîyeleri için öğretmen yetiştiren ayrı bir kısma yer verilmiştir. Burada her cemaatin kendi lisanı müstakil bir ders olarak okutulacağı gibi ayrıca Tarih-i Umumi ve Defter Tutmak Usulü gibi dersler de kendi dillerinde okutulacaktır. Benzer şekilde, Kız Öğretmen Okulu (Darülmua'llimat)'nin Sıbyan ve Rüştîye Şubelerinde gayrimüslim talebeler için oluşturulacak kısımların programında yer verilen din dersleri ruhani reisleri tarafından verilecektir. Programda yer alan derslerin kenarında bulunan "Her cemaatin kendi lisanı üzere tedris olunacaktır..." (mad. 6) ifadesine bakıldığında, bu kısımdaki öğretimin Türkçe olmayacağı anlaşılmaktadır. Yine nizamnamede, umumi mekteplerde muallim olabilmek için Osmanlı teb'ası olma şartının bulunması, gayrimüslim teb'anın da bu mekteplerde görev alma hakkının bulunduğunu göstermektedir.<sup>27</sup>

Her dini topluluğun kendine ait kültürü korunmasını hedefleyen geleneksel anlayışa rağmen, son dönemlerde ortaya çıkan, aslında din söz konusu edilerek adeta zorla ortaya çıkarılan veya öyle gösterilen din çatışmalarının doğmasında XIX. asırdan itibaren artan Batı müdahalesinin tesiri muhakkaktır. Batılıların, gayrimüslimlere din özgürlüğü tanınması yönündeki talepleri, aslında Osmanlı Devleti'nin iç işlerine müdahale için ileri sürdükleri bir bahaneden başka bir şey olmamıştır.<sup>28</sup> Nitekim 1856 tarihli Islahat Fermanı'nın hazırlanmasına müdahil olan Avrupa devletleri tatmin olmadığı gibi Ferman'ı istediği şekle sokmak isteyen İngiliz elçisi Canning, din özgürlüğünün tam olarak sağlanmadığını ileri sürüyordu. "Bu elçinin anladığı din özgürlüğü, Protestan misyonerlerine tam bir serbestlik içinde Ortodoks ve Katolik hristiyanlarla müslümanlardan mümin

<sup>22</sup> Aziz Berker, *Türkiye'de İlk Öğretim* 45-49; Mahmut Cevad, *Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı* (Ankara: MEB Yayınları, 2002), 69-72.

<sup>23</sup> Maarif-i Umumiye Nizamnamesi, mad. 132, 133, 136, 138, 143.

<sup>24</sup> Maarif-i Umumiye Nizamnamesi, mad. 3-4, 6, 15.

<sup>25</sup> Nitekim 1896 tarihli bir raporda, gayrimüslim ailelerin idadileri tercih etmedikleri belirtilmektedir. BOA. Y. EE. No: 131/21, 16 Zilkade 1313/17 Nisan 1312 (29 Nisan 1896).

<sup>26</sup> Maarif-i Umumiye Nizamnamesi, mad. 8, 25, 32-33, 38, 40, 46, 48.

<sup>27</sup> Maarif-i Umumiye Nizamnamesi, mad. 53-54, 68-70, 178.

<sup>28</sup> Zeki Salih Zengin, "Tanzimat ve Sonrası Dönemde Osmanlı Toplumunda Gayrimüslimler ve Din Eğitimi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 6 (15), 2008, 151.

çalmak özgürlüğü idi".<sup>29</sup> Tanzimat sonrası gayrimüslim teb'a merkezli kültürel-dini hak arama hareketleri, bu iddiaları ileri sürmekle birlikte, gerçekte, Batılı devletlerin siyasi-ekonomik merkezli asıl hedeflerinin tahakkukunda bir araç ve istismar vasıtası olmaktan öteye gitmemiştir. Bütün bunlara rağmen Osmanlı Devleti, hâkim olduğu teb'anın bütününe adaletle yaklaşmayı ve temel haklarından mahrum bırakmamayı ilke olarak benimsemiş, Tanzimat döneminde başlatılan eğitimde modernleşme çalışmaları içerisinde de bu ilkeye bağlı kalmıştır.

II. Abdülhamit döneminde mekteplerde sadece İslam din derslerine yer verilmesi İslamcılık eğiliminin eğitim politikasındaki sonucu olmalıdır. Diğer taraftan hiçbir engel olmamasına rağmen gayrimüslim Osmanlı teb'asının devlet okullarını değil de yoğun olarak kendi cemaatlerine ait mektepleri tercih etmeleri<sup>30</sup>, bu okullarda İslam din derslerine yer verilmesini bir ihtiyaç haline getirmiştir<sup>31</sup>. Tanzimat yıllarında idadilerde din dersinin olmaması, farklı inançlara mensup öğrenciler arasında bu konuda ayırım yapmama maksadını taşımaktadır. Ancak devlet okullarının gayrimüslimler tarafından genelde tercih edilmemesi bu maksadı ortadan kaldırmıştır. Gayrimüslim vatandaşların resmî mekteplere gelmemelerinin sebebini, sadece bu mekteplerde kendi dinlerine ait derslerin olmaması ile izah edebilmek mümkün görünmemektedir. Bu uygulamanın belirli oranda payının olduğu ileri sürülebilir; ancak asıl nedenin bu insanların resmî mekteplere gelmek istememeleri olduğunu düşünüyoruz.<sup>32</sup> Nitekim İslahat Fermanı içerisinde, her cemaatin kendi mektebini açma hakkına sahip olması gerektiği esasının yer aldığı ve bu esasın gayrimüslim halkın temel haklarının sağlanması adına belirlendiği ya da talep edildiği bilinmektedir. Yine, Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'nde yer alan hususi mekteplerin açılmasına imkân tanıyan maddenin sağladığı haktan asıl yararlanan; hatta çoğu zaman bu maddede yer alan hükümlere uymaya bile gerek görmeyenlerin, azınlıklar ve özellikle de yabancılar olduğu bilinmektedir. Bütün bunlar, şu veya bu sebeplerden ötürü gayrimüslimlerin resmî mekteplere rağbet etmediğini, bu mekteplerin zaman içerisinde neredeyse sadece müslüman teb'anın çocuklarının devam ettiği mektepler haline geldiğini göstermektedir. Sonuç olarak, döneminin devlet politikası, mevcut gerçekler karşısında bu defa İslam inancı etrafında teb'anın birleştirilmesi amacına yönelmiş ve bu amaç doğal olarak eğitim sistemine de yansımıştır.<sup>33</sup> Böyle bir anlayışın neticesinde İslam din derslerine bütün mekteplerde, öğretim süresi artırılarak yer verilmiş ve zaten az sayıda bulunan gayrimüslim talebeler de bu derslerden muaf tutulmuşlardır.<sup>34</sup>

Bu uygulamayla birlikte aynı dönemde din derslerinin mektep programlarından tamamen kaldırılması veya gayrimüslim teb'anın mensup oldukları dinlerin de programa alınarak herkesin kendi dinini mektepte öğrenmesine imkân tanınması gerektiği fikirleri de ileri sürülmüştür. Dönemin devlet adamlarından Şakir Paşa, iptidailerin dini cemaatlere göre ayrı ayrı açılmasına gerekçe olan dil ve din eğitimi farklılıklarının olumsuzluklara neden olduğunu vurgulayarak, bu kurumların aynı dilde eğitim yapılan ve din eğitimine yer verilmeyen kurumlar olarak yeniden düzenlenmesi gerektiği fikrini ileri sürmüştür. Şakir Paşa, raporunda idadilerdeki eğitime de temas ederek, bu mekteplerde İslam dışındaki dinlerin öğretimine yer verilmemesi yüzünden gayrimüslimlerin çocuklarını bu mekteplere göndermedikleri gibi eğitim için toplanan vergilerden kendi

<sup>29</sup> Küçük, "Osmanlı Devleti'nde 'Millet' Sistemi", 209-214.

<sup>30</sup> Bayram Kodaman, *Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1980), 178-179; Erdal Açıkse, *Amerikalıların Harput'taki Misyonerlik Faaliyetleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003), 105; Mehmet Emin Yolalıcı, "Maarif Salnamelerine Göre Trabzon Vilayeti'nde Eğitim ve Öğretim Kurumları", *OTAM*, 5 (1994), 465.

<sup>31</sup> 1897 yılında ülkedeki bütün resmî iptidai, rüştiye ve idadi mekteplerinde öğrenim gören 891.809 talebeden gayrimüslim olanların sayısı sadece 607 olarak belirlenmiştir. Bk. Güran (1997: 107).

<sup>32</sup> Yahya Akyüz, "Cevdet Paşa'nın Özel Öğretim ve Tanzimat Eğitimine İlişkin Bir Lâyihası", *OTAM*, 3 (1992), 108-110.

<sup>33</sup> Benjamin C. Fortna, *Mekteb-i Hümayûn Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslam, Devlet ve Eğitim* (İstanbul: İletişim Yay., 2005), 217-218.

<sup>34</sup> Bu hususta Osmanlı Devlet Arşivinde çok sayıda belge bulunmaktadır. Bk. MF. MKT. No: 182/46; 202/45; 325/26; 1024/23. Hatta müslümanların devam ettiği rüştiyelere gayrimüslim talebelerin, İslam din dersinden muaf tutularak kabul edilmelerinde de sakinca görülmemiştir. Bk. MF. MKT. No: 39/107; 46/94; 62/25; 188/61; 709/51.

hususî mekteplerine pay ayrılmasını istediklerini, neticede bu hali ile idadilerin kuruluş amacını yerine getiremediğini ifade etmektedir.<sup>35</sup>

II. Abdülhamit döneminde misyonerlik amacıyla kurulan yabancı okullara karşı ihtiyatlı ve soğuk bir tavrın olduğu, faaliyetlerinin yakından izlenerek denetim altına alınmaya çalışıldığı bilinmektedir.<sup>36</sup> Bu yaklaşımın birçok nedeni olabilir; ancak konumuzla doğrudan ilgili olan tarafı, bu kurumların, Osmanlı teb'ası olan insanları - ki bunların tamamına yakını gayrimüslimlerdir – kendi inanç ve kültürleri dışında bir yola sevk etmesi ya da böyle olacağı endişesidir. Nitekim yine aynı yıllarda Doğu Anadolu'da, yetim çocuklara yardım amacıyla faaliyet gösteren misyonerler için hazırlanan başka bir raporda şu ifadeler yer verilmektedir: “...Anadolu'nun münasip bir mahallinde hükümetçe bir eytamhane inşasıyla oraya her sınıf teb'a-i Osmaniye eytamının kabulü ve bunların milliyetlerini muhafaza ve ahlakını tehzibe kâfil olmak üzere tedrisine lüzum görülecek kitapların programına idhali halinde misyonerler ile sair ecânib tarafından o misillü darüterbiyeler tesisine mahal kalmamış olacağı cihetle...”<sup>37</sup>

Bu ifade, eğitim planlamasını gerçekleştiren Osmanlı devlet adamlarının, gayrimüslim çocuklarını kendi inançları dışında başka bir inanca yönlendirilmek gibi bir amaç taşımadıklarını, hedefin, herkesin kendi inanç ve kültürünü muhafazasını sağlamak, ayrıca doğal olarak, kendi toplum ve devletine bağlı fertler olarak yetiştirmek olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim önceden de olduğu gibi bu yıllarda da azınlık mekteplerinin faaliyetlerinin engellenmesi söz konusu olmayıp, talep edildiğinde devlet desteğinin sağlandığı bilinmektedir. Mesela İstanbul'da Kadirga Limanı civarında yanan Ermeni sıbyan mektebi, Patriğin talebi üzerine, Padişah'ın fermanı ile 1847 yılında eskisinden daha mükemmel biçimde yeniden inşa edilmiştir<sup>38</sup>. 1901 yılında Bafra'daki Ermeni cemaatinin harap vaziyetteki mekteplerinin yeniden inşası hususundaki talebi, Şûrâ-yı Devlet Mülkiye Dairesinde incelenmiştir. İnceleme sonucunda mektebin faaliyet göstermesine ruhsat verildiği gibi, inşa masraflarının yarısının da devlet tarafından karşılanmasına karar verilmiştir.<sup>39</sup> Cülûs yıldönümü tebrik töreninde, Ermeni Patriği'nin mekteplerdeki eğitimin düzene sokulması yönündeki talebi II. Abdülhamit tarafından uygun görülmüş, müslüman ve gayrimüslim üyelerden oluşan bir komisyon kurularak gerekli çalışmalara başlanması Sadarete bildirilmiştir.<sup>40</sup>

II. Abdülhamid ve II. Meşrutiyet dönemlerinde resmî mekteplerdeki din derslerinin İslam dini esas alınarak verilmesi, farklı dinlere mensup Osmanlı teb'ası arasında çatışmaya neden olmamıştır. Okullarda İslam din dersinin dışında ayrı bir ders olarak, her insan için güzel ahlak adına gerekli bilgiler ile birlikte, din ve inanç hürriyetine saygı duyulmasına dair bilgileri içeren *Ahlak* dersine de yer verilmiştir. Böyle bir program yapısı içerisinde, farklılığın söz konusu olacağı alan din dersidir ve daha önce de belirttiğimiz gibi bu dersten gayrimüslim talebeler zaten muafıtır. Aynı durum II. Meşrutiyet yıllarında da geçerlidir. Din dersleri İslam merkezli olarak belirlenmiştir. Programda bu dersin dışında, bütün öğrencilerin aldığı ve içeriği görgü kuralları konusu da eklenerek daha da kapsamlı hale getirilen ahlak derslerine, *Malumat-ı Ahlakiye ve Medeniye*, *Ahlak ve Malumat-ı Medeniye*, *Malumat-ı Ahlakiye*, gibi farklı adlarla yer verilmiştir. Bu dersler için hazırlanan program, müfredat ve kitaplara bakıldığında şahısların fikir ve inanç hürriyetine, dînî ve felsefî düşünce hürriyetine sahip oldukları ve Osmanlı vatanının bütün farklı unsurlarıyla eşit haklara sahip vatandaşlara ait olduğu fikirleri vurgulanmaktadır. Yer verilen bu konular ve daha da önemlisi, dînî farklılıklara yaklaşım tarzı, bu farklılığın vatandaşlık haklarına sahip olup olmama konusunda eşitsizlik sebebi olarak görülmeyerek öğretim konusu yapıldığını, böylece inanç farklılıklarına rağmen birlikte yaşamının mümkün olduğu fikrine olan inancı ortaya koymaktadır.

<sup>35</sup> Şakir Paşa'nın Doğu Anadolu'daki 6 vilayetle ilgili olarak hazırladığı 1896 tarihli eğitim raporu için, Bk. BOA., Y. EE., No: 131/21.

<sup>36</sup> Zeki Salih Zengin, “II. Abdülhamit Döneminde Yabancı ve Azınlık Mekteplerinin Faaliyetleri”, *Bellekten* 71 (261) (2007), 613-652.

<sup>37</sup> Bk. BOA., Y.A.Res., No: 101/39.

<sup>38</sup> BOA. A.Dvn.Mhm. No: 5/1, 1263 (1847).

<sup>39</sup> BOA. Y.A.Res. No: 111/70, Gurre-i Zilkade 1318/7 Şubat 1316 (20 Şubat 1901).

<sup>40</sup> BOA. Y.Prk. Bşk. No: 53/126, 2 Rebiülahir 1315 (31 Ağustos 1897).

Tanzimat ve sonrası dönemlerde, mekteplerde din derslerine yer verilip verilmemesi meselesinin, sosyal barış ve siyasi birliğin sağlanması meseleleri etrafında ele alındığı ve uygulamaların da buna göre şekillendiği görülmektedir. Dönemlere göre farklı uygulamalara yer verilmesine rağmen söz konusu endişeler ortadan kaldırılamadığı gibi siyasi birliğini parçalanması da engellenememiştir. Böyle bir sonucun doğmasına tek başına, mekteplerde din derslerinin yer alıp almaması ya da dersin şu veya bu şekilde yapılmasının belirleyici olduğunu söyleyebilmek mümkün değildir. Olumlu neticenin alınamamasında, dış kaynaklı tahriklerden beslenen, kararlı ve peşin hükümlü ayrılık hareketlerinin önemli payının olduğunu unutmamak gerekir. Böyle bir gerçeklik karşısında eğitimle ya da başka bir alanla ilgili şu ya da bu hakkın verilip verilmemesinin, bahaneden öteye geçemediğini iddia etmek yanlış olmasa gerektir<sup>41</sup>. Nitekim, yapılan yasal düzenlemelerde, hususi mektepler adı altında azınlık ve yabancılara mektep açma hakkının verilmesinin, beklenen memnuniyet ve devlete olan bağlılığı ne derece sağladığı da gözden uzak tutulmamalıdır.

### Sonuç

Osmanlı toplumunda yaşamış olan azınlıkların hukuki açıdan günümüzden farklı bir statüye sahip oldukları; ancak bu farklılığın yine bir hukuk sistemi içerisinde kendine has şartlar içerisinde gerçekleştiği, günümüzdeki çok kültürlülük anlayışı ve buna bağlı uygulamaların bugün ile dün arasında önemli farklılıkların olduğu görülmektedir. Öncelikle, günümüzdeki çok kültürlülük ifadesinden daha ziyade, toplum içerisinde var olan farklı inanç ve kültürler eşit yaklaşım anlaşılmaktadır. Yine, laik devlet anlayışında din, devletin vatandaşları ile olan ilişkisinde bir farklılaşma/eşitsizlik nedeni olarak kabul edilmemektedir. Böyle bir anlayış ve yaklaşım içerisinde, toplumun tamamına hitabeden örgün eğitim kurumlarında dinin eğitim/öğretim konusu yapılması söz konusu olduğunda din temelli farklılıklara da hem planlama hem uygulama aşamasında eşit yaklaşımın olması tabii olarak ortaya çıkmaktadır.

Belirttiğimiz bu anlayış ve uygulamanın geçmişte de böyle olduğunu ne Osmanlı ne de diğer toplumlar için iddia edebilmek mümkün görünmemektedir. Kanaatimizce bu husustaki belirleyici husus laik anlayıştır. Dolayısıyla, farklı kültürler sahip toplumlarda farklılıklara saygı ve yaşama hakkına yer verilmesi konusunu da bu anlayışın, toplum idaresinde söz konusu olup olmaması ile bağlantılı olarak incelemek gerekir. Laik anlayış öncesi dönemde, siyasî otoritenin dinler karşısında eşit mesafede durması ya da idarî-hukukî yapılanmasında dini dikkate almaması söz konusu değildir; ancak böyle bir devlet anlayışı içerisinde, diğer dinlere yaşama hakkının tanınmayacağı ya da yok sayılacağı gibi bir sonuca ulaşmak da her zaman doğru görünmemektedir. Bu dönemdeki din ve devlet ilişkileri incelenirken, siyasî otoritenin kendi kimliğini tanımlarken ifade ettiği dinin dışındaki din ya da dinlere sağladığı haklar ve bu hakların eğitim, hukuk gibi alanlara yansımaları ön plana alınmalıdır.

Yine şu hususu belirtmeliyiz ki, farklı inanç ve kültürler sahip toplumlarda bu farklılıkların şu ya da bu boyutta problem oluşu, çağımızda ortaya çıkan bir husus değildir. Ancak problemin boyutu ve ortaya çıkış alanlarında daha önceki dönemler ile günümüz arasında birtakım farklılıklar da bulunmaktadır. Nitekim, Osmanlı Devleti için Tanzimat öncesindeki örgün eğitim kurumlarında farklı dinlerin aynı anda birer ders olarak ya da genel müfredat içinde konu olarak yer alması söz konusu bile değildir; çünkü öğretim kurumları zaten din, hatta mezhep farklılıklarına göre ayrı ayrı faaliyet göstermektedir. Farklı dinlerin örgün öğretim alanına taşınması ise ancak Tanzimat'tan sonraki dönemde söz konusu olmuştur.

Yaptığımız bu tespitlerden sonra şunu söyleyebiliriz ki son dönemleri de dahil olmak üzere, tam bir laik devlet anlayışının söz konusu olmadığı Osmanlı Devleti'nde bütün dinlere karşı eşit bir yaklaşım söz konusu

<sup>41</sup> Parekh, çokkültürlü toplumlarda, gerekli şartlar sağlandığında farklı topluluklar arasında ortak bir aidiyet duygusunun oluşmasının muhtemel olduğunu; ancak politik toplulukları bir arada tutmanın çok zor olduğunu belirterek, çokkültürlü toplum kendisinden beklenen her şeyi yaptığı halde yine de yetersiz kalırsa, baskı ve şiddetten kaçınması ve şanssızlığını tüm insan kurumlarında bulunan kaçınılmaz kırılabilirliğin bir sonucu olarak kabul etmesi gerektiğini söyler. Bk. Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, 303.

değildir; çünkü devletin dînî/İslami kimliği muhafaza edilmektedir. Bu gerçekliğe rağmen hem Tanzimat öncesi hem de sonrasında İslam dışındaki dinlerin yok sayılması ve birtakım hakların sağlanmamış olması gibi bir durum da söz konusu değildir. Bu yaklaşım, günümüzdeki çok kültürlülük anlayışı ile tam olarak bağdaşmakla birlikte, asıl olması gerekenin, diğer dinlere serbest yaşama ve faaliyet gösterebilme hakkının sağlanması olduğu kabul edildiğinde, ortada ciddi bir problemin de kalmaması gerekir.

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat dönemi ile birlikte başlayan eğitimde modernleşme çalışmaları içerisinde yapılan düzenlemelerde, gayrimüslim teb'anın eğitim haklarından yararlanma konusunda farklı muameleye uğrama, mahrum bırakılma gibi durumlarla karşılaşmadıkları görülmektedir. Tanzimat sonrası açılan mekteplerde din derslerinin yer alıp almaması konusunun, farklı din ve kültürlere mensup bireylerden oluşan bir yapıya sahip Osmanlı Devleti'nin milli birliğinin sağlanması konusu ile birlikte düşünülerek, planlamanın buna göre yapıldığı anlaşılmaktadır.

Tanınan bütün haklara ve farklılıklara gösterilen saygıya rağmen milli birliğin sağlanması konusunda beklenen netice elde edilememiştir. Osmanlı Devleti'nin son dönemini oluşturan zaman dilimi içindeki olayların seyri, dönüm noktaları ve en nihayetinde varılan sonuç göz önüne alındığında, farklılıklar konusundaki asıl problemin "dini/kültürel haklardan mahrumiyet" olmadığı anlaşılmaktadır<sup>42</sup>. Böyle bir durumda, din derslerinin içeriğini, her dinin kendi inanç ve ibadetlerine ait bilgilerin yanında, farklı inançlara sahip olmanın insanlık için bir zenginlik ve saygı duyulması gereken bir gerçeklik olduğu ana düşüncesi etrafında oluşturmanın çare olup olmayacağı – geçmişten geleceğe çözüm üretme ya da tarihe mâlolmuş bir konudan dersler çıkartma çabasına katkı sağlaması açısından - tartışılabilir.

Söz konusu farklı uygulamaların hangisinin daha doğru ve gerçekçi olduğu meselesine bakıldığında, şüphesiz tarihe mâlolmuş böyle bir konuda varılacak neticenin en azından bilimsel merakın giderilmesi noktasında değeri vardır. Sonuca varmada, sürecin uzağında bulunmamızın, bu süreç içerisinde gerçekleştirilen yaklaşım ve uygulamaların öncesi yanında özellikle sonrasını da bilmemizin önemli katkısı olacaktır. Osmanlı Devleti'nin dağılma döneminde yaşananlar göz önüne alındığında, o zamana kadar izlenen eğitim politikalarının hangisinin daha gerçekçi ve isabetli olduğu hakkında fikir ileri sürmek kolaylaşacaktır. Bütün bunların günümüze ya da geleceğe yansıyan tarafları da vardır: Din, öğretim konusu yapılmalıdır. Kültürel ve dînî farklılıklar tek başlarına çatışma ve ayrılık nedenleri değildir; ancak çıkar sağlama ve sömürme amaçlı yaklaşımlar bu tür farklılıkları çatışma ve bölünme aracı haline getirebilirler. Bunun önlenmesi, farklılıklara saygı ve hoşgörü prensipleri etrafında yaşama ve öğrenme-öğretme haklarının sağlanmasına olduğu kadar, farklılıklara sahip olanların da iyi niyet sahibi ve verilen hakları istismar etmeyecek anlayışa sahip olmalarına bağlıdır.

Osmanlı toplumunda yaşayan gayrimüslimlerin eğitim ve din eğitimi ile yaklaşım ve uygulamalarının bugün de önem taşıyan tarafları bulunmaktadır. Osmanlı Devleti laik bir hukuk sistemine sahip değildir. Bu nedenle vatandaşlarını Müslümanlar ve Müslüman olmayanlar olarak tasnif etmiştir. Buna rağmen farklı inançlara sahip insanların dini ve kültürel haklarını korumuş, yasal güvence altına almıştır. Halbuki günümüzde birçok devlet laik anlayışı benimsemiştir. Laik anlayış, hukuk karşısında insanları inançlarına göre gruplamayı reddeder. Ayrıca inancı tercih etme, yaşama, öğretme-öğrenme gibi dinle ilgili bütün hakları temel insan hakları olarak kabul eder. Bu noktada Osmanlı hukuku ile günümüz hukuku arasında fark yoktur. Osmanlı Devleti, yaşadığı dönemlerdeki diğer toplumlarla karşılaştırıldığında geniş bir dini hoşgörüyü sahip olduğu anlaşılır. Ancak Osmanlı döneminde daha çok Hıristiyan ve Yahudiler için gösterilen bu hoşgörünün günümüzde bütün inanç kesimleri için göz önünde tutulması gerekir. Devletin vatandaşı ile ilişkisi dini tercihleri değil, eşit vatandaşlık hakları kapsamında olmalıdır. Dini tercihler ve bu tercihlerin yaşanması ile her türlü faaliyet, diğer hak ve kuralları ihlal etmemek üzere, serbest olmalıdır.

<sup>42</sup> Bu konuda bk. Zengin, "II. Abdülhamit Döneminde Yabancı ve Azınlık Mekteplerinin Faaliyetleri", *Bellekten* 71/261 (2007), 613-652; Berker, *Türkiye'de İlk Öğretim*, 67-69; Fortna, *Mekteb-i Hümayûn*, 135, 291-296.

Son olarak şunu da belirtmeliyiz ki farklı kültür ve inanç yapılarını bünyesinde barındıran toplumlardaki din eğitiminin tarihi süreçteki uygulamalarının karşılaştırmalı olarak yapılmasının faydalı olacağı görüşündeyiz. Böyle bir karşılaştırma - deneme niteliğinde bile olsa - bu çalışmanın amacını ve sınırını aşacak kadar geniş olduğu gibi aynı zamanda ciddi bir emeğe de muhtaçtır.

### Kaynakça

- Açıkses, Erdal. *Amerikalıların Harput'taki Misyonerlik Faaliyetleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003.
- Akkutay, Ülker, *Enderûn Mektebi*. Ankara: y.y., 1984.
- Akyıldız, Ali. *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform*. İstanbul: Eren Yayınları, 1993.
- Akyüz, Yahya. "Cevdet Paşa'nın Özel Öğretim ve Tanzimat Eğitime İlişkin Bir Lâyihası". *OTAM A.Ü. Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 3 (1992), 85-111.
- Aral, Berdel. "The Idea of Human Rights as Perceived in the Ottoman Empire". *Human Rights Quarterly*, 26/2 (2004), 454-482.
- Behar, Cem. *Osmanlı İmparatorluğunun ve Türkiye'nin Nüfusu 1500-1927*. Ankara: Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, 1996.
- Berker, Aziz. *Türkiye'de İlk Öğretim*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1945.
- Çetin, Osman. *Sicillere Göre Bursa'da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları (1472-1909)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1994.
- Ergenç, Özer. "Osmanlı Klasik Düzeni ve Özellikleri Üzerine Bazı Açıklamalar". *Osmanlı* 4, ed. Güler Eren. 32-39. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Ergin, Osman Nuri. *Türk Maarif Tarihi I-II*. İstanbul: Eser Matbaası, 1977.
- Fortna, Benjamin C.. *Mekteb-i Hümayûn Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslam, Devlet ve Eğitim*. Çev. Pelin Sıral. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Güran, Tefik. *Osmanlı Devleti'nin İlk İstatistik Yıllığı 1897*. Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü, 1997.
- Hızlı, Mefail. *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim-Öğretim*. Bursa: y.y., 1997.
- Hızlı, Mefail. *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Döneminde İlköğretim ve Bursa Sıbyan Mektepleri*. Bursa: y.y., 1999.
- İleri, İlay. "Azınlıkların Eğitimi I". *OTAM A.Ü. Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 17 (2005), 1-12.
- İleri, İlay. "Azınlıkların Eğitimi II-III". *OTAM A.Ü. Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 23 (2008), 129-148.
- Kafesoglu, İbrahim. *Türk Milli Kültürü*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1977.
- Keles, Erdoğan. "XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Muğla'da Gayrimüslimlerin Sosyo-Ekonomik ve Hukuki Durumları, *Akademik Araştırmalar Dergisi* 5 (19) (2003-2004), 217-247.
- Kodaman, Bayram. *Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1980).
- Küçük, Cevdet. "Osmanlı Devleti'nde 'Millet' Sistemi". *Osmanlı* 4. ed. Güler Eren. 208-216 .Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- "Maarif-i Umûmiye Nizamnamesi", *Düstur* (2), Tertib-I Evvel. 184-219. İstanbul: y.y., 1289.

- Mahmut Cevad. *Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı*. Hazırlayan: M. Ergün - T. Duman - S. Aribaş & H. H. Dilaver. Ankara: MEB Yayınları, 2002.
- Özergin, Kemal. "Eski Bir Rûznameye Göre İstanbul ve Rumeli Medreseleri". *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 4-5, (1974), 275-287.
- Ögel, Bahaeddin, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları II*. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Öntuğ, Mustafa Murat. "Balıkesir'deki Ermeni Kilisesi ve Mektep Açma Faaliyetleri". *OTAM A.Ü. Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 19 (2005), 343-364.
- Özcoşar, İbrahim. "Süryani Kiliselerinde Eğitim", *Süryaniler ve Süryanilik II*. Hazırlayan: A. Taşğın - E. Tanrıverdi - C. Seyfeli. 183-205. Ankara: Orient Yayınevi, 2005.
- Parekh, Bhikhu, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori*. Çev. Bilge Tanrıseven. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2002.
- Tekin, Talat. *Orhon Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988.
- Yolalıcı, Mehmet Emin, "Maarif Salnamelerine Göre Trabzon Vilayeti'nde Eğitim ve Öğretim Kurumları". *OTAM A.Ü. Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 5 (1994), 435-473.
- Zengin, Zeki Salih. *II. Abdülhamit Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2009.
- Zengin, Zeki Salih. *Tanzimat Dönemi Osmanlı Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi (1839-1876)*. İstanbul: MEB Yayınları, 2004.
- Zengin, Zeki Salih. "II. Abdülhamit Döneminde Yabancı ve Azınlık Mekteplerinin Faaliyetleri". *Bellekten* 71/261, (2007), 613-652.
- Zengin, Zeki Salih. "Tanzimat ve Sonrası Dönemde Osmanlı Toplumunda Gayrimüslimler ve Din Eğitimi. *Değerler Eğitimi Dergisi* 6/15, 139-171.
- Zilfi, Madeline. "The Ilmiye Registers and The Ottoman Medrese System Prior to The Tanzimat". *Collection Turcica, 3: Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire Ottoman* (Louvain: 1983), 309-327.





ISSN 2645-9132  
Cilt: 3 Sayı: 2 (Aralık 2020)

## Metafizik İlmî ve Bu İlmin Farklı Şekillerde İsimlendirilmesi; Prote Philosophia'dan el-İlmü'l-İlâhîyyât'a: Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî Merkezli Bir İnceleme \*

<b>Ömer Ali Yıldırım</b>	
Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami ilimler Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye	
yildirimomerali@gmail.com	ORCID 0000-0003-3925-2275

<b>Makale Bilgileri</b>		
<b>Tür</b> Tercüme Makale		
<b>Gönderim Tarihi</b> 30 Kasım 2020	<b>Kabul Tarihi</b> 29 December 2020	<b>Yayın Tarihi</b> 31 Aralık 2020
<b>Atıf</b> Yıldırım, Ömer Ali. "Metafizik İlmî ve Bu İlmin Farklı Şekillerde İsimlendirilmesi; Prote Philosophia'dan el-İlmü'l-İlâhîyyât'a: Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî Merkezli Bir İnceleme". çev. Ömer Ali Yıldırım. <i>ULUM</i> 3/2 (2020), 393-410.		
<b>Araştırma/Yayın Etiği</b> Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi, Turnitin'de benzerlik taramasından geçirildi ve çalışmada araştırma/yayın etiğine uyulduğu teyit edildi.		
<b>Etik Beyan</b> * Bu makale, <i>ULUM</i> 3/2 (2020), 223-240 arasında araştırma makalesi türünde İngilizce olarak yayımlanan "The Science of Metaphysics and Different Naming Conventions Ranging from Prote Philosophia to al-'ilm al-ilâhî: An Analysis Centered on Abû al-Barakât al-Bağhdâdî" başlıklı çalışmanın yazarı tarafından yapılan Türkçe çevirisidir.		
<b>Copyright © 2020 (Telif Hakkı)</b> ULUM İslami ilimler Eğitim ve Dayanışma Derneği'ne aittir, Ankara, Türkiye		
<b>CC BY-NC 4.0</b> Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial Lisansı altında lisanslanmıştır.		

## Metafizik İlimi ve Bu İlmin Farklı Şekillerde İsimlendirilmesi; Prote Philosophia'dan el-İlmü'l-İlâhiyyât'a: Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî Merkezli Bir İnceleme

### Öz

Metafizik ilminin kurucusu olarak Aristoteles kabul edilir. Aristoteles bu ilmin konusunu ve inceleme alanlarını belirlemiş ve bu ilme yönelik ilk felsefe (*prote philosophia*), teoloji ve hikmet (*sophia*) gibi isimleri kullanmıştır. Ancak sonraki dönemde bu ilmin hem konusu hem de isimlendirilmesi hakkında değişiklikler meydana geldi. Metafiziğin konusunun “varolması itibarıyla varolan” olduğu genel kabul görmekle birlikte, bu ilmin konusuyla teoloji arasındaki ilişki hakkında filozofların zihninde bir karışıklık olduğu da görülmektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar bu karışıklıkları gidermek amacıyla doğrudan bu konuyu ele alarak incelediler. Bu ilme yönelik farklı isimlendirmeler de İslam felsefesi içerisinde hep var oldu. Metafizik ilmi için ilk felsefe denildiği gibi fizikötesi, *el-ilmü'l-ilâhî* ve *el-ilâhiyyât* ilmi gibi farklı isimlendirmeler de hep kullanıldı. Bu çalışmada metafizik ilminin niçin farklı şekillerde isimlendirildiği konusu Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin değerlendirmeleri üzerinden ele alınacaktır. Bu farklı isimlendirmelerle metafizik ilminin konusu ve inceleme yöntemi arasındaki bir ilişkinin olup olmadığı sorgulanacaktır. Aynı ilme yönelik bu farklı isimlendirmeler konu, inceleme alanı ve sorunları itibarıyla aynı ilme mi gönderme yapmaktadır, yoksa bu her bir isimlendirme diğerinden daha farklı bir içeriğe mi sahiptir? Bu çalışmada ayrıca amacı gerçekleştirmek için de ihtiyaç duyulduğu kadarıyla Ebü'l-Berekât'ın bilgi felsefesine değinilecektir.

### Anahtar Kelimeler

İslam felsefesi, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, Aristoteles, Metafizik, Fizikötesi, İlâhiyyât İlmi, İlk Felsefe

## The Science of Metaphysics and Different Naming Conventions Ranging From Prote Philosophia to al-İlm al-ilâhî: An Analysis Centered on Abū al-Barakāt al-Bağhdādī

### Abstract

Aristotle is considered to be the founding father of metaphysics. He specified the subject and scope of this science and used the names “first philosophy (*prote philosophia*)”, “theology” and wisdom (*sophia*) for it. However, there have been some changes both in the scope and naming of this science after his time. Although it is generally accepted that the subject of metaphysics is “being qua being,” there has been a confusion about the relationship between metaphysics and theology. Philosophers such as al-Fârâbî and Avicenna directly studied this issue to eliminate such confusions. Different names such as first philosophy, transphysics, al-İlmü'l-ilâhî and al-ilâhiyyât have always been used to refer to it. This study discusses why the science of metaphysics is named in different ways, mainly based on the evaluations of Abū al-Barakāt al-Bağhdādī. It also questions if there is a relationship between different names and the scope of metaphysics and the method of analysis it uses? Do different names for the same scholarly area refer to the same science in terms of the subjects, areas of study and problems addressed, or does each name refer to different content than others? To achieve its intended aims, it also refers to the epistemology of Abū al-Barakāt al-Bağhdādī.

### Keywords

Islamic Philosophy, Abū al-Barakāt al-Bağhdādī, Aristotle, Metaphysics, After the Physics, al-İlmü'l-ilâhî, First philosophy

### Giriş

Müslüman filozoflar tarafından *el-ilâhiyyât*, *el-ilmü'l-ilâhî*, *mâ ba'de't-tabîa'* ve *el-felsefetü'l-ûlâ* gibi farklı isimlerle anılan metafizik, değer ve yücelik bakımından ilimler arasında ilk sıraya yerleştirilir. Onun bu konuma layık görülmesinin nedenleri arasında en önde gelenler; (i) bütün ilimlerin kendisine dayandığı en genel ilkelerin araştırdığı bir ilim olması ve (ii) varlık bakımından en yüce olan ve diğer bütün varolanların

varlık sebebi olan İlk Neden'in bu ilimde araştırılmasıdır. Bu iki neden metafizik ilminde ontoloji ve teolojinin bir arada olduğunu söylemektedir. Bu konulardan birinin öne çıkarılması ya da metafiziğin bu konulardan birinin üzerinden kurgulanması bu ilmin konusunun neliği ile ilgili soruları gündeme getirmektedir. Bu noktada özellikle metafizikle teoloji arasındaki ilişkinin tartışılacağı ve bazı filozofların metafiziği teolojiye indirgediği bilinmektedir.

Metafiziği ayrı bir ilim olarak kurgulayan ilk filozof olan Aristoteles, bu ilmin konusunun ne olduğu ve burada incelenen sorunların da neler olduğunu açıklayarak bu ilme dair genel bir sınır çizdi. Metafiziğin konusu hakkındaki en bilindik ifadelerin başında gelen bu ilmin “varolanı varolan olması bakımından (*el-mevcûd bimâ hüve mevcûd*) inceleyen bir ilim” (*to on hê on*) olduğu ibaresi Aristoteles'e kadar gider. Metafiziğin konusu hakkındaki bu sarıh ifadeye rağmen bu ifadeyle Aristoteles'in kastının ne olduğu felsefe tarihinin farklı dönemlerinde tartışmalara konu olmuştur. Çünkü Aristoteles'in *Metafizik* kitabında ontolojiyle birlikte teolojiyle ilgili meseleler de yer almaktaydı. Hatta Aristoteles'in bizzat kendisi de eserindeki farklı konu ve meseleleri öne çıkarmak için bu ilme yönelik ilk felsefe (*prote philosophia*), teoloji (*theologia*) ve hikmet (*sophia*) farklı isimlendirmeler kullanmaktaydı. Tüm bunlar da metafizik ilminin gerçek konusunun ne olduğunu ve bu ilmin nasıl isimlendirilmesi gerektiğini tartışmaya açık bir hâle getirmektedir.

İslam düşüncesi içerisinde de bu ilmin konusunun ne olduğu ilk dönemlerden itibaren tartışılmış ve metafiziği teolojiye indirgeyen tavır da ilk dönemlerden itibaren mevcut olmuştur. Bu noktada, ilk Müslüman filozof olarak da kabul gören Kindî'nin (öl: 252/866) kelamcılığı onun metafizik ilmine olan yaklaşımında kendini güçlü bir şekilde hissettirmektedir. O, *fî'l-Felsefeti'l-ûlâ* adlı eserinin başlarında metafizik ilminden bahsederken “en şerefli ve merteye bakımından da en yüce olan felsefe metafiziktir (*el-felsefê'l-ûlâ*); bununla her gerçeğin sebebi olan İlk Gerçek'i kastediyorum” der. O gerçek filozofu da bu en yüce ilme sahip olan kişi olarak tasvir eder. Aristocu bir yaklaşımla bir şeyi bilmeyi onun sebeplerini bilmek olarak kabul eden Kindî, en yüce sebebi bilmeyi de en üstün bilgi olarak kabul etmektedir. Kindî'nin metafizik ilmini İlk Sebeb'i bilme üzerinde kurgulaması bu ilmi teoloji boyutunda düşündüğünü göstermektedir.<sup>1</sup> O, *fî Hudûdi'l-Eşyâi ve Rusûmihâ* adlı eserinde “el-illetü'l-ûlâ”dan kastın yoktan yaratan, etkin, her şeyin tamamlayıcısı ve hareket etmeyen olduğunu söyler.<sup>2</sup> Kindî'nin Aristoteles'in *Metafizik* kitabındaki amacının ne olduğunu ifade ederken söyledikleri onun metafizik ve teoloji arasındaki yaptığı eşleştirmeyi anlama noktasında oldukça fikir vericidir:

“Aristoteles'in metafizik (*mâ ba'det'tabi'ıyyât*) olarak isimlendirilen kitabındaki amacı; maddeyle kâim olmayan şeyleri, maddeyle bulunsalar bile onunla iç içe geçmeyen ve onunla tanımlanmayan şeyleri, Allah'ın birliğini, O'nun isimlerini, O'nun her fâilin illeti ve tamamlayıcısı olduğunu, her şeyin ilâh'ı olduğunu ve her şeyi sağlam idaresiyle tam hikmetiyle yöneten olduğunu açıklamaktır.”<sup>3</sup>

Kindî'nin Aristoteles'in eserinin ismi olarak *Mâ ba'det'tabi'ıyyât* ismini zikrederken kendisinin bu konuda yazdığı eserine başlık olarak *el-Felsefeti'l-ûlâ*'yı tercih etmesi bilinçli bir tercih olup<sup>4</sup> onun bu ilimle teoloji arasında kurduğu ilişkiyi yansıtmaktadır. Kindî'nin metafizikle teoloji arasındaki kurduğu eşleştirmenin sonraki dönemlerde de takipçileri olmuştur. Âmirî (öl: 381/992), ilimleri doğa ilimleri, matematik ilimleri ve ilâhiyyât ilmi (*sınâa'tü'l-îlâhiyyîn*) olarak üçe ayırır ve ilâhiyyât ilminin evrenin varlık nedeni olan ilk sebepleri ve ilk, tek ve gerçek olanı araştıran bir ilim olduğunu ifade eder. Onun bu tavrı ilâhiyyât ilmi konusunda Kindî'nin çizgisini sürdürdüğünü göstermektedir.<sup>5</sup> Harizmî'nin (öl: 387/997) *Mefâtihu'l-'ulûm*'unda ilâhiyyât

<sup>1</sup> Ya'kûb b. İshak el-Kindî, *fî Felsefeti'l-ûlâ, Resâilü'l-Kindîyyi'l-felsefiyye* içinde thk. Abdulhâdî Ebû Rîde (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1950) 81-162, atfın geçtiği yer: 98-101.

<sup>2</sup> Bk. Kindî, *fî Hudûdi'l-Eşyâi ve Rusûmihâ, Resâilü'l-Kindîyyi'l-felsefiyye* içinde 165-180, atfın geçtiği yer: 165.

<sup>3</sup> Kindî, *fî Kemmiyyeti kütübi Aristûtâlîs ve mâ yahtâcu ileyhi fî tahsîli'l-felsefeti, Resâilü'l-Kindîyyi'l-felsefiyye* içinde 363-384, atfın geçtiği yer: 384.

<sup>4</sup> Mahmut Kaya, “Mâ Ba'de't-Tabîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 44(27), 165-166.

<sup>5</sup> Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *Kitâbü'l-îlâm bimenâkibi'l-İslâm*, thk. Ahmed Abdulhamid Gurab (Riyad: Dâru'l-Asâleti li's-sekâfeti ve'n-neşri ve'l-îlâm, 1988), 899.

ilmine dair söyledikleri de Kindî'nin tavrını devam ettirir mahiyettedir.<sup>6</sup> Sonraki dönemlerde Sadreddin Konevî (öl: 673/1274) gibi isimlerin de metafiziği teolojiye indirgeyen tavrı sürdürdükleri bilinmektedir.

Kindî'nin kelimciliğini öne çıkaran metafizik ilmini teolojiye indirgeyen ve sonraki dönemde de farklı düşünürler tarafından devam ettirilen bu tavrını Fârâbî (öl: 339/950) bazı insanların bir vehmi olarak niteler. O, metafizik ilmi konusunda ilmi çevrelerdeki insanların zihinlerinin karışık olduğunu söyler ve bu sorunu gidermek için müstakil bir risale kaleme alır. Fârâbî filozof, İbn Sînâ'nın kendisinin metafiziğin konusu hakkındaki sıkıntılarını gideren kitap olarak bahsettiği kısa risalesinde bu ilmin isimleri olan fizikötesi (*mâ ba'de't-tabîa'*) ve el-ilmü'l-ilâhî gibi isimlerin arka planını tartışmaz. Ama bu isimlendirmeleri dikkatli bir şekilde kullanır ve bunların içeriklerine dair göndermeler yapar.<sup>7</sup> Fârâbî bu eserinde metafiziğin (*mâ ba'de't-tabîa'*) konusu hakkında, bu alanda yaygın bir kullanım olan "varolan olması itibarıyla varolanın araştırılması" ibaresini kullanmadan, mutlak varlık ve bir gibi en genel konular olduğunu söyler ve mutlak anlamdaki varolanların ilkesi olmasından dolayı da Tanrı'ya dair araştırmaların da bu ilimde yapıldığını ilave eder.<sup>8</sup> Bu tavrıyla o, bir taraftan metafizik ve teoloji arasında açık bir ayırım yaparken diğer taraftan da teolojik konuların hangi yönden bu ilmin inceleme alanına girdiğini de ortaya koyar.

Fârâbî'nin metafizik ilminin konusu hakkında ilmi çevrelerde insanların zihinlerinin karışık olduğuna dair tespitinin en bariz itirafı ondan sonraki dönemde İbn Sînâ'dan gelir. İbn Sînâ, bilindiği gibi, otobiyografisinde Aristoteles'in *Metafizik* kitabının konusuna dair yaşadığı ciddi bir sıkıntıdan bahseder. Onu, kurtulduğu zaman şükür amacıyla fakirlere sadaka verecek kadar sevindiren bu ciddi açmazdan çıkaran ise, yukarıda bahsedilen eseri ile Fârâbî olmuştur.<sup>9</sup>

İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ'*nin on üçüncü feni olan *Metafizik* kitabında bu ilmin konusuyla ilgili tartışmayı yeniden gündeme getirmesi meşhurdur. Söz konusu bu eserin birinci makalesinin ilk dört faslı bu ilmin konusunun netleştirilmesine ayrılmıştır. Burada o, hem konunun felsefi gelenekte nasıl anlaşıldığını hem de bu ilimde asıl olarak neyin konu edinilmesi gerektiği, Tanrı ve sıfatları gibi teolojik meselelerin bu ilmin bir konusu olup olmadığı ve bu ilimde bu meselelerin incelenmesinin meşruiyet zeminini tartışır. Onun buradaki amacının Aristoteles ve şarihlerinin de dâhil olduğu bir hatadan metafiziği arındırarak bu ilmi metafiziksel olmayan konulardan ayıklamak<sup>10</sup> ve bu ilmin konusuna dair kendisinin de yaşadığı açmazdan diğer zihinleri korumak olduğu söylenebilir. Bu bakış açısında İbn Sînâ'nın Aristoteles'in *Metafizik* kitabının amacı konusunda yaşadığı sorunun Kindî ve bu konuda onu takip eden filozofların da tavrı olan metafiziği teolojiye indirgeyen anlayışın taşıdığı güçlükten kaynaklandığı ve bunu da ancak Fârâbî'nin eseri yardımıyla aşabildiğini söyleme imkânı vermektedir.<sup>11</sup> İbn Sînâ'nın buradaki çözümü ilimlerde konu (*mevzu'*) ve sorunlar (*mesâ'il*) ayrımı üzerine şekillenir. Metafizik ilminin konusu "varolan olması itibarıyla varolandır". Tanrı'nın varlığı ve sıfatları gibi teolojik meseleler ise bu ilmin bir konusu olmayıp, sadece bu ilimde incelenen sorunlar/*mesâ'il* arasında yer alır. Onun sunduğu bu çözüm, Fârâbî'nin yukarıda atfı yaptığımız eserindeki çözümüne oldukça uyumludur. Fârâbî ve İbn Sînâ'dan gelen bu soruna dair çözümlenmeye rağmen sonraki dönemde İslam dünyasında kelim ve felsefe arasındaki ilişkinin yakınlığı ve hatta iç içeliği sonucunda metafizik ilminin konusunu Tanrı ve sıfatları şeklinde kurgulayan tavır da varlığını sürdürmüştür.<sup>12</sup>

<sup>6</sup> Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, *Mefâtihu'l-'ulûm*, thk. İbrâhîm Ebyârî, 2bs. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1989), 153-156.

<sup>7</sup> Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî, "fi Agrâzi'l-Hakîm fi Külli Makâleti mine'l-Kitâbi Mevsûm bi'l-Hurûf", *es-Semeretü'l-Merziyye: fi Ba'di Risâlati'l-Fârâbiyyeti* içinde thk. Friederich Dieterici (Leiden: Brill, 1890), 34-39.

<sup>8</sup> Fârâbî, "fi Agrâzi'l-Hakîm fi Külli Makâleti mine'l-Kitâbi Mevsûm bi'l-Hurûf", 35-36.

<sup>9</sup> İbn Sînâ, *eş-Şeyh er-Reîs'in (İbn Sînâ) Hayatı (Otobiyografi)*, *İbn Sînâ: Risâleler* içinde, Notlar ve çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaoğlu (Ankara: Kitâbiyat yay. 2004), 11-25.

<sup>10</sup> Bk. Ömer Mahir Alper, "Avicenna's Conception of Scope of Metaphysics: Did He Really Misunderstand Aristotle?" *Istanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 0 / 16 (2007), 85-103.

<sup>11</sup> Bk. Peter Adamson, "al-Kindî and the Reception of Greek Philosophy", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 32-52.

<sup>12</sup> Bu konuda Sirâceddin el-Ürmevî *Risâle fi'l-Fark beyne mevzu'âyi'l-'ilmi'l-ilâhi ve'l-kelem* adlı müstakil bir eser kaleme almıştır. Metafizik ve kelim ilminin konularını ayırtırmaya tahsis edilen bu eserde Gazzâlî'yle ortaya çıkan kelim ilmini tümel bir ilim olarak

## I.

Bilgiyi merkeze alan felsefesinin bir uzantısıdır ki Ebü'l-Berekât metafizik ilmine dair incelemesine önce bilginin ne olduğunu açıklayarak başlar. Ona göre bilgi, konunun gerektirdiği kadarıyla değineceğimiz gibi, zihinle bildiği şey arasındaki bir izafettir. İzafet, bilen ve bilinen arasındaki karşılıklı bir ilişkiyi gerektirir. Bundan dolayı da bilginin öncelikli konusu duyu algılarının doğrudan ilişkiye girdiği bilfiil varolanlardır. Bu bakışa göre bütün ilimlerin konusu en temelde duyu algılarından gelen verilere dayanır. Yani, bütün ilimlerin kendisine konu edinerek incelediği şey “varolan”dır ve çözmek istediği sorun da varolanlar alanına ait bir sorundur. Hiçbir ilim varolanın dışında ya da ötesinde bir konuya sahip değildir.

Bütün ilimler konu olarak varolanı incelediklerine göre bunlar arasındaki ayrışma konuları itibariyle değil de varolanların incelenme tarzlarındaki farklılıkta olacaktır. Burada Ebü'l-Berekât, Fârâbî'nin “Aristoteles'in Metafizik Kitabındaki Amacının Açıklanması” adlı risalesinde olduğu gibi ikili bir ayırım yapar.<sup>13</sup> Ona göre, varolanların incelenmesi ya “özel yönden” ya da “genel yönden” olur. Varolanların özel yönden incelenmesi; bunların ya heyûlânî duysal cisim olmaları yönünden ya da bunların duysal olmayan ilâhî cevherler olmaları yönünden incelenmeleridir. Bunlardan ilki varolanların bitki ve canlı olarak incelenmesidir. Canlılar sınıfında yer alan insanın faziletli, eksik, hasta ve sağlıklı olması yönünden incelenmesi buna örnektir. Varolanların özel yönden incelenmesi ise farklı şekillerde olabilmektedir. Bundan dolayı da bu noktada farklı ilimler devreye girer. Bu yönden incelemede varolanlar fizik ilmi tarafından konu edinilebildikleri gibi farklı yönlerden de ahlâk ve tıp ilmi gibi disiplinlere konu olmaktadır.<sup>14</sup>

Varolanların genel yönden incelenmesine gelince; bu, varolanların varolmaları itibariyle incelenmesidir. Bu incelemede varolanların fizik, ahlak ya da tıp ilmi gibi ilimlerde olduğu şekilde özel yönden ele alınarak incelenmesi söz konusu olmayıp, varolanlar sadece varolmaları yönünden bir incelenmeye tabi tutulmaktadır. Varolanları en genel şekilde inceleyen ilim metafizik ilmi olup Ebü'l-Berekât bu ilmin Aristoteles tarafından müstakil bir ilim olarak kabul edildiğini söyler.<sup>15</sup> Onun ifadelerinden anlaşılan bu ilmin Aristoteles'ten önce de var olduğu ancak bu ilmin bilinen konusunu tespit edip onun ilkelerini ortaya koyanın Aristoteles olduğudur. Varlığı en genel şekilde ele alıp inceleyen metafizik ilminin konusu kurucusu tarafından “varolan olması bakımından varolan” olarak tespit edilmiştir. Bu duruma göre, ilimler öncelikle varolanı a- genel yönden inceleyen, b- özel yönden inceleyen ilimler şeklinde ikili bir tasnife tabi tutulmaktadır. Bunlardan ilki varolanı genel yönden inceleyen metafizik ilmi iken varolanı özel yönden inceleyen ilimler ise konunun inceledikleri yönüne ya da meselesine göre farklılaşmaktadır.

Metafizik ilmi ilimler arasında en genel inceleme konusuna sahip ilim olarak kabul edilmekle birlikte bu genellik görecelidir. Buradaki genellik zihnin sahip olduğu inceleme alanları arasındaki en üst seviyede olanına gönderme yapmakta ve bu genellik kendi altında bulunan ilimlere izafetle ortaya çıkmaktadır. Bu göreceli durumdan hareketle şu söylenebilir: Yukarıda özel ilim olarak nitelendirilen ilimlerin her biri de öncelikle kendi konularını en genel yönden ele almakta ve konuların daha da özelleştiği noktalarda bu araştırmayı sınıflandırmada kendi altlarında bulunan diğer bir branşa bırakmaktadırlar. Aynı durum bu alt branşlar için de geçerlidir. Buna göre, göreceli olarak en genel inceleme konusuna sahip olan ilim bir diğer ifadeyle de insan zihninin varlığa dair en genel bakışını temsil eden ilim metafizik ilmi olmaktadır.

kabul eden anlayışa karşı kelam ilmi Tanrı'nın zâtı hakkındaki incelemelerle sınırlandırılarak metafizik ilminin altında konumlandırılmaktadır. Bkz., Tuna Tunagöz, “Sirâceddin el-Ürmevî'nin Risâle fî'l-Fark beyne mezu'âyi'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-ikelâm Adlı Eseri: Eleştirel Metin ve Çeviri”, *Kutadgubilig: Felsefe – Bilim Araştırmaları* 0/31 (2016), 281-304. Konu hakkındaki bir inceleme için bkz., Tuna Tunagöz, Sirâceddin el-Ürmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı: Risâle fî'l-fark beyne mevzû'âyi'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-ikelâm Üzerine Bir İnceleme”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2016), 37-82.

<sup>13</sup> Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Kitâbü'l-Mu'teber*, yay. haz. Yusuf Mahmud, 3 Cilt, (Doha: Dâru'l-Hikmet, 2012), 3(3)/6-7. Krş. Fârâbî, “fî Agrâzi'l-Hakîm fî Külli Makâleti mine'l-Kitâbi Mevsûm bi'l-Hurûf”, 34-39.

<sup>14</sup> Ebü'l-Berekât, *el-Kitâbü'l-Mu'teber*, 3(3)/ 6-7.

<sup>15</sup> Ebü'l-Berekât, *el-Kitâbü'l-Mu'teber*, 3(3)/ 6-7.

Ebü'l-Berekât, metafizik ilmine dair *el-Kitâbü'l-Mu'teber*'in "fi'l-Hikmeti'l-İlâhiyyât" bölümünün başında bir inceleme yapar. Ancak onun incelemesi İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ'*nin el-İlâhiyyât bölümünün hemen başlangıcında yaptığı inceleme gibi bu ilmin konusunun tespitine odaklanmaz. Ebü'l-Berekât'ın bu tavrının gerisinde onun ilimler tasnifine de bu tasnifi şekillendirici bir şekilde yansıyan ve yukarıda ifade ettiğimiz "bütün ilimlerin en nihayetinde varolanı inceleme noktasında birleştiği" çıkarımının bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada, yani varolanın incelenmesinde ilimlerin ortaklık etmelerinde incelenen konunun nesnel âlemde bilfiil bulunmasıyla zihinde bir sûret olarak bulunması arasında Ebü'l-Berekât'a göre bir fark yoktur. Zihnin kendisi de nesnel âlemde olduğundan dolayı nesnel âlemde bulunan bir varolanda suret olarak bulunan şey de yine varolan sınıfına girmektedir.<sup>16</sup>

Benzer şekilde zihnin sahip olduğu en genel kavramlar üzerinden hareket ederek de Ebü'l-Berekât'ın bu yaklaşımı temellendirilebilir. Varolan kavramı zihnin sahip olduğu en genel kavramlardan olduğundan, bütün ilimler bu ortak paydada yani varolanı inceleme noktasında birleşmektedirler. Öyleyse bütün ilimlerde konu olarak varolan ele alınmaktadır. Bu bize ilimlerin sınıflandırılmasında konu temelli hareket etmenin net bir ayrıştırmaya işaret etmeyeceğini göstermektedir. Bundan dolayı da Ebü'l-Berekât ilimlerin ayrıştırılmalarında ve tasnif edilmesinde konu tabanlı yapılan bir ayırmadan ziyade, konunun ele alınış tarzını öne çıkaran bir yaklaşımı benimsemektedir.<sup>17</sup> Bu yaklaşımı onun metafizik ilmine yaklaşımında da buluruz. O, Aristoteles'in metafizik ilmini diğer ilimlerden müstakil bir ilim olarak ayırma noktasında bu ilmin kapsamını dikkate aldığını ifade eder. Bu vurgu bize metafizik ilminin de diğer ilimlerde olduğu gibi konu olarak en nihayetinde varolanı incelediğini söylemektedir. Öyleyse bu ilmin diğer ilimlerden ayrıştırılıp müstakil bir ilim olarak sınırlarının belirlenmesi noktasında esas olan incelediği konu değil de bu konuya dair yaklaşımı ve konunun kapsamıdır. Metafizik ilminin konusu belirlenirken de bu ilmin "neyi" incelediğinden çok "nasıl" ya da "hangi yönden" incelediği sorusu daha belirleyicidir. Çünkü bu ilimde ele alınan konu, diğer ilimlerde de olduğu gibi, en nihayetinde "varolan"dır. Bu ilmin konusunun yani varolanın ne kadarını kapsadığı sorusunun cevabı "tamamı" olurken, konusunu hangi yönden incelediği sorusunun cevabı da "varolması" yönünden olacaktır. Bu durumda açığa çıkmaktadır ki burada söz konusu olan, varolanların tamamını kapsayacak şekilde onları varolmaları yönünden inceleyen bir ilimdir. Ebü'l-Berekât'ın bütün ilimlerin en nihayetinde varolanı ele aldıkları ve bunlar arasındaki farklılaşmanın konu bakımından değil de konuyu kapsama ve ele alış yönünden olduğu şeklindeki bu tavrına Aristoteles'in *Metafizik*'inde de rastlamak mümkündür. *Metafizik* 4/1'de Stagiralı filozof, metafiziğin varolanı tümel bir tarzda, varolması bakımından ele aldığını, matematik ilmi ve doğa ilmi gibi tikel ilimlerinse varolanın parçalarına ilişkin arazları incelediğini söyler.<sup>18</sup>

Ebü'l-Berekât'ın ilimlere yaklaşımına ve ifadelerine baktığımızda ona göre metafizik ilminin konusunun ne olduğunu tartışmanın çok da anlamlı olmadığı görülür. Bundan dolayı da o, bu kısımda metafizik ilminin konusunun ne olduğunu tartışmaz. Onun söz konusu bölümde yoğunlaştığı asıl sorun, bu ilme verilen farklı isimlendirmelerin incelenmesidir. Bu ilim İslam felsefesinde ve felsefe tarihi boyunca farklı filozoflar tarafından "fizikötesi (*mâ ba'de't-tabîa'*)", "ilk felsefe" ve "ilâhiyyât ilmi" gibi farklı isimlerle ele anılmıştır. Yukarıda da değinildiği gibi bu ilmin kurucu olan Aristoteles'in kendisi de bu ilme yönelik farklı isimlendirmeler kullanmaktadır. Bu farklı isimler bir kavram zenginliği ya da sadece bir tercihten mi ibarettir, yoksa bu ilmin mahiyeti, inceleme alanı, sorunları ve metoduyla ilgili bir boyuta sahip midir? Ebü'l-Berekât diğer filozofların fazla da üzerine gitmediklerini gördüğümüz bu soruyu merkeze almaktadır. Nitekim bu ilme verilen isimler konusunda Kindî "ilk felsefe" isminin içeriğine gönderme yapmakla yetinirken<sup>19</sup> Fârâbî metafizik ilminin konusunu

<sup>16</sup> Ebü'l-Berekât, *el-Kitâbü'l-Mu'teber*, 3(3)/6, 13.

<sup>17</sup> Ebü'l-Berekât'ın ilimler tasnifi konusunda bakımız. Ömer Ali Yıldırım, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Bilgi Anlayışı ve İlimleri Tasnifi, *Turkish Studies: Karşılaştırmalı Dini Araştırmalar*, 12/20 (2017), 337-56. DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.12363>.

<sup>18</sup> Aristotle, *Metaphysics*, Trans. David Ross (Global Grey ebooks. 2018), 47 (1003a, 20-30). Ayrıca bk. İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera yay. 2016), 3(1)/486-488.

<sup>19</sup> Kindî, *fi-Felsefeti'l-ulâ*, 101.

açıklamaya adadığı eserde fizikötesi/*mâ ba'de't-tabîa'* ve ilâhiyyât isimlerini içeriklerini göz önüne alarak dik-katli bir şekilde kullanır ve bu isimlendirmelerin arka planına örtük bir şekilde gönderme yapar.<sup>20</sup> İbn Sînâ ise *eş-Şifâ: Metafizik 1/3*'ün son kısmında bu ilmin isimlendirilmesi meselesini ele alarak kısa bir şekilde değerlendirebilir. O, üçüncü fasla kadar hiç kullanmamakla birlikte (buraya kadar "ilk felsefe", "ilâhiye", "el-'ilmi'l-ilâhî" ve sıklıkla da "bu ilim/*hâza'l-'ilmu*" göndermesiyle metafizik ilmine atıfta bulunur) bu fasılda metafizik ilminin ismine dair değerlendirmelerine başlarken doğrudan bu ilmin isminin fizikötesi/*mâ ba'de't-tabîa'* olduğunu söyler. O, burada bu ilmin ismi olarak kullanılan *mâ ba'de't-tabîa'* ve *el-ilmü'l-ilâhî* isimlerine dair kısa açıklamalar yaparak bir nevi Fârâbî'nin göndermelerini genişletir. Ebü'l-Berekât ise *el-Kitâbü'l-Mu'teber*'in hemen başında metafizik ilmine dair açıklamalarında bu ilme verilen isimlendirmeler konusuna daha fazla önem vermektedir. O, en nihayetinde varolanı inceleme konusu edinen bu ilme yönelik yapılan farklı isimlendirmelerin değerlendirmesini ele alır ve değerlendirmelerine de "fizikötesi" isminin incelenmesiyle başlar.

## II.

"Fizikötesi/*tâ metâ tâ phusikâ*" ibaresini ilk kullananın Aristoteles'ten sonraki dönemde yaşayan ve Lyceum'un on birinci hocası olan Rodoslu Andronikos (öl: m.ö. I. yy.) olduğu kabul edilir. Aristoteles'in eserlerini tasnif ederek yayınlayan Andronikos, bu tasnifinde bazı notları fizik ilminden sonra gelecek şekilde sıralamış ve onların genel sıralamadaki yerlerini ifade etmek için *tâ Metâ tâ Phusikâ* üst ismi kullanmıştı. "*tâ Metâ tâ Phusikâ*" adıyla gönderme yapılan, Aristoteles'in hayatında geniş bir dönem içinde yazıldığı anlaşılan bu notlar bu gün elimizdeki Aristoteles'e ait olan *Metafizik* kitabıdır. Andronikos'un Yunanca bu ibaresi Arapçaya kelime karşılığı olan "*mâ ba'de't-tabîa'* (fizikötesi)" ifadesiyle çevrildi. Ancak bu ibarenin içeriği Andronikos'un kastettiğinden oldukça farklı bir anlama evrildi.

"Fizikötesi" kavramıyla kastedilenin açığa çıkması için bilginin doğasının ortaya konulması gerekmektedir. Nitekim "fiziki" olan ve "fiziki olandan sonra olan" ifadeleri ilk bakışta ontolojik bir içeriğe sahip gibi görünse de esas itibarıyla epistemolojik bir içeriğe sahiptir. Şöyle ki; "fiziki olan nedir?" diye sorduğumuzda buna "dışta bilfiil varlığı bulunandır." şeklinde ontolojik temelli bir cevap verilebilir ancak bu cevaba "dışta bilfiil varlığı bulunanla kastedilen nedir?" diye ikinci bir soru yöneltildiğinde verilecek cevapta zorunlu olarak "duyularla algılanan olmak" içeriği yer alacaktır. Bu da bizi dışta olanın kendinde bilfiil bir varlığı kabul edilse bile onun hakkında insan tarafından konuşuluyor olmasının ancak zihne nesne yapıldıktan sonra olabildiğini göstermektedir. Öyleyse "fiziki olan" ifadesinin içeriği, "algılarımıza konu olan şeydir". Bu durum, "fiziki olandan sonra olan" ibaresinde daha açık bir şekilde görülebilir. Bunların bize gösterdiği şey de "fizikötesi" ifadesinin anlaşılması için bilginin doğası hakkında konuşulmasının gerektiğidir. Ebü'l-Berekât da söz konusu inceleme-sinde böylesi bir yol takip etmektedir.

Ebü'l-Berekât'a göre, bilgi bilen ve bilinen arasındaki bir *izafettir*.<sup>21</sup> İbn Sînâ'nın da aralarında bulunduğu Meşşâî gelenekte bilgi zihni bir soyutlama olarak kabul edilirken<sup>22</sup> Ebü'l-Berekât onlardan ayrılmaktadır.<sup>23</sup> İzafet, onun bilgi felsefesinin en temel kavramlarından biridir. O, bilgiyi bu yaklaşımdan hareketle açıkladığı gibi "fizikötesi" isimlendirmesini de bu yaklaşımdan hareketle temellendirir. Bu noktada da öncelikle "fiziki olanın" temellendirilmesi gerekmektedir. Fiziki olanla kastedilen şey nedir? İzafet, bilen ve bilinenin bilfiil varolmalarını ve karşılıklı ilişkilerini gerektirmektedir. Nitekim izafetin öncelikli şartı bu ilişkide yer alan her iki tarafın da bilfiil varolmalarıdır. Bilgiyi izafet ilişkisi üzerinden açıklamak zihin için ilk bilinenlerin bilfiil varolanlar olduğunu söylemeyi gerektirmektedir. Bilen öznenin bilgiye ulaşma konusundaki araçları ise duyu organlarıdır. Bu durumda bilen öznenin duyu organlarını kullanarak ilk ilişkiye gireceği varlıklar nesnel âlemde bilfiil

<sup>20</sup> Fârâbî, "fi Agrâzi'l-Hakim fi Külli Makâleti mine'l-Kitâbi Mevsûm bi'l-Hurûf", 35-36.

<sup>21</sup> Ebü'l-Berekât, 3(3)/5.

<sup>22</sup> İbn Sînâ, *Avicenna's de Anima (Arabic Text)*, ed. Fazlur Rahman (London: Oxford University Press. 1959), 48 vd; a. mlf. *İşaretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy (İstanbul: Litera yay., 2005), 110-111.

<sup>23</sup> Ömer Ali Yıldırım, *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve Meşşâî Felsefe Bağlamında Nefis, Benlik ve Bilgi* (İstanbul: Litera yay. 2018), 118 vd.

varolanlar olacaktır. Nitekim burada bilen ve bilinenin her ikisi arasında doğrudan bir izafet ilişkisi bulunmaktadır. Öyleyse “fiziki olan” ifadesiyle kastedilen şey, duyu algılarının ilk olarak kendileriyle ilişkiye girdiği şeyler yani, duyuvarın doğrudan ve ilk önce kendileriyle ilişkiye girdiği varolanlardır.

Bu bilgi teorisinin bir diğer sonucu da en iyi bilinenin de bu izafetin doğrudan gerçekleştiği ilişki biçiminde ortaya çıktığıdır. Çünkü izafet, karşılıklı olarak her iki tarafın da bilfiil varlığını gerektirmektedir. Bu da bizi en iyi bilinenlerin nesnel âlemdeki bilfiil varolanlar olduğunu söylemeye götürmektedir. Bu durumda, zihin için ilk olarak bilinenler ve en iyi şekilde bilinenler nesnel âlemde bilfiil varolanlar yani, fiziki olanlardır. “Fiziki olan” bu şekilde ortaya konulduktan şimdi “fizikötesi” ibaresi üzerinde durmamız gerekmektedir.

“Fizikötesi” ibaresi de kesinlikle ontolojik olarak fiziki varlıklardan sonra varolanlar şeklindeki bir içeriğe gönderme yapmamaktadır. Bu ibarenin içeriği de epistemolojik bir göndermeye sahiptir. Bilgiyi izafet olarak kabul eden teoriye göre, bilinme sırasında ikinci sırada ve ikinci derecede bulunanlarla kastedilen, izafetin zihindeki suretlerle zihin arasında gerçekleştiği durumlardır. Bu aşamada izafet, nesnel âlemdeki varlıklardan soyutlanarak alınmış sûretlerle zihin arasında gerçekleşmektedir. Zihin, bu seviyede varolanın bilfiil kendisiyle değil de onun soyutlanmış sûretiyle ilişkiye girdiğinden dolayı ortaya çıkan bilgi ikinci derecedeki bir bilgi olmaktadır.<sup>24</sup> Buradaki izafet özne ile doğrudan bilfiil varlığa sahip olan şey arasında gerçekleşmeyip özne ile bilfiil varolandan duyuvar aracılığıyla algılanan sûret arasında gerçekleştiğinden dolayı bu ilme fizikötesi ismi verilmiştir.

Burada şu durum da açığa çıkmaktadır: Metafizikte incelenen şeyler de varolanlar âlemine aittir. Ancak ele alınan konular tek tek varolanlar ya da bunların belli bir “şey” olmaları itibariyle sahip oldukları özellikler değil, genel olarak varolanların tamamıyla ilgili olan ilke, kaynak, durum ve niteliklerdir. Öyleyse fizikötesi kavramı kesinlikle fiziki âlemin dışında kalan başka bir âleme yönelik bir gönderme değildir. Bundan dolayı biz fizikötesi kavramının temellendirilmesi noktasında Ebü'l-Berekât'ın ontolojik temelli bir ayırmadan ziyade “bilinir olma” ya da “izafet dereceleri” olarak da ifade edebileceğimiz bir kriteri esas aldığımızı söyleyebiliriz. Çünkü bu ilimde incelenenler de nihayetinde varolanlar âlemine aittir. Öyleyse metafizik ilmi mutlak anlamda bilinmeyen bir âlem ya da “varolanın ötesindeki” hakkında yapılan bir inceleme değildir. Bu tür bir inceleme Ebü'l-Berekât'ın da onayladığı gibi zaten mümkün değildir. O, insanın hakkında bilgi talep ettiği ya da bilmeye yöneldiği her konuda bir tür “önbilgi”si olması gerektiğini ifade eder.<sup>25</sup> Bu durumda insanın herhangi bir şekilde hakkında önbilgisinin olmadığı bir konuyu incelemeye yönelmesi mümkün değildir. Bu, varolanı önceleyen bir bakıştır. Burada bahsedilen “önbilgi”yi Platoncu bilgi anlayışı içerisinde anlamaya çalışmak bilgiyi izafet olarak kabul eden Ebü'l-Berekât'ın bilgi felsefesiyle açık bir uyumsuzluk olacaktır. Bundan dolayı bu “önbilgi”yi bilmek istenilen konuyla bilen öznenin zihni yetenek ve kapasitesi arasındaki uyum olarak kabul etmek daha isabetli görünmektedir. Bu durumu bilgiyi izafet olarak kabul eden teori içerisinde kalarak, bilfiil varolanlar olmadan zihnin kendi dışındaki herhangi bir şeyi bilmesinin mümkün olmayacağı şeklinde ifade edebiliriz. Bu ifade, her bilginin duyuvar olarak algılanan bir temele dayanmak durumunda olduğunu söylemektedir. Buna göre, metafizik ilminde incelenenler herhangi bir yönden insan zihninin bilgi nesnesi olan konulardır. Öyleyse metafizik bilgiyi varolanlar âleminden koparmak mümkün değildir. Bu noktayı daha da belirginleştirmek adına, bilfiil varolanlar olmaksızın metafizik bir bilginin olmayacağı, bir diğer şekilde de fizik ilmi olmadan metafiziğin olmayacağı şeklinde ifade edebiliriz. Bu durumun açık bir şekilde ifadesine daha sonraki dönemde Kutbüddin Râzî'de (öl:766/1365) rastlanmaktadır. O, metafizik ilmini tarif ederken bu ilmi “mücerret mevcutların durumlarının vucüt bakımından incelenmesi” şeklinde tarif etmektedir.<sup>26</sup> Bu ifade, Ebü'l-Berekât'ta örtük bir şekilde gördüğümüz durumu “mücerret mevcutlar” ifadesiyle kavramlaştırarak açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

<sup>24</sup> Ebü'l-Berekât, *el-Kitâbü'l-Mu'teber*, 3(3)/5.

<sup>25</sup> Ebü'l-Berekât, *el-Kitâbü'l-Mu'teber*, 3(1)/85, 309. Krş., İbn Sînâ, *II. Analitikler: Burhan*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera, 2006), 7.

<sup>26</sup> Konu hakkındaki bir inceleme için Bk. Necmi Derin, “Kutbeddin Râzî ve Metafizik Anlayışı”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2009), 141-55.



Metafiziğin fiziki olanla temellendirilmesi ve ondan hareketle ulaşılan değişmeyen cevherlerin doğalarına yönelik bir inceleme olması, onu gerçek anlamda “ilim” kılan unsurdur. Çünkü bu tarz inceleme salt tüm dengelimsel bir inceleme olmayıp, bilfiil varolandan hareket etmekte, onlar arasındaki ortaklıktan zihni tümellere ulaşmakta ve en ileri aşamadaki incelemesinde dahi fiziki olanla sahip olduğu ilişkiyi korumaktadır. Bu durum aynı zamanda bir şeyin bilgisini onun sebeplerinin bilgisi olarak kabul eden Aristoteles’in bilgi anlayışının ve metafiziğinin de temel özelliğidir.

İncelememizin bu aşamasında karşımıza şöyle bir soru çıkmaktadır. Bilgiyi izafet olarak açıklayan bir teoride ilk ve en iyi bilinenler duyulara yakın olan varlıklar olmaktadır. Duyuların doğrudan değil de dolaylı olarak temasa geçtiği varlıklar ise ikinci sırada bilinenlerdir. Eğer fizikötesi kavramıyla kastedilen ikinci sırada ve ikinci derecede bilinenlerse bu durumda metafizik ilmine ait bilgilerimiz en iyi bilenler değil de bilgisel değer bakımından ikinci sırada bulunan bilgiler olmayacak mıdır? Oysaki metafiziğin burhan üzerine kurulduğu kabul edilmekte ve bu ilme dair bilginin de en üst bir doğruluk derecesine sahip olduğuna inanılmaktaydı. Bu durumda, Ebü'l-Berekât'ın bu bilgi teorisiyle metafizik ilminin burhan üzerinden kurgulanması arasında açık bir uyumsuzluk yok mudur?

İlk bakışta son derece haklı olarak görülen bu sorunun cevabını bulmak için Ebü'l-Berekât'ın bilgi teorisine yeniden dönmek ve bu teorinin farklı bir yönüne odaklanmak gerekir. O, bir şeyi bilmeyi zâtî yönden bilmek ve ârizî yönden bilmek şeklinde ikiye ayırır. Ona göre bir şeyi zâtî ve zâtına ait özelliklerle bilmek, o şeyi ârizî özellikleriyle bilmekten daha değerlidir. Bunu farklı bir kavramsal çerçeve içerisinde “bir şeyi cins, tür ve ayrımı ile bilmek onu hassa ve ilintisi ile bilmekten daha değerlidir” şeklinde ifade edebiliriz. Ancak onun bu konuda verdiği örnekler klasik mantıktaki zâtî ve ârizî ayırımının sınırlarını zorlayıcı mahiyettedir. Bu ayırım bize bir insanı kişisel özellikleri, bilgisi, eserleri, tavırları, benimsediği yol vs. yönden tanımanın onu boy, kilo, renk vs. özellikleriyle tanıtmaktan daha değerli olduğunu söylüyor.

Yukarıdaki bu açıklama Ebü'l-Berekât'ın eserinde şöyle bir örnekle izah edilmektedir: *Günümüzde Aristoteles'i bilgi ve hikmete dair yazdıklarıyla bilen bir kişi, Aristoteles'in döneminde yaşayıp ancak onu daha belirgin özellikleri olan ve bizim bu gün bildiğimiz bilgi ve hikmetle değil de sadece fiziki varlığı ve şahsiyetiyle tanıyan kişiden daha iyi tanımaktadır.*<sup>27</sup> Çünkü bu kişilerden ikincisi onu görünen cisimsel özellikleriyle tanımaktadır. Bu özellikler ise onun arazlardır; “onu o yapan özellikler” değildir. Birinci kişi ise onu doğrudan zâtını tanıtan özellikleriyle yani, zâtî özellikleriyle tanıdığından dolayı bu bilgi daha tam olmaktadır. İkinci kişinin bilgisi tanıdığı şey gözden kaybolunca ya da ölünce duraklasa da birinci kişinin bilgisi böyle değildir. Öyleyse her ne kadar da duyularımız tarafından ilk bilinenler bilfiil varolanlar olsa da bu varolanlara dair bilginin her bakımdan en üstün bilgi olduğunu söyleyemeyiz. Bu durumu farklı bir ifadeyle ‘birinci izafetle bilmenin, bilinenin mahiyetini en iyi biçimde bilme olmadığı’ şeklinde söyleyebiliriz. Çünkü duyuların öncelikle algıladığı bu özellikler o şeyin mahiyetine ait değildir yani, “o şeyi o şey yapan özellikler” değildir; cismaniyetine ait özelliklerdir. Bu durumda yukarıdaki ifadede yer alan duyularımız tarafından ilk bilinenlerin aynı zamanda en iyi bilinenler olduğu şeklindeki ifadede geçen “en iyi bilinenler”den kasıt, mahiyetine en ileri derecede vakıf olanlar anlamına gelmemektedir. Burada kastedilenin en kolay şekilde bilinenler ya da kişinin kendi benliğine dair bilgisinden sonra gelen ilk bilinenler yani, cisimsel özelliklerdir. Herhangi bir şeyi zâtî özellikleriyle tanımak daha üstün bir bilgi olduğundan bütün varolanların mahiyetlerine dair araştırmanın en nihayetinde kendisine dayandığı metafizik bilgi değeri bakımından en üstün bilgi olmaktadır. Çünkü metafizik ilminde cisimsel özellikler değil doğrudan mahiyete ait olan en genel ve tümel olan şeyler araştırılmaktadır.

Bu söylenenlerden sonra bu ilme yönelik kullanılan “fizikötesi” tabirine yeniden baktığımızda bu tabirin anlamı daha da netleşmektedir. Bu tabirle ifade edilen doğrudan ontolojik temelli bir sınıflandırma olmayıp burada Aristoteles’in fizik ilminin konuları dışında kalan konulara dair yazdıklarını kapsayan geniş bir alana gönderme yapılmaktadır. Ancak bu geniş alan da “varolanı en genel özellikleriyle inceleme” ilkesiyle sınırlanmaktadır. Bu ilimde ele alınan konular aynı zamanda birinci duyumsananlar olmayıp duyumsanma bakımından ikinci sırada bulunanlardır. Ebü'l-Berekât'ın bu ilme dair ifadeleri de buna gönderme yapmaktadır. Bu

<sup>27</sup> Ebü'l-Berekât, *el-Kitâbü'l-Mu'teber*, 3(3)/190.

isimlendirmenin ontolojik önceliği esas almadığı, insan/duyu - doğa merkezli bir isimlendirme olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada, fizikötesi tabiriyle kastedilen metafizikğin bir tür “doğa”ı metafizik olduğunu söyleyebiliriz. Eğer ontolojik bir önceliğe göre hareket edilseydi metafizik ilmine yönelik olarak, Ebü'l-Berekât'ın da ifade ettiği gibi, fizikötesi değil de fiziköncesi denilmesi daha uygun olurdu.<sup>28</sup> Çünkü bu ilimde incelenenler varolma bakımından nesnel âlemde bilfiil varlığa sahip olanlardan öncedir ve bunların kurucu ilkeleridir. Bu durum, Ebü'l-Berekât'ın zihninde fizikötesi tabirinin anlamının gerisinde bilgi alanının ikiye ayrılması bulunduğunu göstermektedir. Bu alanlardan ilki doğrudan duylara yakın olan alan, ikincisi ise duylardan elde edilen sûretler üzerinde yapılan işlemlerle ulaşılan alandır. Fizikötesi ifadesi tam olarak bu ikinci alana gönderme yapan bir anlamı içermektedir.

### III.

Metafizik ilmi için kullanılan isimlerden bir diğeri de “ilk felsefe”dir. Fizikötesi tabirini Aristoteles kullanmamasına karşın İlk felsefe (Prote philosophia) tabirinin kullanımı ona kadar uzanır. Bu ilme ilk felsefe denilmesi bu ilimde ilk ilkelerin ve genel sıfatların incelenmesinden dolayıdır. Yukarıda işaret edildiği gibi, bu ilimde nesnel âlemde bilfiil varlıkları bulunmayan ilkeler incelenmektedir. Bu ilkeler duylar tarafından algılanma yönünden ikinci sırada gelseler de varolma itibarıyla diğerlerinden daha önce gelmektedir hatta onların kurucu sebepleridirler. Bu ilim işte bu ilk kurucu ilkelerin ve genel sıfatların burada incelenmesinden dolayı ilk felsefe olarak isimlendirilmiştir.<sup>29</sup> Öyleyse “fizikötesi” tabiri bilgi felsefesiyle ilgili olup izafi bilgi hiyerarşi içerisinde bilinme sırasına gönderme yaparken, “ilk felsefe” tabiri ise daha ziyade ontolojik bir kriteri esas almakta ve varolma hiyerarşisindeki konuma gönderme yapmaktadır. İlk felsefe varlığa dair kurucu ilkeleri ve nedenleri bilmeye götürdüğünden dolayı gerçek bilgeliğe ulaştıran bir yoldur. Biz, Aristoteles'in bundan dolayı metafizik ilmine yönelik bu ismi öne çıkardığını söyleyebiliriz. Nitekim Aristoteles'e göre bir şeyi bilmek onun nedenlerini bilmektir ve her zaman için ilk nedenlerin bilgisine sahip olmak ikincil nedenlerin bilgisine sahip olmaktan çok daha değerlidir çünkü bu durum kişiye tümel bir bakış kazandırır.<sup>30</sup> Bilgelik de ancak ilk ve evrensel olan nedenlerin bilgisine ulaşmakla elde edilebilir. Ayrıca Kindî'nin ağzından bu durumu ifade edersek, biz ancak sebepleri bildiğimiz zaman bildiklerimiz hakkındaki bilgimiz tam olur.<sup>31</sup> Bu durumda açıktır ki ilk sebep olan Tanrı'yı bilmek yani metafizik ilmini bilmek gerçek bilgeliğin, bir diğer ifadeyle de gerçek bir filozof olmanın zorunlu şartıdır. Öyleyse bu ilme “ilk felsefe” isminin verilmesi; metafizik ilminde ilk nedenlerin araştırılması ve bu ilmin Tanrı'nın bilgisine ulaşmaya götürmesinden dolayıdır. Görüldüğü gibi, ilk felsefe tabiri metafizik ilminin daha çok teolojik boyutuna gönderme yapmaktadır. Bu sayede varlığa dair tümel bir bakış kazanan kişiyi gerçek bir bilgelik seviyesine çıkarmaktadır.<sup>32</sup> Aristoteles'in ifadesiyle metafizik ilmi teolojik boyutuyla en fazla istenilen<sup>33</sup> ve teorik ilimler arasında en yüce olandır.<sup>34</sup>

“ilk felsefe” isimlendirmesi konusunda *el-Kitâbü'l-Mu'teber*'de Ebü'l-Berekât'ın bu isimlendirmeyi fazla tercih etmediği dikkat çekmektedir. O, söz konusu eserinde bu ilme verilen isimleri zikrederken kısa bir şekilde “ilk felsefe” isimlendirmesine dair bir açıklama yapar. Onun haricinde Aristoteles'in de bizzat kullandığını gördüğümüz bu isimlendirmeyi eserindeki bir konu başlığı olarak kullanmaz. Oysaki diğer isimlendirmeleri hem konu başlığı olarak kullanmakta hem de konu içerisinde bu ilme isim olarak kullanmakta ayrıca da müstakil başlıklar altında bu isimlere dair analizler yapmaktadır. O, bu isimlendirmenin eğer varolma noktasında ontolojik bir hiyerarşinin başlangıcında bulunmaya gönderme yapıyorsa onaylanabileceğini ancak bununla kastedilenin bilinme noktasında ilk sırada gelmeye gönderme yapıyorsa onaylanamayacağını söyler.

<sup>28</sup> Ebü'l-Berekât, *el-Kitâbü'l-Mu'teber*, 3(3)/6-7. Krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera yay. 2004), 2(1)/19.

<sup>29</sup> Ebü'l-Berekât, *el-Kitâbü'l-Mu'teber*, 3(3)/7.

<sup>30</sup> Aristotle, *Metaphysics*, 1-4 (980a – 982b).

<sup>31</sup> Bk. Kindî, “fî Felsefeti'l-ülâ”, 98-101.

<sup>32</sup> Konu hakkında Bk. Mehmet Önal, “Aristoteles'in Metafizik'inde İlahiyatın Yeri ya da Felsefe ve Dinin Ortak Alanı İlahiyat”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/30 (2013), 47-56.

<sup>33</sup> Aristotle, *Metaphysics*, 98 (1026a, 20-25).

<sup>34</sup> Aristotle, *Metaphysics*, 186 (1064b – 5).

## IV.

Bu ilim için kullanılan bir diğer isim de “el-ilâhiyyât”tır. “el-ilâhiyyât”ın bu ilim için İslam felsefesi çevrelerinde kullanılan en yaygın isim olduğunu söyleyebiliriz. Bu ilmin konusunun “varolanı varolması itibarıyla incelemek” olduğu, bunun da varolanın en genel ve tümel yönden incelenmesi olduğu kabul edilmesine rağmen bu ilme yönelik isimlendirme de niçin “el-ilâhiyyât” ismi tercih edilmiştir ve bu isimlendirme ne ya da nelere gönderme yapmaktadır? Öncelikle belirtilmelidir ki “ilâhiyyât” kelimesi çoğul bir kelimedir. Tanrısal olan anlamına gelen *ilâhî* kelimesinin çoğulu olup tanrısal olanlar anlamına gelmektedir. Soruyu yeniden şekillendirdiğimizde; burada ilâhîlerle yani tanrısal olanlarla kastedilenler neler ya da kimlerdir?

Ebü'l-Berekât yukarıdaki bu soruya dair incelemesine “ilâh” kelimesinin kavramsal tahliliyle başlar. Bu tahlil sürecinde daha önce onun bilgi felsefesi konusunda merkezi bir öneme sahip olduğuna değindiğimiz izafet kavramı farklı bir bağlamda yeniden karşımıza çıkar. Söz konusu bu tahlil ilâh kelimesinin izafetle kullanılan bir isim olmasından hareket etmektedir. Ona göre bu ilmin önde gelenlerinin yazdıkları kitaplarda ilâh kavramıyla kastedilen; (i) “ilâhın, kendisinin ilâhı olduğu şeye nispetle anlaşılan izafi bir mana” olduğudur. (ii) İlahı kendisine ilâh olarak kabul eden şey, nefsi fiillerinde onu taklit eder ve kendisinde bulunduğu cismi onun iradesi, dilemesi ve yönlendirmesine göre hareket ettirir. Bundan dolayı öğrenciler kendisini taklit ettiği hocalarını ilâh ve rab olarak isimlendirmişlerdir. Ebü'l-Berekât'ın bu konudaki bir diğer tespiti de (iii) ilâhın görünmeyen fail olmasıdır. Bu üç nokta dikkate alındığında şunlar söylenebilir: İlah insan üzerinde hüküm ve kudret sahibidir, insan ise ona etki edemez ancak ilâhın ilâh olarak nitelendirilmesi onu ilâh olarak kabul edene nispetle ortaya çıkmaktadır. Bu noktada “ilâh”ın izafet ilişkisi içerisinde ortaya çıkıyor olması ayrıca önemlidir. Bu açıklamalar bize, Ebü'l-Berekât'ın “öncekiler” diye bahsettiği düşünürlerin Tanrısal olanlar/*ilâhî* kelimesiyle kasıtlarının ruhani melekler, semavi nefisler ve ayrıklıklar olduğunu söyleme imkânını vermektedir.<sup>35</sup>

Şimdi son paragraftaki “ilâh” kelimesinin tahliline dair söylenenleri ilâhiyyât ilminin konularına uyarladığımızda şöyle bir durumla karşılaşırız: Semâvi nefisler insani nefislere nispetle ilâh konumunda bulunmaktadırlar. Çünkü onların insani nefisler üzerinde ve yeryüzündeki olaylar üzerinde etkileri olduğu yani, fail oldukları kabul edilmektedir. Onlar görünmeyen failerdir. Bundan dolayı da onlar tanrısal/*ilâhî* varlıklardır. Benzer şekilde insani nefisler yetkinleşme noktasında kendilerine semavi nefisleri menzil olarak kabul etmektedirler. Bu durum “ilâh” kelimesiyle kastedilen manaların semavi nefislerde bulunduğunu göstermektedir. Semavi nefislerin ayrıklıklara göre durumlarını dikkate aldığımızda ise onların akıllar için ilâh olmadığını, burada tam tersi bir durumun ortaya çıktığı görürüz. Yani, ayrıklıklar bir anlamda semavi nefislerin ilâhlarıdır ve *ilâhî* varlıklardır. Ayrıklıklar için de yine onlardan daha üst seviyede bulunan başka bir ilâh bulunmaktadır. Bu durum bize “ilâh” kelimesinin izafetle kullanılması hususunu açıklamaktadır.

İncelememizin ulaştığı bu noktada “el-ilâhiyyât” kelimesinin çoğul olmasının anlamı daha anlaşılır bir hale gelmektedir. Öyleyse bu ilme isim olan “el-ilâhiyyât” kelimesindeki ilâhîlerle kastedilen şey, her ne kadar da ilk bakışta Tanrı ve onun zâtıyla ilgili şeylerin incelenmesi anlaşılabilir da bundan daha geniştir. Yani, burada doğrudan incelenen *el-İlâh*, özel bir ilâh ismi olarak Allah, Rab vs. ya da özel anlamda Tanrı değildir. Burada “ilâh” kelimesiyle kastedilen şey mutlak anlamdaki bir ilâh ya da ilâhlardır. Ayrıca da bir şeyin kendisine ilke olarak kabul ettiği, kendi hareketlerinde ulaşmak istediği menzil olarak hedef edildiği, onun üzerinde bir etkisinin olduğunu kabul ettiği ve bu kabulleri doğrultusunda ona izafetle ortaya çıkan fail ya da ilkedir. Ancak bu geniş sınır içerisinde özel bir İlah olması anlamında Tanrı'nın incelenmesi de girmektedir. Çünkü bu noktada Tanrı mutlak anlamda bunların hepsine izafetle ilke, neden ve fail olarak kabul edilen “ilâh”tır. Bir diğer şekilde ifade edildiğinde de O, ilâhların ilâhı'dır ve izafetin en üst aşamasında bulunması itibarıyla de gerçek anlamda *ilâhî* olandır. Bu nitelikler aynı zamanda Tanrı için birer sıfat olmaktadır.

<sup>35</sup> Ebü'l-Berekât, *el-Kitâbü'l-Mu'teber*, 3(3)/13.

Bu ilimde Tanrı'nın sıfatların incelenmesi de şöyle temellendirilmektedir: Bu ilmin en genel konusu "varolan olması itibarıyla varolandır". Daha sonra da "ona varolan olması itibarıyla ilişkin şeylerdir". Ona varolan olması itibarıyla ilişkin şeylerin incelenmesinde de en genelden başlayan bir yöntem izlenir. Önce "ilke", sonra "neden/illet", "fail" ve "gaye" şeklinde bir sıra takip edilir ve bunların ne olduğu incelenir. Bunların hepsi bir izafet ilişkisi içerisinde incelendikten sonra da "mutlak anlamda ilâh" ve en sonunda da "ilâhların ilâh'ı"nı incelemeye doğru bu inceleme devam eder<sup>36</sup>. Bu sıralamada önce incelenen sonra gelenden daha geneldir. Bu incelemede sıra olarak genelden özele doğru bir yol izlenmekle birlikte hiyerarşik bir yücelik ve ontolojik anlamda "önce olma" bakımından değerlendirildiğinde ise en özeli en yüce ve en önde olduğu görülür. Bundan dolayı da ilâhların ilâh'ı; ilk ilke, ilk neden, ilk fail ve en yüce amaçtır. Öyleyse bu ilimdeki asıl amaç, Tanrı ve sıfatlarını incelemek değildir. En genelin izafet ilişkisi içerisinde incelenmesi böylesi bir sonucu doğurmaktadır. Bu durumda Tanrı'nın incelenmesi bu ilmin konusu değil de bu ilmin sonucu/semeresi olmaktadır. Burada incelenenler bir nevi ilâh olarak da kabul edilen ilke, neden, fail ve gaye gibi etkin nedenler olduğu ve de varolanların tamamının ilk ilkesi, onları zorunlu kılan ve onlara varlık veren en yüce ilâh da bu ilimde incelendiği için bu ilme isim olarak ilâhî olanlar anlamına gelen *el-ilâhiyyât* kelimesi tercih edilmiştir.<sup>37</sup> Ebü'l-Berekât bu tercihin nedeni olarak ayrıca filozoflar arasında "ilâh" kavramının yaygın bir kullanıma sahip olmasını ve onların bu kavramla sadece dar anlamda Tanrı'ya değil de melekleri, ruhani varlıkları ve bedenden ayrılan insan nefsi dâhil olmak üzere ayrık nefisleri de kapsayacak şekilde geniş bir kapsamda kullanmalarını gösterir.<sup>38</sup> İbn Sînâ ise bu ilime *el-ilmü'l-ilâhî* denilmesini bu ilmin sahip olduğu en değerli şeyle isimlendirilmesi olarak açıklamaktadır.<sup>39</sup>

"Fizikötesi" isimlendirmesinin içeriğinde olduğu gibi "el-ilâhiyyât" ismi de duysal olmayanların incelenmesine gönderme yapmaktadır. Bu noktada bu iki isimlendirme arasında farklılığın belirgileştirilmesi gerekmektedir. "ilâhiyyât" ismiyle kastedilen inceleme, fizikötesi ilminde kastedilende olduğu gibi zihin için özel olandan başlayıp genel olana doğru yükselmez. Burada tersi bir yol izlenir ve en genel olandan başlanarak özel olana doğru inilir. Bir diğer ayrım da bu ilimde incelenenler fizik ötesinde olduğu gibi fiziki olanlarla ilişkisi bakımından değil de varolmaları bakımından ele alınırlar ve varolmaları bakımından onlara ilişkin şeyler incelenir. Her iki isimlendirmenin göndermeleri arasındaki en önemli fark ise "fizikötesi" isimlendirmesinin fizikten hareketle ulaşılan zihinsel kavramlar üzerine kurgulanan bir tür "doğal teoloji" olan bir ilme gönderme yapmasıdır. Bu itibarla, bu isimlendirmedeki temellendirmenin bilgi/algı temelli olduğu söylenebilir. "ilâhiyyât" ismi ise en genelden yola çıktığından dolayı ontolojik bir temellendirmeye gönderme yapmaktadır. Bu ontolojik yaklaşımın en açık görüleceği yerlerden biri de, az yukarıda da ifade edildiği gibi, ilâhîler kelimesinin içeriğidir. Nitekim ilâhîlerle kastedilenler Ebü'l-Berekât'ın ifadesiyle melekler, ruhani varlıklar ve bedenden ayrılan insan nefis de dâhil olmak üzere ayrık nefisler ve ilâhların ilâh'ı olan Tanrı'dır. Bu durumda ilâhiyyât ilminin anlamı fizikötesi ilminde gördüğümüz gibi bir külliyat içerisindeki sıralamayı ya da epistemolojik temelli bir sıralamayı ifade etmemekte ve bu ilme dair onlardan ayrı bir boyutu vurgulamaktadır. İslam felsefesinde İbn Sînâ gibi filozofların da en fazla tercih ettiklerini gördüğümüz bu isimlendirmede metafizik ilmi varolan olması itibarıyla varolanın incelenmesini ifade etmektedir. Bu da metafiziksel incelemeyi zorunlu olarak ontolojik bir incelemeye dönüştürmektedir ki işte bu İbn Sînâ metafiziğinin en temel özelliklerinden biridir.

Yukarıdaki kavramsal tahlil dikkate alındığında "ilâhiyyât" ilmiyle neyin kastedildiği daha netleşmektedir. Buna göre, bu isimlendirmeye hem varolan olması bakımından varolan hem de ona varolması itibarıyla ilişkin ilke, illet, fail gaye, ruhani melekler ve tümel sıfatlar gibi genel konular incelenmektedir. Bu konuların her birine ise taşıdıkları özellikten dolayı "ilâh" ya da "rab" de denilebilmektedir. Bu ilimde incelendiği söylenen sıfatlar da varolana varolması itibarıyla ilişkin en genel sıfatlardır. Yine bu ilimde incelenen mümkün ve zorunlu gibi nitelemeler de varolana varolması itibarıyla eklenen sıfatlardır.

<sup>36</sup> Ebü'l-Berekât, *el-Kitâbü'l-Mu'teber*, 3(3)/12.

<sup>37</sup> Ebü'l-Berekât, *el-Kitâbü'l-Mu'teber*, 3(3)/26.

<sup>38</sup> Ebü'l-Berekât, *el-Kitâbü'l-Mu'teber*, 3(3)/13.

<sup>39</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, 2(1)/20.

## Sonuç

İnsani bilginin ilk kaynağı duyu verileridir. Bütün bilgilerimiz öncelikle duyu organlarından gelen verilere dayanmaktadır. Bundan dolayı da tüm bilgilerimiz varolanlarla ilgilidir ve bütün ilimlerin konusu da en nihayetinde “varolan”dır. Bu noktada ilimler arasında fark yoktur. Metafizik ilminin konusu da “varolan”dır. İlimler arasındaki farklılık konularının farklılaşmasından değil de konularını yani varolanı inceleme yönünden kaynaklanır.

Varolan ya özel yönden ya da genel yönden incelenir. Varolanı en genel yönden inceleyen ilim metafizik ilmdir. Metafizik varolanın varolması bakımından incelendiği ilimdir.

Metafizik ilminin felsefe tarihi içerisinde farklı isimlerle anılması onun inceleme konusunu hangi yönden ele aldığı ve kapsamına giren meselelerden hangisini öne çıkardığıyla ilgilidir. Bu ilme “fizikötesi/*mâ ba'de't-tabî'a*” denilmesi bu ilmin inceleme konularına epistemolojik yönden yaklaşmasıyla ilgilidir. İnsan için ilk bilinenler duyu verilerinin doğrudan temasa geçtiği zihin dışındaki varolanlardır. Ebû'l-Berekât'a göre bilgi bir izafettir. Bu noktada izafet zihinle doğrudan algıladığı varlık arasında gerçekleşmektedir. Bunlar fiziki ilimlerin inceleme konusunu oluşturmaktadır. Zihinde duyu algılarından gelen verilerden hareketle oluşan tümel sûretler ve tümel bilgilerin incelenmesi ise zihinle zihni sûret arasındaki bir izafet şeklinde gerçekleştiğinden bu ilişki biçimiyle ortaya çıkan bilgiye “fizikötesi” ilmi denilmektedir. Bir diğer ifadeyle; fiziki ilimler birinci cevherleri incelerken fizikötesi ilmi ikinci cevherleri incelemektedir. Metafizik, fizikötesi ilmi olması itibarıyla bize evrensel olanın bilgisinin verir.

Metafizik ilminde ele alınan konular bütün olarak varlığın ilkeleri, nedenleri ve failleridir. Bunlar varolma yönünden insan duyularına yakın varlıklardan daha öncedirler. Bu ilimde varolma bakımından diğerlerinden önce olan, onların ilkesi, nedeni ve faili olan konular işlendiği, bir izafet ilişkisi içerisinde buradan hareketle de ilkelerin ilkesi, nedenlerin nedeni ve failerin faili olan İlk Neden incelendiği için bu ilme “ilk felsefe” denilmiştir. Metafizik, ilk felsefe olması itibarıyla bize özel bir tür varlığın bilgisini verir. Bu itibarla da “ilk felsefe” tabirinin metafizik ilmindeki teolojik boyuta gönderme yaptığını söyleyebiliriz.

Bu ilme ilâhiyyât isminin verilmesinin nedeni filozofların ilâh kavramına yükledikleri anlamla doğrudan ilişkilidir. İlah kelimesi izafetle kullanılan bir kelimedir ve onu ilâh olarak kabul edene izafe edilir. Bu kelime aynı zamanda hem görünmeyen fail, hem onu ilâh olarak kabul eden kişinin eylem ve davranışlarında kendine model olarak aldığı varlıktır. Bu özelliklere sahip olan varlığa ilâhî/tanrısal varlık denilmektedir. Bu ilimde de bütün varlıkların ilkesi, nedeni ve faili ele alınıp incelenmektedir. İlke, ilkesi olduğu varlık için bir nevi ilâh durumundadır; neden de nedeni olduğu varlık için, fail de faili olduğu varlık için ilâh durumundadır. İlah kavramı o dönem böylesi bir anlamda kullanıldığından ve de yaygın bir kullanıma sahip olduğundan dolayı bu ilim isimlendirilirken ilâhî olanlar anlamına gelen “el-ilâhiyyât” ismi tercih edilmiştir.

Fizikötesi ve ilâhiyyât kavramlarını karşılıklı değerlendirdiğimizde şu görülmektedir: Her iki ilmin konusu da varolandır. Ancak fizikötesi ifadesi metafizik yapmaya aşağıdan başlarken, ilâhiyyât kavramı ise yukarıdan başlamaya işaret etmektedir. Fizikötesi olarak metafizik bir tür doğal teolojidir; ilâhiyyât olarak metafizik ise varolana dair ontolojik bir incelemedir.

### Kaynakça

- Adamson, Peter. "al-Kindî and the Reception of Greek Philosophy". *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. ed. Peter Adamson vd. 32-52. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Alper, Ömer Mahir. "Avicenna's Conception of Scope of Metaphysics: Did He Really Misunderstand Aristotle?". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 85-103.
- Âmirî, Ebü'l-Hasan. *Kitâbü'l-İlâm bimenâkıbî'l-İslâm*. thk. Ahmed Abdulhamid Gurab. Riyad: Dâru'l-Asâleti li's-sekâfeti ve'n-neşri ve'l-İlâm, 1988.
- Aristotle, *Metaphysics*. Çev.. David Ross. Global Grey ebooks. 2018.
- Bağdâdî, Ebü'l-Berekât. *el-Kitâbü'l-Mu'teber*, yay. haz. Yusuf Mahmud. 3 Cilt. Doha: Dâru'l-Hikmet, 2012.
- Derin, Necmi. "Kutbeddin Râzî ve Metafizik Anlayışı". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2009), 141-55.
- Fârâbî, Ebü Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *fî Agrâzi'l-Hakîm fî Külli Makâleti mine'l-Kitâbi Mevsûm bi'l-Hurûf. es-Semeretü'l-Merziyye: fî Ba'di Risâlati'l-Fârâbiyyeti*. thk. Friederich Dieterici. Leiden: Brill, 1890.
- Hârizmî, Muhammed b. Ahmed. *Mefâtihu'l-'ulûm*. thk. İbrâhîm Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1989.
- İbn Rüşd. *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*. çev. Muhittin Macit. 3 Cilt. İstanbul: Litera yay. 2016.
- İbn Sînâ. *Avicenna's de Anima (Arabic Text)*. ed. Fazlur Rahman. London: Oxford University Press. 1959.
- İbn Sînâ. *eş-Şeyh er-Reîs'in (İbn Sînâ) Hayatı (Otobiyografi)*. *İbn Sînâ: Risâleler* içinde. Notlar ve çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbasoğlu. 11-25. Ankara: Kitâbiyat, 2004.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ: Metafizik*. çev. Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Litera, 2004.
- İbn Sînâ. *II. Analitikler: Burhan*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2006.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tenbihler*. çev. Ali Durusoy. İstanbul: Litera, 2005.
- Kaya, Mahmut "Mâ Ba'de't-Tabâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/165-166 .Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.

- Kindî, Ya'küb b. İshak. *fî Kemmiyyeti kütübi Aristûtâlîs ve mâ yahtâcu ileyhi fî tahsîli'l-felsefeti. Resâilü'l-Kindîyyi'l-felsefiyye* içinde. thk. Abdulhâdî Ebû Rîde. 363-374. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1950.
- Kindî, Ya'küb b. İshak. *fî Felsefeti'l-ûlâ. Resâilü'l-Kindîyyi'l-felsefiyye* içinde. thk. Abdulhâdî Ebû Rîde. 81-162 .Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1950.
- Kindî, Ya'küb b. İshak. *fî Hudûdi'l-Eşyâi ve Rusûmihâ. Resâilü'l-Kindîyyi'l-felsefiyye* içinde. thk. Abdulhâdî Ebû Rîde. 165-180 .Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Önal, Mehmet. "Aristoteles'in Metafizik'inde İlahiyatın Yeri ya da Felsefe ve Dinin Ortak Alanı İlahiyat". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013), 47-56.
- Tunagöz, Tuna. "Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı: Risâle fi'l-fark beyne mevzû'ayi'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-kelâm Üzerine Bir İnceleme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2016), 37-82.
- Tunagöz, Tuna. "Sirâceddin el-Ürmevî'nin Risâle fi'l-Fark beyne mezu'âyi'l-'ilmî'l-ilâhî ve'l-kelâm Adlı Eseri: Eleştirel Metin ve Çeviri". *Kutadgubilig: Felsefe – Bilim Araştırmaları* 31 (2016), 281-304.
- Yıldırım, Ömer Ali. "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Bilgi Anlayışı ve İlimleri Tasnifi". *Turkish Studies: Karşılaştırmalı Dini Araştırmalar* 12/20 (2017), 337-56, <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.12363>.
- Yıldırım, Ömer Ali. *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve Meşşâî Felsefe Bağlamında Nefis, Benlik ve Bilgi*. İstanbul: Litera, 2018.



Dini Tetkikler Dergisi

ISSN 2645-9132  
Cilt: 3 Sayı: 2 (Aralık 2020)

## İbn Haldûn'un Nedensellik ve Rasyonel Bilgi Düşüncesine Eleştirel Bir Yaklaşım \*

<b>Emrah Kaya</b>	
Dr. Öğr. Üy., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Sakarya, Türkiye	
emrahkaya@sakarya.edu.tr	ORCID 0000-0002-8889-5587

<b>Makale Bilgileri</b>		
<b>Tür</b> Çeviri Makale		
<b>Geliş Tarihi</b> 07 Aralık 2020	<b>Kabul Tarihi</b> 07 Aralık 2020	<b>Yayın Tarihi</b> 31 Aralık 2020
<b>Atıf</b> Kaya, Emrah. "İbn Haldûn'un Nedensellik ve Rasyonel Bilgi Düşüncesine Eleştirel Bir Yaklaşım". çev. Emrah Kaya. <i>ULUM</i> 3/2 (2020), 411-431.		
<b>Araştırma/Yayın Etiği</b> Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi, Turnitin'de benzerlik taramasından geçirildi ve çalışmada araştırma/yayın etiğine uyulduğu teyit edildi.		
<b>Etik Beyan</b> * Bu makale, <i>ULUM</i> 3/2 (2020), 241-261 arasında araştırma makalesi türünde İngilizce olarak yayımlanan "A Critical Approach to Causality and Rational Knowledge in Ibn Khaldûn" başlıklı çalışmanın yazarı tarafından yapılan Türkçe çevirisidir.		
<b>Copyright ©</b> 2020 by ULUM İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği, Ankara, Turkey		
<b>CC BY-NC 4.0</b> Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial Lisansı altında lisanslanmıştır.		



# İbn Haldûn'un Nedensellik ve Rasyonel Bilgi Düşüncesine Eleştirel Bir Yaklaşım

## Öz

Bu makalenin amacı İslam düşüncesinin en önemli isimlerinden olan İbn Haldûn'un nedenselliğe ve aklî bilgiye dair düşüncelerine eleştirel bir şekilde yaklaşmaktır. Son derece yetkin ve etkili bir sosyolog, tarihçi ve devlet adamı olan İbn Haldûn'un *Mukaddime* eseri ümran ilmini etrafıca ele alan bir şekilde hazırlanmıştır. İbn Haldûn tarafından tesis edilen ümran ilminin dayandığı en temel prensiplerden birisi şüphesiz ki nedensellik ilkesidir. Alemde olan her şeyi sebep-sonuç ilişkisi içinde anlamlandıran İbn Haldûn'un aynı metodu mucize ve keramet gibi konularda kullanmadığını görmekteyiz. Akıl ve vahiy ayırımına dayanan bu farklılaşmanın nedensellik bağlamında ortaya çıkan çelişkiyi tam olarak bertaraf ettiğini düşünmüyoruz. Makalenin ele aldığı diğer bir konu da İbn Haldûn'un filozoflara aklî bilgi konusunda yönelttiği eleştiridir. Tikellerden tümel oluşturmanın doğru bir yöntem olmadığını iddia eden İbn Haldûn tümellerin realiteye uygun olmadığına inanmaktadır. İbn Haldûn filozofları metafizik bilgi bağlamında eleştirir. Ancak biz ümran ilminin bir tür metafizik olduğunu kabul edersek İbn Haldûn'un yaklaşımının çelişkili olduğunu söyleyebiliriz.

## Anahtar Kelimeler

İslam Felsefesi, İbn Haldûn, Nedensellik, Akli Bilgi, Eleştirel Yaklaşım

## A Critical Approach to Causality and Rational Knowledge in Ibn Khaldûn

### Abstract

The purpose of this study is to critically approach the thoughts of causality and rational knowledge in Ibn Khaldûn, who is one of the greatest names of Islamic philosophy. Ibn Khaldûn, who is a tremendously competent sociologist, historian, and politician, constituted his work entitled *Muqaddima* in a way exhibiting the science of 'umrân. One of the fundamentals of science undoubtedly is the theory of causality. We see that Ibn Khaldûn, who construed everything in the universe in the light of the causality, does not use the same theory when miracles and supernatural events are in question. This differentiation basing on the distinction of the human intellect and divine revelation has not eliminated any contradiction coming out in the context of the causality. Another matter we examine in this study is the critique of Ibn Khaldûn about rational knowledge against philosophers. According to him, it is not a correct method reaching the universals with abstractions made from the particulars. It is because such universals have not been compatible with the facts. Ibn Khaldûn criticizes the philosophers in the context of metaphysical knowledge. But, if we consider the science of 'umrân to be a kind of metaphysics, we might say that his method contains some contradictions.

### Keywords

Islamic Philosophy, Ibn Khaldûn, Causality, Rational Knowledge, Critical Approach

## Giriş

İbn Haldûn (1333-1406) İslam dünyasında yetişen en önemli ve meşhur düşünürlerden biridir. Hayatı siyasî ilişkiler ve ilmî faaliyetler ile geçen İbn Haldûn İslam düşüncesindeki canlılığın eskiye nazaran zayıfladığı bir dönemde yaşamıştı. Buna karşın, düşünce ekolleri, felsefi tartışmalar, sağlam ilmi reddiyeler genelde kendisinden önceki dönemde ortaya çıktığı için İbn Haldûn İslam düşüncesine bir bütün olarak bakma fırsatını elde etmişti.

Siyaset, kültür, ekonomi, tarih ve sosyoloji alanlarında önemli görüşler ortaya koyması nedeniyle İbn Haldûn'un düşünceleri farklı yönlerden ele alınmaktadır. Bu disiplinlere ilave olarak din, tasavvuf, felsefeye

dair görüşleri de son derece önemlidir.<sup>1</sup> Onun oluşturmaya çalıştığı ve yeni bir ilim olarak nitelediği *umran ilmi* tüm bu alanları kapsamaktadır.

Mevcut çalışmamıza gelince, bu makale iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde nedensellik kavramına ve İbn Haldûn'un bu kavrama başvurduğu farklı bağlamlara odaklanılmaktadır. İbn Haldûn'un âlem tasavvurunda nedensellik vurgusunun son derece kuvvetli ve aşikâr olduğu bilinmektedir. Öyle ki, bu durum İbn Haldûn'un pozitivist bir düşünceye sahip olduğunun iddia edilmesine bile sebep olmuştur.<sup>2</sup> Diğer taraftan, İbn Haldûn'un nedensellik düşüncesine atfettiği önem din, mucize ve keramet gibi konular söz konusu olduğunda izah edilmeksizin askıya alınmıştır. Bu durumda, İbn Haldûn'un katı bir imancı olduğunu söylemek mümkündür. Hâlbuki din, metafizik kaynaklı olsa bile fizik âleme ve bu âlemdeki insana gönderilmiştir. Bu nedenle, İbn Haldûn'un yaklaşımında bir uyuşmazlıktan bahsetmek mümkündür. Bir taraftan tüm yaşamı, sosyal yapıları, siyasî ilişkileri, ekonomik değişimleri nedensellik ışığında anlaması insandan beklenirken diğer taraftan hayatını tamamen kuşatmış olan dini ve dinî olguları mahiyeti kavranamayan mucize veya ilahî hikmet kavramlarıyla temellendirmesini ve tasdik etmesini beklemek bir tutarsızlıktır.

Makalenin ikinci bölümünde ise İbn Haldûn'un filozoflara ve onların bilgi yöntemine yönelttiği eleştiriler ele alınmaktadır. Nedenselliği izah ederken ortaya koyduğu düşünce yapısı ile de ilişkisi olan bu konu daha çok rasyonel bilgiye odaklanmaktadır. Burada dikkat çekmek istediğimiz nokta İbn Haldûn'un metafizik bilgi bağlamında eleştirdiği filozoflara benzer bir tutumu *umran ilmini* oluştururken sergilediğidir. Tikellerden yarılan soyutlamalar ile oluşturulan tümellerin realiteye uygun olmamasını eleştiren İbn Haldûn sosyolojide, siyasette, tarihte gerçekleşen ve kendisinin ancak bunların çok azına vâkif olduğu tikel olaylardan tümel-külfî kaideler oluşturması filozofların yaptığının çok benzeridir. Çünkü İbn Haldûn'un *umran ilmi* de bir toplum metafiziğidir.<sup>3</sup> Bilgi konusunun realiteye uygunluk, kesinlik ve zan bağlamında ele alınacağı bu kısım da İbn Haldûn'un düşünce sistemine eleştirel bakmamıza yardımcı olacaktır.

## 1. İbn Haldûn ve Nedensellik

Nedensellik tüm âlemdeki işleyişin tabii veya ilahî olarak sebep-sonuç ilişkisi ile ifade edilmesidir. Diğer bir ifadeyle, herhangi bir varlığın bir şekilde diğer bir varlığı ortaya çıkardığı veya ona etki ettiği düşünülen iki varlık arasındaki ilişkidir.<sup>4</sup> Nedenlerin tabii veya ilahî olduğu söylenebilir. Bildiğimiz üzere İbn Haldûn inançlı bir Müslümandır<sup>5</sup> ve ona göre her şey Allah'ın dilemesine göre gerçekleşir fakat Allah bu sebepler ile sonuçları

<sup>1</sup> Muhammed Âbid Câbirî, *Nahnu ve'l-türâs: Kıra'ât Mu'âşira fî türâs inâ'l-felsefi* (Beyrut: Merkezü's-Şekaff'l-'arabî, 1993), 300; Süleyman Uludağ, *İbn Haldun: Hayatı, Eserleri, Fikirleri* (Ankara: Harf Yayınları, 2015), 37-41; Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Mahiyeti: Şifâu's-Sâil li-Tehzîbi'l-Mesâil ve Mukaddime'de Tasavvuf İlmi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 58-60; Semih Ceyhan, "İbn Haldun'un Sûfilere ve Tasavvufa Bakışı: Umrande Tasavvuf İlmi", *İbn Haldun: Güncel Okumalar*, ed. Recep Şentürk (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 81-120; Kadir Canatan, *İbn Haldun Perspektifinden Bilgi Sosyolojisi* (İstanbul: Açılım Kitap, 2013), 137-164; Ahmet Arslan, *İbn Haldun* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019), 4; Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *İbn Haldun: Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar (et-Ta'rif)*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 23, 58; Ümit Hassan, *İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2019), 19-57; Seyfi Say, *İbn Haldun'un Düşünce Sistemi ve Uluslararası İlişkiler Kuramı* (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2011); Cengiz Tomar, "Between Myth and Reality: Approaches to Ibn Khaldun in the Arab World", *Asian Journal of Social Science* 36 (2008), 603.

<sup>2</sup> Câbirî, *Nahnu ve'l-türâs* 302-303. Buna karşın, Recep Şentürk İbn Haldûn'un, hâkim olan düşüncenin aksine, pozitivist bir alternatif düşünür olduğunu belirtir. Bk. Recep Şentürk (ed.), *İbn Haldun: Güncel Okumalar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 9.

<sup>3</sup> Şenol Korkut, "İbn Haldun'un es-Siyâsetü'l-Medeniyye Teorisini Eleştirisi", *İbn Haldun: Güncel Okumalar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 171; Tahsin Görgün, "İbn Haldun'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi", *İbn Haldun: Güncel Okumalar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 325-368; Tahsin Görgün, "İbn Haldun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim, 17 Eylül 2020).

<sup>4</sup> Alan Robert Lacey, *A Dictionary of Philosophy* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1996), 45.

<sup>5</sup> Taha Hüseyin ise İbn Haldûn'un samimi bir dindar olmadığı kanaatindedir. Taha Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn el-ictimâ'iyye*, çev. Abdullah İnân (Kahire: Matba'atü'l-i'timâd, 1925), 25.

birbirine kendi iradesi ile bağlamıştır.<sup>6</sup> Eş'arî-Gazzâlî çizgisindeki bazı düşünürler âlemdeki sebep-sonuç ilişkisinin zorunlu kabul edilmesini Allah'ı pasifize edeceği endişesiyle reddeder. Bize ilişki gibi görünen bu düzenin bir göz alışkanlığı olduğunu söyleyen Gazzâlî her şeyin Allah tarafından müstakilen irade edildiğini iddia eder.<sup>7</sup> Onun amacı Allah'ın kudretini ve sürekli faal olduğunu vurgulamaktır. İbn Haldûn ise bu meseleye biraz daha farklı açıdan yaklaşır ve kurduğu umran ilminde neredeyse her şeyi nedensellik ilkesine dayandırır.

Öncelikle şunu ifade etmeliyiz ki İbn Haldûn tüm mevcudatta bir düzen olduğunu altını çizmektedir. Ona göre "basit ve mürekkep âlemlerin tamamı itibariyle bir kül olarak varlık, yukarıdan (aşağıya) ve aşağıdan (yukarıya) tabî bir tertip ve nizam üzeredir. Tüm varlıklar arasından (hiçbir şekilde kopmayan ve) çözülmeyen tam bir ittisal (bağlantı) vardır."<sup>8</sup> İbn Haldûn'a göre bu devamlılık sebeplerin birbirine bağlı olmasıyla izah edilir. Tüm fiiller ister insana isterse hayvana ait olsun mutlaka kendisinden önce gelen bazı sebeplerle var olurlar. Bu sebeplerin de her birisi hâdistir. Bu hâdis sebepler devam eder ve insanı en son mutlak, hakiki sebep olan Allah'ın bilgisine ulaştırır. İnsan akli tüm bu sebepleri tam olarak bilip idrak etmekte aciz olsa da oluş-bozuluş âleminde sebepler olmaksızın bir şey var olmaz. Bu konuyu açıkça ifade eden İbn Haldûn, âleme baktığımızda bütün yaratıkların mükemmel bir tertip üzere olduklarını ve her şeyin bir diğerine sebepler ile bağlandığını görmekteyiz, der.<sup>9</sup>

İbn Haldûn'un düşünce sisteminde bu nedenselliği coğrafi, iktisadî, sosyal ve siyasî alanlarda görebiliriz. Zaten İbn Haldûn umran ilmini de bu esaslar üzerine inşa etmiştir. Sırasıyla bu alanlarda İbn Haldûn'un dikkat çektiği sebep-sonuç ilişkisini ele alacağız. İnsanın yaratılışını da esas alması nedeniyle coğrafi nedensellik en önce gelmektedir. Coğrafi nedensellikten kastımız İbn Haldûn'un yedi iklim bölgesi ile ilgili yaptığı tasnif ve yorumlardır.<sup>10</sup> Ona göre insanlık genel itibariyle yedi iklim bölgesinde yerleşmiştir. Bunlar arasında dördüncü iklim bölgesi umran için en uygun yerdir. Bu uygunluğun sebebi sıcak ve soğuk havanın en mutedil olduğu yerin burası olmasıdır.<sup>11</sup>

Bu iklim bölgeleri ile umran arasında sıkı ilişki mevcuttur. Ona göre aynı iklim bölgesinde yaşayan insanların ve toplumların farklılıkları medeniyetin eşit olmayan gelişimiyle alakalıdır. Buna karşın, farklı iklim bölgelerinde yaşayan insanların ve toplumların farklılıkları ise tamamen nem, kuruluk, sıcaklık ve soğukluk gibi coğrafi etkenlerle ilişkilidir.<sup>12</sup> Şiddetli soğuk veya şiddetli sıcaklığın etkili olduğu iklimlerde varlık fesada uğrar. Bu nedenle en mutedil iklimin olduğu bölge olan dördüncü bölgede umran da en iyi seviyededir. En mükemmel, en iyi olmak itidale yakınlığa göre belirlenir. Üçüncü ve beşinci bölgeler de en mutedil olana yakınlıkları nedeniyle mutedil bölgelerdir. İkinci ve altıncı ile birinci ve yedinci bölgeler ise itidalden uzaktır ve bu nedenle medeniyet bakımından yetkinlikle ilişkileri yoktur.<sup>13</sup> Ayrıca İbn Haldûn itidal kavramını İslam ahlak felsefesinde kullanılan anlam ile paralel şekilde kullanmaktadır. Birçok İslam filozofunda da görebildiğimiz üzere itidal kilit kavramlardan birisidir. İnsanın tüm davranışlarında hatta ibadetlerinde bile mutedil olması erdem olarak kabul edilmektedir.<sup>14</sup> Bu nedenle üstünlük mutedil olmak ile mümkündür.

<sup>6</sup> Abdurrahman b. Muḥammad İbn Haldûn, *Muḥaddime*, ed. Ali Abdulvahid Vâfî (Kahire: Dâru nahḍa mısır, 2014), 2/522. Abdurrahman b. Muḥammad İbn Haldûn, *Muḥaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 380; Abdurrahman b. Muḥammad İbn Haldûn, *The Muḥaddimah: An Introduction to History*, çev. Franz Rosenthal (London: Routledge & Kegan Paul, 1958), 1/324. Buradan itibaren *Muḥaddime*'nin Arapçası (MA), Süleyman Uludağ tercümesi (MU), Franz Rosenthal tercümesi ise (MR) ile gösterilecektir.

<sup>7</sup> Ebû Hâmid Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, ed. Süleyman Dünyâ (Kahire: Dâru'l-ma'rife, 1966), 235-236; 239-251; Ilai Alon, "Al-Ghazâlî on Causality", *Journal of the American Oriental Society* 100/4 (1980), 397-405.

<sup>8</sup> MA, 3/923; MU, 773; MR, 2/423.

<sup>9</sup> MA, 3/966; 1/410; MU, 283; MR, 1/194.

<sup>10</sup> İbn Haldûn bu tasnifte Orta çağ'da hâkim olan coğrafya bilgisini esas almıştır. Bk. Claudius Ptolemaeus, *Ptolemy's Almagest*, çev. G. J. Toomer (Londra: Duckworth, 1984), 19, 123-129; İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan* (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012), 5.

<sup>11</sup> MA, 1/373-381; MU, 242-248; MR, 1/139-149.

<sup>12</sup> MA, 3/928; MU, 779; MR, 2/431.

<sup>13</sup> MA, 1/353; MU, 224-225; MR, 1/107.

<sup>14</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-aḥlâk ve Teḥîru'l-a'râk* (Mısır: el-Mektebü'l-hüseyriyye'l-mışriyye, 1908), 20-24; Ebû Bekir er-Râzî, "et-Tibbu'r-Rûhânî: Ahlâkın iyileştirilmesi", ed. Mahmut Kaya, *Felsefe Risâleleri* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı

İklimin mutedil oluşuyla o bölgedeki ilimler, sanatlar, binalar, yiyecekler, giyecekler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar da mutedil olur.<sup>15</sup> Ayrıca değerli madenler ve zenginlikler de bu insanlara aittir.<sup>16</sup> Diğer bir ifadeyle, tüm yetkinlikler bu bölgede söz konusudur. Ayrıca iklimin etkisiyle beden, renk, ahlak ve din bakımından en mükemmel insanlar bu bölgelerde (üç, dört ve beşinci bölgeler) yaşarlar. İtidal bakımından en mükemmel seviyede gördüğü bölgeler Irak, Hind, Çin, Suriye, Hicaz, Yemen, Endülüs, Frenk, Rum ve Yunan bölgeleridir.<sup>17</sup> İbn Haldûn'a göre peygamberlerin bile bu bölgelerde olması iklimle ilişkilidir. Âli İmrân suresi 110. ayetine atıfla, peygamberlerin ruh ve beden olarak insanların en mükemmelleri olduğunu, dolayısıyla onların bu bölgelerde olması gerektiğini ve zaten bu bölgelerin dışına da bir peygamber gönderildiğine dair bir bilgiye sahip olunmadığını iddia eder.<sup>18</sup>

Diğer taraftan, itidalden en uzak gördüğü birinci ve yedinci iklim bölgelerinde yaşayan insanlar ise mükemmellikten en uzak seviyededir. Bu insanları İbn Haldûn, binaları kötü, kıyafetleri basit ve yetersiz, sanat, ilim ve ahlaktan habersiz insanlar olarak niteler. İkinci ve altıncı iklim bölgeleri de itidalden uzaktır. Birinci, ikinci, altıncı ve yedinci bölgeleri itidalden uzak gören İbn Haldûn, buranın insanların umran için yeterli olmadığı kanaatinde. Ona göre, Sudanlılar, Slavlar bu kısımda sayılır. İklim şartlarından dolayı bu insanlar genel olarak mizaç ve ahlak bakımından nâlık insandan ziyade yabancı hayvanlar gibidir. Sudanlıların (siyahların) aceleciliği, zevk düşkünü olmaları, sürekli dans etmeleri, hüzünden çok zevkle meşgul olmaları ve ahmak olarak bilinmeleri de bu iklimin onlar üzerindeki etkisidir. Hatta bu noktada tarihçi Mes'ûdî ve filozof Kindî'nin Sudanlıların bu hallerinin sebebi olarak akıllarının zayıf olduğu iddiasını yetersiz bulmaktadır. Asıl soru, akıllarının neden zayıf olduğudur? İbn Haldûn'a göre bu, büyük oranda iklimin etkisiyledir.<sup>19</sup> Dinî konularda da aynı durum olduğunu söyleyen İbn Haldûn'a göre bu insanlar ne nübüvveti tanır ne de bir şeriati takip ederler. İnsanlıktan uzak gördüğü bu insanların hayvana daha yakın olduğunu düşündüğü için onların ilahî mesajın inceliklerini anlamaya elverişsiz bir tabiata sahip olduğunu iddia eder.<sup>20</sup> Diğer taraftan, bize göre, Allah'ın rahmet ve adaleti gereği peygamberleri böyle insanlara gönderip onları daha ahlaklı, daha bilgili, daha medeni kimseler yapmak için eğitmesi beklenir.

Ekonomik nedenselliğe gelince İbn Haldûn insanların zenginleşmesini, nüfusun değişkenliğini, devletin vergi politikasını, idareci ve makam sahiplerinin zenginleşmesini ve devletin ekonomik olarak güçlenip zayıflamasını daima bir sebep sonuç ilişkisi ile anlatmıştır. İbn Haldûn'a göre her devlet veya hanedanlık başlangıçta bedevî olur. Bu yüzden refah, adet ve alışkanlıklar henüz yoktur ve bunun sonucu olarak devletin harcaması da en az seviyededir. Çok geçmeden devletin hadarîliğe geçeceğini söyleyen İbn Haldûn devletin refaha ulaşmasıyla yeni adet ve alışkanlıklar edineceğini iddia eder. Bunun sonucunda da devletin harcamaları artar.

Yayınları, 2016), 100-101; el-Kindî, "Hikemiyâtü'l-Kindî: Kindî'nin Hikemiyâtı", ed. Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 318-319.

<sup>15</sup> İbn Haldûn'a göre, mimarî alandaki gelişmeler dahi doğrudan iklimle ilişkilendirilebilir. İtidalden uzak iklim bölgelerindeki insanlar mağara veya barakalarda yaşar. En mutedil bölge olan dördüncü bölgede ise mimarî gelişmiştir. Bu bağlamda, İbn Haldûn şehirlerin, kalelerin, surların, yol ve köprülerin imarını da iklim etkisine bağlamaktadır. MA, 2/781-782; 2/865-866; MU, 631, 730-731; MR, 2/237; 2/257-359. Diğer taraftan, iklimin etkili olmakla beraber mimarî ve sanatlar üzerinde tek başına belirleyici olmadığını da biliyoruz. Bunun için toplumun bedevîlikten yerleşik hayata geçmiş olması gerekir. Ona göre, Araplar en mutedil bölgede yaşamalarına rağmen sanatlardan çok uzaktır. Bundan dolayı, hem mutedil iklimde yaşamak hem de yerleşik bir toplum yapısına sahip olmak gerekiyor, diyebiliriz. MA, 2/854-897; MU, 720-760; MR, 2/343-411.

<sup>16</sup> MA, 1/393; MU, 260; MR, 1/168.

<sup>17</sup> Mesela, siyah ve beyaz ırk üzerine de açıklamalar yapan İbn Haldûn birçok nesep âliminin (genealogists) bu konuda yanlış olduğunu ileri sürmektedir. İbn Haldûn'a göre Tervat'ta (Tekvin, bölüm 9, fıkra 20-29) Nuh, oğlu Hâm'a beddua ediyor. Birçok nesep âlimi ise bundan dolayı Hâm'ın çocukları olduğuna inanılan Sudanlıların siyahi olduğunu ileri sürmüştür. İbn Haldûn'a göre bu, hurafe ve safsatadan başka bir şey değildir. Bazı insanların siyah ve bazılarının beyaz olması İbn Haldûn'a göre ırk kaynaklı değil iklim kaynaklı bir vakıdır. İbn Sina'dan da alıntı yaparak düşüncesini desteklemeye çalışan İbn Haldûn sıcak iklimde yaşayanların tenlerinin siyah olmasını, soğuk iklimde yaşayan insanların tenlerinin beyaz, gözlerinin mavi ve saçlarının kızıl olmasını tamamen tabii nedenler ile açıklamaktadır. MA, 1/394-395; MU, 261-262; MR, 1/169-170.

<sup>18</sup> MA, 1/392; MU, 259; MR, 1/167.

<sup>19</sup> MA, 1/397-398; MU, 266-267; MR, 1/174-175.

<sup>20</sup> MA, 1/394; MU, 261; MR, 1/169.

Bu harcamaların sonucunda ise vergi toplamak daha önemli bir hal alır. Devletin refahını korumak, yeni alışkanlıkları finanse etmek, lüks ve gösteriş için yapılan harcamaları karşılamak için vergilerin artmasını zorunlu görür. Bu artışın devamının insanların devlete olan bağlılıkları zayıflar çünkü insanlar vergilerinin karşılığında yeterli bir hizmet ve fayda göremez. Böylece vergi vermeyi gereksiz gören insanlar bu konuda isteksiz olurlar. Vergi geliri düştükçe devlet her şeye daha fazla vergi koyar. Vergiler arttıkça üretici üretim yapmanın da faydasız ve çok zahmetli olduğunu düşünmeye başlar çünkü karın çoğu vergiye gitmeye başlamıştır. Bu durumun sonunda üretmekten vazgeçer. Üretim azalır, işsizlik çoğaldığında devlet artık çökme aşamasına yavaşça gelir.<sup>21</sup>

İbn Haldûn ekonomik nedensellik bağlamında nüfusun etkisini de değerlendirir. Ona göre bir şehir büyür ve nüfusu artarsa, gıda ve zaruri ihtiyaçların fiyatları azalır. Meyve ve lüks maddelerin fiyatları ise artar. Şehrin nüfusu azalırsa bunun tam tersi ortaya çıkar.<sup>22</sup> Nüfusun artmasıyla birlikte o şehrin zenginliği artacak ve bu zenginlik tüm devlete yayılacaktır. İbn Haldûn'a göre harcanan emekler artınca, bunun emek sahipleri arasındaki değerleri de artmış ve bu suretle zaruri olarak onların kar ve kazançları da çoğalmış olacaktır. Bunun sonucunda elde edilen refah ve zenginlik ile meskenler, kıyafetler, aletler iyileşecek, hizmetçiler ve binekler edinilecektir.<sup>23</sup>

Bunların yanı sıra, İbn Haldûn ekonomi ile ilgili görüşlerini ortaya koyarken sultanların ticaretle uğraşmaması gerektiğini söyler. Bunun da nedeni idareci ve makam sahiplerinin makamın gücü ile hızla zenginleşmesinin dengesiz bir rekabetin ve vergi sorunlarının ortaya çıkmasına neden olacağı düşüncesidir. Ona göre makam sahipleri makam sahibi olmayanlardan daha zengindir çünkü insanlar makam sahiplerine yakın olmak için onların her türlü hizmetine koşarlar ve onların işlerini görürler. Bu da zenginleşmede bir dengesizliğe neden olur.<sup>24</sup> İbn Haldûn'un ekonomiye dair görüşlerini özetlemeye çalıştığım bu paragraflardan açıkça görülür ki tüm ekonomik düzen sebep-sonuç ilişkisi içerisinde gerçekleşmekte, bir düzeni takip etmekte ve gelişmiş güzel bir gelişim veya gerileme göstermemektedir.

İbn Haldûn'un her olguyu, gelişimi, dönüşümü, oluşu ve bozuluşu nedensellik ile açıklamasına bir örnek de sosyal alandan verilebilir. Sosyal nedensellik de diyebileceğimiz bu alanda insanların bir arada yaşamasından onların karakterlerinin oluşum ve değişimine, ahlakî tutumlarından dini hayatlarına kadar neredeyse her şey sebep-sonuç ilişkisiyle izah edilir. Evvela insanın sosyal bir varlık olarak yaşayabileceğini vurgulayan İbn Haldûn'a göre bunun sebebi en temelde savunma ve korunma ihtiyacıdır. Ona göre insan kendisini tabiattaki tehlikelere karşı tek başına savunamaz. Savunma aletlerini tek başına üretemez, üretse bile kullanamaz. Bu nedenle insan, hemcinsleriyle beraber yaşamak zorundadır.<sup>25</sup>

Bu beraberliğin sonucunda oluşan toplumları İbn Haldûn bedevî ve hadarî şeklinde ikiye ayırır. Bedevîlik ve hadarîlik kavramları *Mukaddime'*de uzun uzun açıklansa da makalemizle ilgili kısmı bu iki farklı yaşam tarzının insandaki bazı farklılıkların sebebi olmasıdır.<sup>26</sup> Mesela buldukları sosyal yapı ve yaşam tarzları nede-

<sup>21</sup> MA, 2/688-689; MU, 539-540; MR, 2/90-91.

<sup>22</sup> MA, 2/806, 2/811; MU, 656, 662; MR, 2/276, 2/282.

<sup>23</sup> MA, 2/803; MU, 652; MR, 2/272.

<sup>24</sup> MA, 2/843, 2/691-697; MU, 705, 542-549; MR, 2/326, 2/93-103.

<sup>25</sup> MA, 1/340-341; MU, 214; MR, 1/89-90.

<sup>26</sup> Toplumların bedevî ve hadarî olmak üzere ikiye ayrılmasında temel etken geçim tarzlarıdır. Geçim tarzlarının farklı olması toplumsal yapının da farklı olmasına neden olmaktadır. Bu eksende bedevî ve hadarî kavramına yönelik İbn Haldûn şöyle demektedir: "Bazı kavimler ziraat ve bahçecilik yaparak çiftçilikle uğraşırlar. Diğer bazıları koyun, keçi, sığır, arı ve ipekböceği gibi hayvanlara ve canlılara bakma işini meslek edinmişlerdir. Maksat bunların yavrularını ve ürünlerini elde etmektir. Çiftçilik ve hayvancılık işi ile uğraşan söz konusu toplumları, zaruret bedevîliğe sevk etmektedir. Zira bedv/sahrâ geniştir. Hadarîlerin ikamet ettikleri yerlere sığmayan mezzalar, sabanlar, meralar, vs. oraya sığmaktadır. Onun için bunların, özellikle bâdiye oturup bedevî bir hayat yaşamaları kendileri için zaruri olmuştur. Bu durumda, bunların bir araya gelip içtimaî bir hayat yaşamaları; gıda, barınak ve elbise gibi ihtiyaçları, maişetleri ve umranları konusunda yardımlaşmaları sadece hayatı koruyacak ve yaşamlarına yetecek miktarda idi, daha fazla değildi. Zira bunun ötesine güçleri yetmez. Sonra belli bir geçim yolunu tutan söz konusu toplumların halleri genişleyip, ihtiyacın üstünde bir zenginlik ve refah kendilerine elverdiği zaman, bu durum onları bir yere oturup rahat etmeye sevk etti. Artık

niyle bedevîler ve hadarîler arasında fiziksel ve ahlakî farklılık ortaya çıkar. Diğer bir ifadeyle bedevî ve hadarîler yaratılış ve fıtrat itibarıyla olmasa bile sosyal yapının etkisiyle fiziksel olarak ve ahlaken farklılaşırlar. Fiziksel olarak hadarîlerin daha çirkin ve sağlıksız olduğunu söyleyen İbn Haldûn, ahlakî açıdan da bedevîlerin hayra daha yakın, hadarîlerin ise içinde buldukları şehir yaşamının gereklerine uyum sağlamaktan dolayı şerre daha yakın olduğunu iddia eder. Hadarîler şehir yaşamının siyasetine, karmaşıklığına ve hızına ayak uydurmaya çalışırken ruhlarını kirletirler. Bunun sonucunda, mesela, bedevîler daha saf ve samimi insanlarken hadarîler daha kurnaz ve gösterişçi olurlar.<sup>27</sup>

Ayrıca, bilindiği üzere, umranın gayesi refah ve hadarettir. Gayesine ulaşan umran ihtiyarlar ve bozular. Bu, ahlakî bozulmadır aynı zamanda çünkü hadarîler kişisel ihtiyaçlarını karşılayamaz, şehirdeki düzen ve disiplinde yetiştikleri için bunun dışında gelişen herhangi bir zorluğa sabredemez, dayanamaz. Bundan dolayı daima kendisini koruyacak kişilere muhtaçtır. Bu da onun özgür ve bağımsız olmasına engel olur ve boyun eğmesini gerektirir. İbn Haldûn'a göre hadarîler ve bedevîler arasındaki fiziksel ve ahlakî farkın yanı sıra dinî anlamda da farklılaşma söz konusudur. Hadarîlerin dinî duygu ve yaşamları sağlam değildir. Bunun sebebi de yine onların şehir yaşamındaki lüks ve konfor alışkanlıklarının ruhlarını kirletmesidir. Ruhları kirlenen ve körelen hadarîlerin dinî duyguları zayıflar.<sup>28</sup>

Bedevîler ve hadarîler karakter olarak da farklılaşır. Şehirde yaşayanlar lüks, konfor ve huzura önem verirler. Bolluk içinde yaşar ve bunları temin etmek için bir meslek ile sürekli meşgul olurlar. Bunu yaparken kendilerini koruma görevini ise yöneticilere ve güvenlik görevlilerine havale ederler. Bedevîler ise toplumdan ayrıлып ıssız ve tehlikeli arazilerde tek başlarına uzun zaman geçirirler. Vahşi hayvanlara ve tabiatın zorluklarına karşı tek başlarına mücadele etmeyi öğrenirler. Etraflarında kimse olmadığı için onlar kendilerini korumayı başarırlar. Bu farklılığın sonucunda ise şehirli korkak ve itaatkâr olurken bedevîler cesur ve dik başlı olurlar.<sup>29</sup>

İbn Haldûn'a göre insan, alışkanlıklarının çocuğudur, tabiatının ve mizacının çocuğu değil. Bir kimse neyle meşgul olursa ve hangi hayat tarzının içindeyse karakteri ona dönüşür. Mesela tacirlerin meslekleri gereği sürekli kâr ve menfaat peşinde olmaları bir süre sonra onların karakterlerinin saflığını bozuyor ve insanî faziletlerine zarar veriyor. Böylece karakterlerinde olumsuz bir dönüşüm gerçekleşiyor. Bu ifadelerden açıkça anlıyoruz ki İbn Haldûn'a göre sosyal çevre, meşguliyetler, yaşam tarzı kişinin ahlakında, karakterinde ve dinî hayatında belirleyici role sahiptir.<sup>30</sup>

---

zaruri olandan fazlası için yardımlaştilar, gıdaları ve yiyecekleri çoğalttilar, bu husustaki dikkat ve itinaları arttı. Hadarî olmaları sebebiyle daha geniş evler yaptılar, şehir ve kasabalar inşa ettiler. Sonra refah ve rahat hali daha da artar. Bunun peşinden incelikte son haddine ulaşan aşırı refahın adetleri ortaya çıkar. Gıdaların terbiye edilmesi, yemek yapılan kapların güzelleşmesi, pişirirken yemeklerin nefaseti, ipek ve atlas gibi pahalı kumaşlardan elbise edinilmesi, ev ve konakların yükseltilerek sağlam, süslü ve sanatkârane yapılması, sanat imkânlarının son haddine kadar kuvveden fiile çıkması gibi hususlara daha çok dikkat ve itina gösterilir. Bu duruma ulaşanlar köşkler ve konaklar yaparak, buralarda sular akıttılar. Binaları mümkün olduğu kadar yükselttiler, görkemli olmaları için aşırı derecede önem verdiler, elbise, yatak, kap-kaçak ve ihtiyaç maddeleri gibi maişetleri için edinmiş oldukları şeylerin güzelliği konusunda değişik ve yeni yollara başvurdular. İşte bunlar artık hadarîlerdir. Bunun manası, yerleşik hayat süren şehirli ve kasabalı demektir." MA, 2/467; MU, 323; MR, 1/249.

<sup>27</sup> MU, 329 (dipnot 7).

<sup>28</sup> MA, 2/821, 2/473; MU, 673, 327; MR, 2/296, 1/254.

<sup>29</sup> MA, 2/476; MU, 330; MR, 1/257.

<sup>30</sup> MA, 2/477, 2/854; MU, 331 (dipnot 8). İnsanların ahlak ve karakterlerinin üzerinde etkili olan, diğer bir ifadeyle ahlak ve karakterin şekillenmesinde etkin olan bir diğer faktör ise beslenmedir. İlk başta, bolluğun olduğu bölgelerde insanların beden ve ahlaken daha iyi olacağı düşünülmektedir. Hâlbuki İbn Haldûn bunun aksini detaylı bir şekilde savunur. Konumuzun asıl odak noktası olmadığı için bu detaylara yer vermeyeceğim. Fakat bilinmesi gereken husus gıdaların insan bedeni ve ahlakı üzerindeki etkisinin açık olduğudur. Bolluktan uzak yerlerde yaşayanların, mesela Endülüslülerin, hem bedenleri daha güzel hem ahlakları itidale daha yakın hem de zihinleri daha keskindir. Gıdaların bol olduğu yerlerde yaşayanların ise vücutları biçimsiz, sağlıkları bozuk ve zihinleri dağınık olur. MA, 1/400-401, 1/403; MU, 270-271; MR, 1/177-179. Bunun yanı sıra tüketilen gıdalar kişinin karakterini de derinden etkiler. Ona göre, deve eti ve sütü ile beslenenler hem iri yarı olur hem de bu besinden dolayı sabır yönleri de güçlenir. MA, 1/403; MU, 274; MR, 1/182. Gıdanın insan üzerindeki önemli etkilerinden biri de İbn Haldûn'a göre insanın dine karşı olan tutumunda görülür. Bolluk içinde olanlar ile az gıda ile yaşayanların dine karşı tutumlarının aynı olmadığını düşünür İbn Haldûn. Ona göre bolluk içinde olan ve çok fazla buğday ve et gibi gıdaları tüketen insanlar derin bir gaflet içinde olduklarından dindar

Bulunduğu ortamın insanı etkilemesine bir diğer örnek de galip-mağlup psikolojisinin insan ve toplum üzerindeki sonuçlarıdır. Bu galip-mağlup ilişkisi askeri olabileceği gibi siyasî ve ekonomik de olabilir. Nasıl olursa olsun sonuçları sosyal yapıda kendisini göstermektedir. İbn Haldûn'a göre mağlup olan kişi ve toplum galip olana hayranlık besler. Onun sahip olduğu kemal seviyesinin kendisinde olmadığını düşünür. Olsaydı, kendisinin mağlup olmayacağına inanır. Bunun sonucunda da mağlup olan galip olanın kıyafetini, mesleğini, adetlerini, binek ve taşıma vasıtalarını, silahlarını, eğitim ve yönetim metotlarını, üretim tarzlarını daima taklit eder. Böylece ciddi bir bireysel veya sosyal dönüşüm gerçekleşir.<sup>31</sup> Bu ifadelerden de İbn Haldûn'un neredeyse her toplumda görülen benzeri taklit ve dönüşümleri yine rasyonel bir sebep-sonuç ilişkisi içinde temellendirmeye çalıştığını görüyoruz.

İbn Haldûn'un nedenselliğe dayanan düşünce sistemini görebileceğimiz bir diğer alan da siyasettir. Siyasî nedensellik bireyden topluma, toplumdan devlete doğru gelişen ilişkileri sebep-sonuç ekseninde açıklamaktır. Daha önce Allah'ın dilemesiyle her şeyin olduğunu ve Allah'ın her şeye gücü yettiğini söyledik. İbn Haldûn buna ilave olarak Allah'ın her şeyi belli kurallar ve adetlere göre yaptığını ve O'nun kurduğu düzende gelişigüzeğin veya rastlantının olmadığını savunur. Bu bağlamda İbn Haldûn, devletin tabii sınırlarının olması, asabiyetin azlığının veya çokluğunun devletin büyüklüğüne etkisi, asabiyet ve kabile farklılığının çok olmasının sağlıklı devletlere engel olduğu, siyasî liderlerin tek olma hırs ve arzularının tabii olduğu, hanedanlıkların bedevîlikten hadarîliğe geçişinin tabii olduğu, mülkün refah getirdiği, refah ve konfordan sonra mülkün gerilediği, insanlar gibi devletlerin de ömürlerinin olduğu konuları sebep-sonuç ilişkisini göz önünde tutarak inceliyor.<sup>32</sup>

İnsanlar kendilerini sadece vahşi hayvanlardan ve tabiatın zorluklarından değil, aynı zamanda diğer insanlardan da korumak durumundadır çünkü insanın tabiatında hemcinsine de zarar verebilme potansiyeli mevcuttur. İbn Haldûn'a göre "insanların birbirine zulmetmesini önleyecek kendilerinin dışında bir şeye ihtiyacı vardır". İşte bu başka şey, otoritedir. İbn Haldûn'a göre hükümdarlık tabii ve zaruridir. Korunmanın yanı sıra beslenme ve yaşamı devam ettirme de zaruridir ve ancak insanların birbiriyle yardımlaşması ile mümkün olur.<sup>33</sup> Bu amaçlarla bir araya gelen insanlar asabiyeti oluşturur. Asabiyet riyasetin şartlarından biridir. Başkanlık yapacak kişi de bu asabiyetin bir üyesi olmalıdır. Ancak bu şekilde bir aile asabiyete ve siyasî otoriteye dönüşebilir çünkü mülk (iktidar) asabiyetten sonra gelir zaruri olarak.<sup>34</sup>

Siyasî iktidarın oluşmasında toplumsal yapının da etkisi büyüktür. İbn Haldûn'a göre vahşi kavimler galibiyete ve tahakküm kurmaya daha kadirdir. Bunun sebebi cesaretin bedevîliğin zorunlu bir sonucu olmasıdır. Bu cesaretin sonucunda bu topluluklar başka topluluklara yönelir ve onları tahakküm altına alır. Böylece siyasî nüfuz ve idari güçlerini artırır. Bu konuda İbn Haldûn Mudar kabilesini örnek verir ve şöyle der:

Bu hususta (Arap-İslam devletini kuran) Mudar kabilesinin, kendilerinden önce mülk ve nimetlere nail olan Himyer ve Kehlân karşısındaki haline, aynı şekilde Irak'ın bereketli ve mümbit topraklarında yerleşen ve buranın nimetlerinden faydalanan Rabia kabilesi karşısındaki vaziyetine dikkat ediniz. Mudar kabilesi bedevîlik hali üzere kalmış öbürleri ise, geniş bir maişete ve bol nimetlere sahip olmuşlardı. Bu bakımdan dikkat ediniz ki bedevîlik mücadele ve tagallüp durumları itibarıyla Mudarîleri nasıl bileyerek keskinleştirdi, bunun neticesinde öbürlerine nasıl galip geldiler, onların elinde ve avucunda olan şeyleri nasıl zapt ettiler ve bu gibi şeyleri onlardan nasıl çekip aldılar.<sup>35</sup>

olmaları da zordur [MA, 1/4031; MU, 272; MR, 1/180. Görüldüğü üzere İbn Haldûn coğrafi özelliklerin, hava şartlarının, gıda miktarının ve gıda türünün insanın beden, ahlak ve karakteri üzerinde belirleyici etkisinin olduğunu tabii nedenleri merkeze koyarak izah etmeye çalışır. MA, 1/399, 2/477, 2/854; MU, 269-276, 330, 720; MR, 1/177-184, 1/258; 2/343.

<sup>31</sup> MA, 2/505; MU, 361; MR, 1/299.

<sup>32</sup> MA, 2/522-538; MU, 380-395; MR, 1/324-346.

<sup>33</sup> MA, 1/341, 2/495, 2/559; MU, 215, 350, 417; MR, 1/92, 1/284, 1/380.

<sup>34</sup> MA, 2/485-488, 2/580; MU, 338-341, 439; MR, 1/269-273, 1/414.

<sup>35</sup> MA, 2/494; MU, 349; MR, 1/283.

Asabiyetin mülkle ilişkisi söz konusu olunca İbn Haldûn'un Arapları ayrıca değerlendirdiğini görürüz. Ona göre Araplar sahip oldukları vahşilik ve bedevîlik nedeniyle başkasına boyun eğmesi en zor olan insanlardır. Ayrıca Araplarda kibir ve haset duyguları ile riyaset hırsı da yaygındır. Ancak İslam'ın hukukî ve ahlakî öğretileri sayesinde Arapların bu yönleri zayıflamış ve böylece siyasî halleri sağlamlaşmıştır. Bunun sonucunda da Araplar mülk sahibi oldular.<sup>36</sup> Diğer taraftan İbn Haldûn'un bu konudaki izahı çok net değildir. Arapların asabiyetlerinin güçlü olduğunu evvela Kuran'dan biliyoruz. İbn Haldûn'a göre peygamberlik bile asabiyetle gelişmiştir. Güçlü asabiyetin mülkü zorunlu olarak ortaya çıkardığını iddia eden İbn Haldûn dinin mülk için etkili olduğunu söylemesi ilginçtir. Dinen olmasa da güçlü bir asabiyetin civardaki başka asabiyetleri tahakküm altına alması asabiyetin zorunlu sonucudur. Güçlü bağlarıyla bilinen Arapların İslam öncesi dönemde çok güçlü devletler kuramadığı da ortada. İslam sonrasında kurduğu devletler dinden mi asabiyetten mi faydalandı? Dinden faydalandı ise İbn Haldûn'un asabiyet teorisi yıkılmasa da sarsılır. Asabiyetten ise İslam öncesi dönemde neden güçlü devletleri yoktu? Ayrıca dinden olduğunu iddia edersek dinin yol açtığı mülk yine dinin çok tasvip etmediği ahlakî yozlaşmayı zorunlu olarak getiriyorsa din kötü bir sonuca sebep oldu diyebilir miyiz?<sup>37</sup>

Siyasî nedenselliğe dair vereceğimiz son örnek ise hanedanlıkların ömrü ile ilgilidir. İbn Haldûn'a göre her hanedanlık insan gibi doğar, gelişir ve ölür. Refah ve konfora ulaştıktan sonra hanedanlıkta ihtiyarlık alametleri görülür. Bu alametlerin en belirgin olanı hanedanlığın bölünmesi ve iç çatışmaların başlamasıdır. İbn Haldûn'a göre bu durum kötü yönetimin sonucu değil, her yönetimin kaderidir çünkü tabiatı böyledir. Sebep-sonuç ilişkisiyle ele aldığı bu husus da yine siyasî nedensellik kapsamında değerlendirilir.<sup>38</sup>

Buraya kadar İbn Haldûn'un tesis ettiği umran ilminde önemli yer tutan coğrafya, ekonomi, sosyoloji ve siyaset alanlarına dair nedensellik örnekleri verdik. İbn Haldûn'un düşünce sisteminde nedenselliğin anahar bir rol üstlendiğini anlattık. Bununla beraber özellikle din ile ilişkili olan konularda İbn Haldûn'un çokça vurguladığı nedenselliğe uymadığını görüyoruz. Dinin metafizik yönü için belki bu durum kabul edilebilir fakat dünya ile ilgili kısımlarda da bu nedenselliği ihlal ettiğini söyleyebiliriz.

Eski ve yeni hanedanlıklar arasında gerçekleşen savaşlara değinen İbn Haldûn eski ve yerleşik hanedanlıkları, devletleri yıkmanın kolay olmadığını, bunun ancak ani bir saldırıyla değil, yavaş yavaş ve uzun süren saldırılarla olabileceğini iddia ediyor. Tarihsel olaylardan uzun uzun örneklerle bu düşüncesini rasyonel bir şekilde ve maddî sebeplere dayanarak desteklemeye çalışıyor. Allah'ın kulları arasında cari olan âdeti budur, diyerek "Allah'ın âdetinde herhangi bir değişiklik bulamazsın" (el-Ahzâb 33/62) ayetine işaret ediyor. Sonrasında ise kendi düşünce sistemine tam olarak uymayan İslam fetihlerine değiniyor. İbn Haldûn'a göre Hz. Peygamberin vefatından üç-dört sene sonra Müslümanların İran ve Bizans'a ait bazı toprakları ele geçirme keyfiyeti onun söylediklerine ters değildir ve bilmek gerekir ki bu durum sadece Hz. Peygamberin mucizesi sayesinde olmuştur. Bu konuda şöyle söyler:

Bilmek gerekir ki, bu durum sadece Peygamberimizin mucizesi sayesinde vukua gelmiştir. Bunun sırrı ve hikmeti, düşmanlarıyla yaptıkları cihatta Müslümanların iman (nuru ile ileriye) görerek seve seve canlarını feda etmeleri, düşmanlarının kalplerinde Allah korku ve perişanlık yaratmış olmasıdır. Bütün bunlar, eski hanedanlıklar karşısında yeni hanedanlıkların göstermiş oldukları direnme ve sebat hususunda karar kılmış adetlere (ve sabit kanunlara) aykırı olan harikulade hallerdir. Öyle olunca, demek ki, bu gibi şeyler İslam dininde zuhuru ve vukuu malum bulunan Peygamberimizin mucizelerindedir. Mutat hususlar ise mucizelere kıyas olunmaz. Mucizelere dayanarak, söz konusu hususlara itiraz da olunmaz.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> MA, 2/510-511; MU, 366-367; MR, 1/305-307.

<sup>37</sup> Aslan, *İbn Haldun*, 162-170.

<sup>38</sup> MA, 2/706-708; MU, 555-557; MR, 2/114-117.

<sup>39</sup> MA, 2/721; MU, 569; MR, 2/134; Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn el-ictimâ'iyye*, 61-62. Ayrıca, bk. MA, 1/408, 2/623; Ali Çaksu, "İbn Khaldun and Hegel on Causality in History: Aristotelian Legacy Reconsidered", *Asian Journal of Social Science* 35 (2007), 54.



Tüm siyasî ve askerî gelişme ve gerilemeleri rasyonel bir şekilde izah eden İbn Haldûn kendi teorisine uymayan İslam fetihlerini Hz. Peygamberin mucizesi olarak değerlendiriyor. Dahası bu fetihlerin Hz. Peygamberin vefatından üç-dört sene sonra olduğu da bilinmesine rağmen. Aslında bu fetihlerin hiçbir metafizik yönü yoktur. Tarihteki binlerce askerî olaydan bazılarıdır ancak bunu mucize olarak kabul ederek mevcut teoriyi korumaya çalışıyor.

Rasyonel olarak temellendirmediği ve maddî sebep-sonuç ilişkisi kurmadığı halde İbn Haldûn'un kabul ettiği bir diğer mucizevi mevzu ebelik sanatı hakkındaki bölümde geçer. Detaylı bir şekilde ebelik sanatının bebek ve anne için ne kadar gerekli olduğunu, ebenin yaptığı önemli işleri anlattıktan sonra bazı insanların insan türünden olmalarına rağmen bu sanata ihtiyaç duymadığını ifade eder. Mesela Hz. Peygamberin göbeğinin kendiliğinden kesilmiş olması ve sünnetli doğması gibi durumların mucizevi ve harikulade olaylar olduğunu iddia eder ve Allah'ın doğrudan böyle yaratması ile açıklar. Bu tarz olaylara dair birçok rivayetin olduğunu iddia eden İbn Haldûn, rasyonel izahları olmayan ve fizik âleme dair meseleleri, rivayetleri sorgulamadan olduğu gibi kabul eder. Hâlbuki bunlar metafizik konular olmadığı halde dini geleneğe ait bir referans söz konusu olunca İbn Haldûn için maddî sebep gereksiz görülmüştür.<sup>40</sup>

Buna ilaveten tasavvuf ilminden bahsettiği kısımda insanların nefislerinin kuvvetleri nedeniyle başka varlıklara tesir ettiklerini ve onların da itaat ettiğini kabul eder. Bu, tasavvufta çokça dile getirilen keramet iddiasıdır. İbn Haldûn'un dediği gibi, birçok sahabe ve veli hakkında böyle rivayetler vardır. Ancak bir insanın renk, ahlak, boy, kilo farkını bile coğrafi, sosyal, ekonomik nedenlerle izah etme ve bu farklılıklar için rasyonel sebepler bulma gayretinde olan İbn Haldûn'un bazı insanların nefislerinin böyle bir güce ulaşmasını Allah'ın lütfu olarak görmesi ilginçtir.<sup>41</sup> Aynı şekilde burada da rasyonel bir izah ihtiyacı hissetmez. Hâlbuki ruh gayri cismani olmakla beraber fizik âlemde etkili olmakla bu âlemin de bir parçasıdır. Umran insana bağlıdır; insan ruh ve beden ile söz konusu olur. Öyleyse ruhu tamamen metafizik görüp fizik âlemin kurallarından ayırmak ne kadar kabul edilebilirdir?<sup>42</sup>

Sihir ve tılsım konusunu da anlatırken sihirbazların ruhlarının mahlûkat ve maddî âlem üzerinde etkili olduğunu ve yıldızların ruhaniyetlerini celbetme özelliğine sahip olduğunu iddia eder. Böylece bu kimseler maddî âlemde tasarrufta bulunur. Nebilerin tesirinin ilahî, sihirbazların tesirinin ise şeytani olduğunu ifade eder. Bu iddiasını da yine maddî, rasyonel sebeplerle izah etmez. Sadece gelenekten gelen iddiayı kabul ederek sihirbazların bazı tekniklerle âlem üzerinde etkili olmayı öğrenebildiklerini ekler.<sup>43</sup> Ayrıca sûfilerin sihirden farklı bir yolla âlemde etkili olduklarını iddia eder. Bunun da ilahî destek ile olduğunu söyler. Ona göre sûfilerin kerametleri ve nebilerin mucizeleri ilahî destek ve onaya dayandığı için sihirden çok daha etkili ve üstündür. Bu ifadeler hiçbir maddî gerekçe, rasyonel izaha dayanmadığı halde İbn Haldûn tarafından onaylanır. Muhtemelen İbn Haldûn'un zihninde Musa'nın sihirbazları yenmesi mevzusu literal bir şekilde referans noktası olarak durmaktadır.<sup>44</sup> Tüm bunlardan sonra velilerin, sûfilerin âleme tesiri de maddî sebeplere dayanır, onlar kendi ruhlarını eğiterek bu seviyeye geliyorlar, denebilir. Ancak İbn Haldûn'un ifadelerinden bunun zorunlu olmadığını görüyoruz. Velilik için herhangi bir ibadet veya çabanın olmasına gerek yoktur, Allah dilediğini bu makama çıkarır, demektedir.<sup>45</sup>

Sonuç olarak her şeyi iradesiyle ve dilediği şekilde yaratmaya kadir Allah yine de sebepler dâhilinde fizik âlemi var etmiştir. Madenlerin bitkiye, bitkinin hayvana, hayvanın insana doğru bir dönüşüm geçirmesi sebep-sonuç ilişkisi içindedir.<sup>46</sup> Allah her birini müstakil olarak yaratabilecekken böyle yapmamıştır. Siyah ve

<sup>40</sup> MA, 2/874, 1/408, 2/623; MU, 738, 279, 479; MR, 2/370, 1/189, 1/476.

<sup>41</sup> İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Şifâu's-sâ'il ve tehzîbu'l-mesâ'il*, ed. Muhammed Muţî' el-Hâfız (Dîmeşk: Dâru'l-fikr, 1996), 59-65.

<sup>42</sup> MA, 3/992; MU, 852; MR, 3/81.

<sup>43</sup> MA, 3/1043-1045, 3/1031; MU, 912-914, 899; MR, 3/176-179, 3/157; İbn Haldûn, *Şifâu's-sâ'il*, 157-158.

<sup>44</sup> MA, 3/1037, 3/1079, 3/1042-1043; MU, 904, 949, 911-912; MR, 3/167, 3/245, 3/175-176.

<sup>45</sup> MA, 1/431, 1/414-415; MU, 306, 288; MR, 1/225, 1/197; Câbirî, *Nahnu ve't-türâs*, 276.

<sup>46</sup> MA, 1/410-412; MU, 283-284; MR, 1/194-197.

beyaz ırkı bile nedensellik kuralına dayanarak izah etmeye çalışan İbn Haldûn'un dinî gelenekte olan unsurları Allah'ın dilemesiyle izah etmesi, sebep-sonuç ilişkisi kurmaya çalışmaması, bunların rasyonel tahlilini yapmaması ve gelenekteki şekliyle kabul etmesi kendi kurduğu umran ilminin rasyonelliğine uymamaktadır. Umran ilmi nedenselliğe dayanır ve insanî alandır. Fizik âlemi etkileyen mucize veya kerametın de akli izahı olmalı veya en azından izah edilebilir olduğu kabul edilmelidir. Yıldızların etkisinin batıl olduğuna dair kelimaların delillerinin olduğunu onaylayarak aktaran İbn Haldûn bu konuda sebep-sonuç ilişkisinin bildiğimizden farklı olabileceğini iddia etmektedir. Diğer bir ifadeyle bize sebep-sonuç ilişkisi gibi görünen durum ilahî kudretin müstakıl tecellisi de olabilir. Hatta İbn Haldûn'a göre âlemdeki sebepler üzerinde çokça düşünmek gereksiz ve akli yoldan çıkararak bir tehlikedir. İnsan aklının tüm sebepleri kuşatamayacağını düşünen İbn Haldûn bunlar üzerinde düşünmemiz değil, tevhide bağlanmamız emredilmiştir, demektedir. İbn Haldûn'un bu ifadelerinde ciddi bir gelenekçilik görülmektedir. Bu şekilde baktığımızda sosyoloji, siyaset, ekonomi gibi alanlarda da kendisinin sebep-sonuç ilişkisine dayanarak izah etmeye çalıştığı şeyler de böyle olmayabilir. Dolayısıyla, bu yaklaşım İbn Haldûn'un kendi teorisini zayıflatmaktadır.<sup>47</sup>

## 2. İbn Haldûn ve Akli Bilgi

Makalemizin ikinci bölümü bilgi ile ilgili olduğu için akıl ve mantık kavramlarına değineceğiz.<sup>48</sup> İbn Haldûn'un filozoflara yönelik eleştirisi bu kısmın odağıdır. Konunun anlaşılması için bütüncül bir yaklaşım zorunludur. Genel bir bilgi olarak, İbn Haldûn'un felsefeye sempatiyle bakmadığını biliyoruz. O, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların sapkın olduğunu iddia eder. Uğraştıkları fizik, metafizik mevzularının lüzumsuz olduğunu da ekledikten sonra lüzumsuz şeyleri terk etmek kişinin iyi bir Müslüman oluşundandır, diyerek felsefeyi itham eder. Bunun yanı sıra, hakiki saadete ulaşmanın yolunun akli idraklerden geçtiğini düşünen filozoflara karşı sûfilerin yolunu tasvip eder. Bu yolda akli idrakleri güçlendirmenin aksine mümkünse tüm akli ve hissî idraklerden soyutlanmak esastır.<sup>49</sup> Böyle eleştiriler ile felsefeyi değerlendiren İbn Haldûn'un bu eleştirilerine cevap vermek bu bölümün gayesi değildir. Bu bölümün gayesi onun umran ilminde yapmış olduğu soyutlama ve küllî kaide oluşturma işleminin filozofların fizik âlemden bilgi elde işlemine çokça benzediğini göstermektir. Bu noktada filozofları eleştiren İbn Haldûn benzer bir işlemi yaparak bir tutarsızlık göstermektedir.

Öncelikle İbn Haldûn üç farklı âlemden bahsetmektedir: His âlemi, fikir âlemi ve ruhlar âlemi. His âlemi insanların hayvanlarla ortak idrake sahip olduğu cismani âlemdir. Fikir âlemi ise hayvanların dâhil olmadığı ve his âleminden üstün bir konumda olan âlemdir. Ruhlar âlemi ise ancak rüya veya şeriatın bildirmesiyle bileceğimiz bir âlem olup en üst mertebededir. Bu âlemin varlığına dair kalbimize gelen bilgi veya düşünceler söz konusudur. Fakat en açık delilimiz sadık rüyadır. Filozofların mantık kaideleriyle ulaşmaya çalıştıkları burhanî bilginin bu âlemde işlevi yoktur ve onların bu âleme dair sözleri zandır. Yakîni elde etmenin yolu ise şeriatın bildirdiğine iman etmektir. Ruhani âlemi bu şekilde ifade eden İbn Haldûn'un görüldüğü üzere rüya veya iman (kabul etme) ötesinde insanların genelinin ittifak edeceği bir delili yoktur. Rüyanın psikolojik ve kişisel olduğunu düşündüğümüzde bu âleme yönelik bilgisinin filozofların zannî bilgisinden daha güvenilir olduğunu söyleyemeyiz.<sup>50</sup>

<sup>47</sup> MA, 3/966-968, 3/1089; MU, 821-823, 958; MR, 3/34-40, 3/261; Arslan, *İbn Haldun*, 360-372.

<sup>48</sup> Bilgiyle ilişkili bir konu olarak ilimler tasnifine girmiştir İbn Haldûn. Fakat ilimler tasnifi konumuzun odak noktası olmadığı için detaylara burada girmeyeceğiz. Bk. MA, 3/1114, 3/930, 3/991, 3/1006; MU, 984, 781, 851, 870; MR, 3/298, 2/436, 3/79, 3/111; Aygün Akyol, "İbn Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2011), 35.

<sup>49</sup> İbn Haldûn filozofların akıl ve mantık ilkeleriyle metafizik sahada yakîne ulaşacaklarını iddia ettiklerini söyleyerek onları eleştiriyor. Bu başlıca bir araştırma konusudur. Ancak eleştirilerinin merkezindeki filozoflardan Fârâbî'ye bakınca onun böyle bir iddiasının olmadığını görüyoruz. Mesela Fârâbî, bir bedene sahip olduğumuz için Allah'a dair bilgimizin hiçbir zaman tam ve mükemmel olamayacağını ifade ediyor. Detaylı bilgi için bk. Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla: Tanrı-Âlem-İnsan*, çev. Yaşar Aydınlı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 60-65; MA, 3/1082-1084; MU, 952-954; MR, 3/250-254.

<sup>50</sup> MA, 3/921, 3/930, 3/1003-1004, 3/1029, 3/1083; MU, 771, 867, 895, 953, 782; MR, 2/419, 3/105, 1/154, 3/251; Arslan, *İbn Haldun*, 196.

Burada bizim odaklanacağımız nokta fikir âlemidir. Fikir kuvvesi ile insan âlemdeki düzeni, sebep-sonuç ilişkisini idrak eder. İbn Haldûn'a göre insanın insanî yönünün büyüklüğü fikrî kuvvesinin büyüklüğü ile orantılıdır çünkü o bu yolla âlemi tanıyabilir ve diğer canlılardan ayrılır. Bu kuvve sayesinde insanın fiilleri nizamidir çünkü ancak bu kuvve sayesinde insan tertip ve düzeni idrak edebilir.<sup>51</sup> Diğer taraftan âlemdeki olguların sebeplerini insanın akıyla tamamen kavramasını imkânsız görür. İnsan aklının tüm bu sebepleri idrak ederek Tanrıyı bileceğini iddia eden filozofları da eleştirir.<sup>52</sup>

İnsan fikir kuvvesi ile hissin ötesinde bir idrake sahip olur, cismani olmayan suretler üzerinde analiz ve sentez yaparak düşünür. İbn Haldûn'a göre Kuran'da geçen *ef'ide* (fuâd) kelimesinin anlamı budur. Fikrin farklı mertebeleri söz konusudur. Birinci mertebe temyîzî akıldır (*discerning intellect*). Bu akıl sayesinde insan faydalı ve zararlıyı ayırır. Çoğunlukla tasavvurât (*conceptualization*) ile ilgilidir. İkinci mertebe tecrübî akıldır (*experimental intellect*). Bununla insan sosyal ve beşeri ilişkileri düzenler. Çoğunlukla tasdîkât (*assent*) ile ilgilidir. Üçüncü mertebe ise nazarî akıldır (*speculative intellect*). Bununla insan hissin ötesinde, pratikle ilgisi olmayan şeyler hakkında ilim veya zan sahibi olur. Bu da belli şartlarda düzenlenmiş tasavvurât ve tasdîkâttir. Bu akıl ile insan bilgi de üretmektedir.<sup>53</sup>

İbn Haldûn nefsin idrak sürecini his ile başlatır. Sonra iç idrak güçlerinden ilk olan ortak duyu (*hiss-i müşterek*) gelir. Bu, görülen, işitilen, dokunulan şeyleri tek olarak idrak etmemize yardım eder. İdrakler buradan hayale yükselir. Hayal kuvvesi bu idrakleri hafızaya iletir. Sonra bunların hepsi fikir kuvvesine yükselir. Burada düşünme fiili meydana gelir. Fikir gücüyle cismani varlıklara ihtiyaç duymadan düşünme işlemi gerçekleştiği için ruhani seviyelere çıkmış sayılır. Bu açıklamalara uygun olarak İbn Haldûn üç tür beşerî nefisten bahseder. Birincisi his ve hayal seviyesindeki idrakler ile yaşayanların nefisleridir. Bunlar âlimlerdir ve ruhani idraklere sahip değiller. İkinci tür nefisler ise velilerin nefisleridir. Bu gruptaki nefislerin idrak sahası birinci gruptakilerden daha geniştir. Dinî ilimler ve ilahî bilgilere aşına olan evliyanın idrak sahası budur. Bu kimselelerin nefisleri bu özelliğe doğuştan, yaratılıştan sahiptir. Üçüncüsü ise nebilerin nefsidir. Onlar da tamamen ruhani idraklere sahiptir ve beşeri idraklerden tamamen ötede bir konumda idrak ederler. Bu da vahiydir.<sup>54</sup>

İbn Haldûn'a göre sıradan insanın bilgisi tümüyle müktesebdir (*acquired*), sonradan hâsil olmuştur. İnsanın ilmi çeşitli yollarla öğrenmeye dayandığı için malum ile arasında his perdeleri oluşur ve malum ile ilim arasında mutabakat her zaman gerçekleşmez. İnsan mantık gibi yollarla bu mutabakatı sağlamaya çalışır, çoğu zaman başarılı olamaz. Bu perdeleri kaldırmak için zikir, namaz, oruç gibi ibadetlerle tümüyle Allah'a yönelmeyi alternatif bir yol olarak sunar İbn Haldûn.<sup>55</sup>

Bu noktada İbn Haldûn'un mantık ilmine yönelik eleştirisi ve doğru bilgi için kıstas olarak "vakıya uygunluk" teklifi dikkat çekicidir. İbn Haldûn'a göre mantık ilmi, "mahiyetleri tanıtan tarifler ve tasdîkâtı ifade eden hüccetler hususunda sahih olanı fasit olandan ayırt etmeye esas teşkil eden bir takım kaidelerden ibarettir."<sup>56</sup> Bu tanımda altı çizilen husus mantık ilminin birçok kuralı ihtiva ettiği ve bu kurallara dayanarak hükümlere vardığı gerçeğidir. Diğer bir ifadeyle insan aklının sağlam bir hükme varmak için takip ettiği metod da denebilir. İbn Haldûn'a göre bu kurallar tabîî değil, sınaîdir.<sup>57</sup> Bu idrak sürecinin duyu organlarından gelen verilerle başladığını söyler İbn Haldûn. Bu noktada tüm insanlar ve hayvanlar ortaktır. Ancak insanın akılı küllî kavramlara/kaidelere ulaşabilir ve bu şekilde hayvanlardan ayrılır. Bu idrak sürecini İbn Haldûn şöyle ifade eder:

<sup>51</sup> MA, 3/917-918; MU, 767-768; MR, 2/413-416.

<sup>52</sup> MA, 3/966-968; MU, 821-823; MR, 3/34-41; Murteza Bedir, "İslâm Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldun", *İbn Haldun: Güncel Okumalar*, ed. Recep Şentürk (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 44.

<sup>53</sup> MA, 3/916, 3/924; MU, 766, 775; MR, 2/411, 2/424; Câbirî, *Naḥnu ve't-türâs*, 269.

<sup>54</sup> MA, 1/413-414; MU, 287-288; MR, 1/196-198; Câbirî, *Naḥnu ve't-türâs*, 271-274.

<sup>55</sup> MA, 3/922; MU, 772; MR, 2/421.

<sup>56</sup> MA, 3/1021; MU, 885; MR, 3/137.

<sup>57</sup> MA, 3/1112; MU, 981; MR, 3/296.

İdrakte aslolan sadece duyulur şeyleri beş duyu ile idrak etmektir, ister hayvan-ı nâtik (insan) olsun ister diğerleri olsun bütün hayvanlar bu idrakte müşterektir. İnsan ancak mahsûsâtta mücerret olan külliyyatı idrak suretiyle diğer hayvanlardan temayüz eder. Bu da şöyle olur: Birbirine muvafık olan müşahhas varlıklardan, sözü edilen hissî mahiyetteki müşahhas varlıkların tümüne intibak eden bir suret hayalde hâsıl olur. İşte küllî olan bu surettir. Bundan sonra zihin birbirine muvafık olan bu müşahhas şeylerle, yekdiğeri arasında tevafuk bulunan diğer bir takım müşahhas şeylere nazar eder, bunları bir-biriyle mukayese eder. Böylece zihin için, bu ikisindeki intibak ve iştirak noktaları itibariyle bir suret daha hâsıl olur. Bu yoldan zihin tecrit hususunda külle doğru durmadan yükselir. Nihayet öyle bir külle varır ki, o küllî ile beraber bulunan ve ona muvafık olan diğer bir küll bulunmaz. Bu hususiyetinden dolayı o küll basittir.<sup>58</sup>

İbn Haldûn mantık hakkında bu açıklamadan sonra daha ileri bilgiler vererek konuyu detaylandırır. Bizim de çalışmamızda önemli olan nokta İbn Haldûn'un mantık eleştirisinde yöneldiği *ilk makuller* ve *ikinci makuller* kavramlarıdır. Bu kavramları İbn Haldûn şu şekilde izah eder:

İnsan nev'inin mütefekkirlerinden olan bir zümre iddia etmişlerdir ki, tüm varlık, ister hissî (ve maddî) kısmı olsun, ister his ötesi (manevî ve gaybî) kısmı olsun zatları ve ahvali, sebepleri ve illetleriyle birlikte fikrî nazar ve aklî kıyasla idrak olunur. İmanî akideler sem' ve nakil cihetinden değil, nazar ve akıl cihetinden tashih olunur... Filozoflar bu hususu araştırmaya koyuldular, bunun için paçaları sıvadılar ve bu hususta doğruyu bulmak için çabalamaya başladılar. Ortaya bir kanun (norm) koydular. Nazarı itibariyle akıl, o kanun sayesinde hak ile bâtili ayırt etmeye yol bulur. Bu kanuna *mantık* (logic) adını verdiler. Bunun da hulasası şudur: Hak ile bâtilin temyiz etme neticesini veren nazar, müşahhas varlıklardan belli manaları (*fikirleri*, *ideas*) tecrit etme hususunda zihnî bir şey olup önce şahısların (maddî ve hissî varlıkların) tümü üzerine intibak eden suretleri tecrit eder. Tıpkı bir mührün, balçık veya mum üzerine resmettiği tüm nakışlar üzerine intibak ettiği gibi. Hissî varlıklardan tecrit edilen bu mücerret kavramlara *ilk makuller* ismi verilir. Şayet söz konusu küllî manalar diğer bir takım küllî mana ile müşterek olup zihinde onlardan mütemayiz iseler, zihin ondan (yeni) bir takım manalar daha tecrit eder ki bu da iki çeşit küllî mefhumların ortak olan noktalarıdır. Bu suretle elde edilen daha küllî mefhumların diğer bir takım küllî mefhumlarla iştiraki varsa, zihin bu müşterek noktaları ikinci bir ameliye ile tecrit eder. Sonra üçüncü olarak aynı şeyi yapar, derken tecrit ameliyesi tüm mefhumlara ve şahıslara intibak eden küllî ve basit mana ve mefhumlara varır. Artık bundan böyle onlardan (yeni) bir takım manalar tecrit edilemez. İşte yüksek cinsler (*ecnâs-ı âliye*) bunlardır. Mahsûsâtın dışında kalan söz konusu mücerret mana ve mefhumlara, kendilerinden bilgilerin tahsil edilebilmesi için yekdiğerinden mürekkep olmaları itibariyle *ikinci makuller* ismi verilir.<sup>59</sup>

İbn Haldûn'un eleştirileri tam da bu noktada başlar. Filozofları birçok açıdan eleştirirken onların fizik alana dair görüşlerini de ele alır. İbn Haldûn'a göre filozoflar cismani âleme dair görüşlerinin burhana dayandığını iddia ederler. Hâlbuki bu batıl bir iddiadır. Onların burhan dediği zandan başka bir şey değildir. Filozoflar sadece bazı aklî hükümlere sahiptir. Bu aklî hükümler ise çoğu zaman, yukarıda bahsedilen, ikinci makullerden olup realite ile uygun değildir. İbn Haldûn'a göre birincil makuller realiteye daha yakındır. Filozoflar ise ikincil makullerin kesin olduğunu düşünmektedir. İkincil makullerin realiteye uygun olduğunu kabul bile etsek bu, onların aklî değil hissî olduğunu gösterir çünkü doğruluğunun teyidi yine gözlem ile gerçekleşmiştir. Dolayısıyla filozoflar hem ikincil makulleri kesin kabul etmekle hem de bu hükümlerinin salt aklî olduğunu düşünmekle yanılmışlardır.<sup>60</sup>

İbn Haldûn için fizik âleme dair bilginin doğruluğu ancak vakıya uygun oluşuna göre tespit edilir. *Mukaddime*'de bunu destekleyecek çok sayıda örnek bulunur. Tarihî, sosyolojik, siyasî, ekonomik, askerî birçok olay ve rivayet bu ilkeye göre değerlendirilir. İbn Haldûn'a göre imkân dairesinde olan bilgiler kabul edilir,

<sup>58</sup> MA, 3/1021, MU, 885; MR, 3/137.

<sup>59</sup> MA, 3/1080; MU, 950; MR, 3/246.

<sup>60</sup> MA, 3/1082; MU, 952; MR, 3/251.

diğerleri reddedilir. Burada kastettiği imkân aklî imkân değil, hariçteki imkândır.<sup>61</sup> İbn Haldûn filozofların mahsûsâtta makûlâta ulaşmasını ve bu yolla sahip oldukları küllî hükümleri gerçeğe uygun olmamak yönüyle eleştirdiği gibi âlimler için de aynı şeyi söyler. Âlimlerin siyasette başarılı olmadığını iddia eden İbn Haldûn âlimlerin mana deryasına daldıklarını ve mana ve hükümleri mahsûsâtta çıkarmayı huy edindiklerini ifade eder. Bundan kasıt onların olaylar ve kişilerden hareketle evrensel/küllî kaidelere ulaşmaya çalıştıklarını hâl-buki sonuçta gerçekliğe uymayan görüşlere sahip olduklarını söyler. Ulemanın sadece zihnî hükümlerinin bir realite alanı olan siyasette çok fazla karşılığının olmadığını düşünür. Bu neden âlimler siyasette yetkin olamaz der.<sup>62</sup>

Ulemanın siyasette başarılı olamadığını bu gerekçeyle anlattıktan sonra İbn Haldûn tekrar mantık ilmine değinir. Mantık sanatında hataya düşmekten emin olunamaz çünkü bu ilimde çok fazla soyutlama yapılır der. Bu soyutlamalar hissî idraklerden uzaktır çünkü mantık ilminin aslı zaten hissî olandan uzaklaşarak bir kaide oluşturmaya dayanır.<sup>63</sup> Beşerî idraklerde olduğu gibi, gaybî hususların da bu aklî metot ile anlaşılmasını faydasız görür. Bu hususların da ruhani âleme ait olduğunu ve ancak o âlemden gelen bir nakille anlaşılabilceğini iddia eder. Bu tür bilgilere sahip olmanın nebi ve velilere ait bir özellik olduğunu hatırlatır. Bu durumda ilmî/aklî bir metotla bu tür bilgilere ulaşmaya kalkanların varacakları yer dalaletten başka bir şey olamaz.<sup>64</sup>

İbn Haldûn hissî âlemlerle mutabık değil diyerek aklî metotla genel hükümlere varmayı eleştiriyor. Ruhani âlemin unsurları da aklın sınırlarını aştığı için burada da akıl bilgi edinemez, nakle tabi olunmalıdır diyor. Bu durumda akıl insanın hayatını devam ettirmesi, bazı sıradan olaylarda doğru ve yanlış ayırabilmesi için bir işleve sahip oluyor. Bundan dolayı mantıkla alakalı gördüğü fayda sadece zihni keskinleştirmesidir. Bununla beraber zararlarından sakınılması gerektiğini de ayrıca belirtir.<sup>65</sup>

Bunlarla beraber İbn Haldûn umrandaki her olayın her zaman bir diğeriyle karşılaştırılmayacağını söyler. Ona göre bazı olaylar bazı yönlerden birbirine benzese de bazı yönlerden birbirinden farklılaşır. Dolayısıyla hepsi aynı kaide veya ölçek ışığında değerlendirilemez.<sup>66</sup> Ancak İbn Haldûn'un tarihten bahsederken "suyun suya benzediğinden fazla, gelecek geçmişe benzer" ifadesiyle tarihî, sosyolojik, siyasî olaylarda isimlerin değiştiğini fakat aynı zamanda olay akışının aynı olduğunu vurgular.<sup>67</sup>

Ayrıca İbn Haldûn aklî bilgi elde etme yolu olan mantığa yönelik eleştiride mantık metoduyla oluşturulan küllî kaidelerin vakıya uygun olmadığını söylerken de kendisiyle bir ölçüde çelişmiş olmaktadır. Filozoflar

<sup>61</sup> MA, 2/553, 3/923; MU, 773, 410; MR, 2/424, 1/371. İbn Haldûn peygamberlerin ilminin doğrudan müşahedeye dayanmasından dolayı vakıya tam uyumlu olduğunu, bu durumdan dolayı da onların ilminin daha üstün bir ilim olduğunu ifade eder.

<sup>62</sup> MA, 3/1120; MU, 992; MR, 3/308. Bu noktada Süleyman Uludağ'ın bazı açıklamalarını hatırlayabiliriz. Ona göre İbn Haldûn dinde bile son derece realisttir. Çünkü İbn Haldûn'a göre tabii olanlar ve sosyal olgular –bazı istisnalar hariç– şeriatın hükümleriyle çelişmez. MU, 432 (dipnot 23). Ancak İbn Haldûn'un bu konuda bazı istisnaları nasıl belirlediği meçhuldür. Hangi olaylar vakıya uymadığı için reddedilir, hangi olaylar istisna denilerek kabul edilir? Mesela Mağrip'teki bir beldede, hava kirliliği ve kötü kokular ile bunlara bağlı bir takım hastalıklar bazı rivayetlere göre orada daha önce yapılan bir tılsımın bozulması nedeniyleledir. İbn Haldûn ise bunu reddeder ve saçmalık olarak görür. Bunun izah tılsım değil, o bölgedeki havanın durgun olmasıdır. MA, 2/786; MU, 635; MR, 2/244. Diğer taraftan gerçek Allah dostlarının keramet peşinde koşmadığını, bu tür olayların bir imtihan olduğunu anlattığı kısımda ise Ebû Yezîd Bistâmî ile ilgili bir rivayeti kullanır. Bu rivayete göre Bistâmî Dicle nehrinin kıyılarına geldiğinde nehrin iki kıyısı birleşiyor. Bistâmî, işi acele olmasına rağmen, buna iltifat etmeyip herkes gibi kayığa biniyor. MA, 3/1044; MU, 913; MR, 3/179. Birçok tarihi bilgiyi vakıya uymadığı için reddeden ve saçma bulan İbn Haldûn herhalde sûfi yönü ağır bastığı için bu rivayeti ya kabul ediyor literal olarak ya da mecazi olarak yorumluyor. Peki, reddettiği tarihi bilgileri neden yorumlama yolunu tercih etmiyor?

<sup>63</sup> MA, 3/1121; MU, 993; MR, 3/310.

<sup>64</sup> MA, 3/994; MU, 855; MR, 3/86; Câbirî, *Naḥnu ve't-türâs*, 269-270; Ömer Türker, "Mukaddime'de Aklî İlimler Algısı: İbn Haldun'un Bireysel Yetenekler Teorisi", *İbn Haldun: Güncel Okumalar*, ed. Recep Şentürk (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 67; Arslan, *İbn Haldun*, 13, 371-379; Hasan Tanrıverdi, "Problem of Possible Rational Metaphysics According To Ibn Khaldun", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 9; Hasan Ocak, "İbn Haldun'un İslam Filozoflarına Yöneltilmiş Eleştiriler: Metafizik Örneği", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (2013), 119.

<sup>65</sup> MA, 3/1086; MU, 956; MR, 3:257.

<sup>66</sup> MA, 3/1121; MU, 992; MR, 3/309.

<sup>67</sup> MA, 1/292; MU, 166; MR, 1/17.

tikel, gözlemlenen varlıklardan yola çıkarak küllî kavramlar oluşturur ve bunun üzerine bilgi inşa ederler. Bu oluşan bilgiye göre de hâlihazırda bulunmayan bir şey üzerine hüküm verirler. İbn Haldûn'a baktığımızda çok benzer bir yol izlediğini görürüz. Tikel, gözlemlenen sosyal, siyasî veya askerî olaylardan yola çıkarak küllî kavramlar oluşturur ve bunun üzerine sosyal, siyasî veya askerî bilgi inşa eder. Bu oluşan bilgiye göre de hâlihazırda bulunmayan başka sosyal, siyasî veya askerî olaylar hakkında hüküm verir.<sup>68</sup> Dikkat edilirse İbn Haldûn'un eleştirisi sadece filozofların akılla metafizik âleme yönelik iddiaları değildir. Onların fizik âleme yönelik iddialarını da bu yolla eleştiriyor. Öyleyse aynı yaklaşımı İbn Haldûn'un fizik âlemin olguları arasında bulunan sosyoloji, tarih, siyaset, ekonomi konularındaki görüşleri için de söyleyebiliriz. Bu durumda İbn Haldûn'un kendi metoduyla çelişkili bir duruma düştüğünü söyleyebiliriz.<sup>69</sup>

### Sonuç

Globally İbn Haldûn'da din ile felsefe, akıl ile vahiy birbirinden tamamen ayrılmıştır. Böylece aklın dine dair alana girmemesi sağlanmak istemiştir. Dinin özü olan ilahî bilgiler insanın ruhuna hitap ederken sosyal hayat ise insanın aklıyla anlaşılmasına çalışılmıştır. Hâlbuki insanın akli ruhun bir kuvvesidir. Bu nedenle dini ruh ile dünyayı akıl ile özdeşleştirmek sorunlu bir yaklaşımdır. İnsan tabiatı bu tarz bölümlenmeye müsait değildir. Bu bölümlenmeyi yaparak din-dünya ayrımı üzerinden dini ve dünyayı yorumlayan İbn Haldûn'da makalede işaret ettiğimiz türde çelişkiler kaçınılmazdır.

Bu çelişkili yaklaşımın bir sonucu olarak İbn Haldûn evrendeki her şeyi sebep-sonuç ilişkisi ile izah ederken dinî gelenekte bolca bulunan mucize ve doğüstü olaylara yönelik iddiaları nedensellik ilişkisinin yokluğunu dikkate almaksızın tasdik ediyor. Tüm sosyal, tarihî ve siyasî olayları belirli kurallar ile açıklarken Hz. Peygamber'in mucizesi olarak gördüğü İslam fetihlerinin nasıl olduğuyla ilgili olarak tabii veya aklî nedenlere ihtiyaç duymuyor.

Bilgi konusuna gelince, İbn Haldûn filozofların metoduna karşı bazı eleştiriler ortaya koyar. Onun bu eleştirilerinde isabetli olup olmadığı bu çalışmanın konusu değildir. Fakat o, bir taraftan filozofların fizik ve metafizik bilgiye ulaşırken takip ettikleri yolu eleştirirken, diğer taraftan, felsefe ve mantıkta olmasa da sosyolojide, siyasette ve tarihte filozoflarla son derece benzer bir metod takip etmektedir. Disiplinler farklı olsa da İbn Haldûn'un ve filozofların metodları çok benzerdir. Kanaatimizce bu nokta İbn Haldûn'un yaklaşımının bir diğer zayıf noktasıdır.

Özetle, İbn Haldûn'un İslam düşüncesindeki en önemli düşünürlerden biri olduğundan şüphe etmiyoruz. Özellikle onun *Mukaddime* eseri tamamen ufuk açıcı ve aydınlatıcı izahlarla doludur. Diğer taraftan, İbn Haldûn'un sosyal, tarihî ve siyasî olaylar ve değişimleri yorumlamada sergilediği muazzam başarının aynısını

<sup>68</sup> Gözlemlerden yola çıkarak oluşturduğu veya kabul ettiği küllî hükümlere başka örnekler olarak şunları sayabiliriz: "zamanın değişmesiyle milletlerin halleri de değişir, bu çok uzun zamanda olduğu için insanların çoğu bunu fark etmez." MA, 1/321; MU, 190; MR, 1/56. "Halk hükümdarın dini üzeredir." MA, 2/506, MU, 362; MR, 1/300. "Beşer tabiatında ilahlaşma (teellüh) vardır." MA, 2/531, MU, 709; MR, 1/337; 2/332. *Mukaddime*'de gözlemlerden oluşan böylesi genellemeler çok sayıdadır. Bu hükümlerin her zaman geçerli olduğunu, vakıyyla her zaman uyumlu olduğunu söylemek imkânsızdır. Bu durumda İbn Haldûn'un düşünceleri hakkında veya sosyoloji, siyaset, tarih ve ekonomi için faydasız belki zararlı veya zandan öte bir anlamı olmayan ifadeleri kullanmak ne kadar ilmî olur?

<sup>69</sup> Bu benzerliğe rağmen, Ümit Hassan İbn Haldûn'un objektif, gözleme dayalı, gerçekçi bir metod olmayan ve sırf akla dayanan spekülâtif rasyonalizme karşı çıktığını söylüyor. Bu yolla İbn Haldûn'un akıl karşıtı pozisyonu yumuşatılıyor. Hâlbuki İbn Haldûn mantık eleştirisi yaparken kullandığı ifadelerden aklî olanın dış âlemde gözlemlenerek mutabık olup olmadığı teyit edilirse, bu durumda bunun hissî olduğunu, aklî olmadığını söylemişti. Öyleyse Hassan'ın ifade ettiği şekilde gözleme dayalı bir rasyonalizm İbn Haldûn'da söz konusu olamaz. Ya da İbn Haldûn filozofların aklî dediği şeyi tam olarak anlamadı. İbn Haldûn'un bu çelişkiyi fark etmemesi mümkün değildir ancak sahip olduğu dinî, mistik düşünceleri ve muhtemelen Gazzâlî'nin felsefeciler hakkındaki görüşleri İbn Haldûn'un üzerinde son derece etkili olmuştur. Hassan, *İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi*, 118; MU, 789 (dipnot 3); Korkut, "es-Siyâsetü'l-Medeniyye Eleştirisi", 182-191; Kamil Sarıtaş, "Gazzâlî'nin Akıl Tasavvurunun İbn Haldûn'da Yansıması Sorunu", *Marife* (Yaz 2014), 43-62.

felsefeye yaklaşımda da gösterdiğini söyleyemeyiz. Bu durum muhtemelen İbn Haldûn'un takip ettiği dinî geleneğe sadakatle bağlı oluşundan ileri gelmektedir.

#### Kaynakça

- Akyol, Aygün. "İbn Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2011), 29–59.
- Alon, Ilai. "Al-Ghazālī on Causality". *Journal of the American Oriental Society* 100/4 (1980), 397–405.
- Arslan, Ahmet. *İbn Haldun*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 4. Baskı, 2019.
- Bedir, Murteza. "İslâm Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldun". *İbn Haldun: Güncel Okumalar*. Ed. Recep Şentürk. 23–57. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Baskı, 2017.

- Câbirî, Muhammed Âbid. *Naḥnu ve't-türâs: Kıra'ât Mu'âşıra fî türâsinâ'l-felsefî*. Beyrut: Merkezü's-şakaff'l-'arabî, 6. Baskı, 1993.
- Canatan, Kadir. *İbn Haldun Perspektifinden Bilgi Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap, 2013.
- Ceyhan, Semih. "İbn Haldun'un Sûfîlere ve Tasavvufa Bakışı: Umrande Tasavvuf İlmi". *İbn Haldun: Güncel Okumalar*. Ed. Recep Şentürk. 81–120. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Çaksu, Ali. "İbn Khaldun and Hegel on Causality in History: Aristotelian Legacy Reconsidered". *Asian Journal of Social Science* 35 (2007), 47–83. <https://doi.org/10.1163/156853107X170169>
- Ebû Bekir er-Râzî. "Et-Tıbbu'r-Rûhânî: Ahlâkın İyileştirilmesi". çev. Mahmut Kaya. *Felsefe Risâleleri*. 82–195. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. *el-Medînetü'l-fâzıla: Tanrı-Âlem-İnsan*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Baskı, 2019.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfütü'l-felâsife*. Ed. Süleyman Dünyâ. Kahire: Dâru'l-ma'rife, 1966.
- Görgün, Tahsin. "İbn Haldun'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi". *İbn Haldun: Güncel Okumalar*. 325–368. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Baskı, 2017.
- Görgün, Tahsin. "İbn Haldûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim: 17 Eylül 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-haldun#2>
- Hassan, Ümit. *İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 7. Baskı, 2019.
- Hüseyin, Taha. *Felsefetü İbn Haldûn el-ictimâ'iyye*. çev. Abdullah İnân. Kahire: Maḥba'atü'l-i'timâd, 1925.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 18. Baskı, 2018.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Muḥaddime*. Ed. Alî Abdulvâhid Vâfî. 3 Cilt. Kahire: Dâru nahḍa mışr, 7. Baskı, 2014.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Şifâu's-sâ'il ve tehzi'bu'l-mesâil*. Ed. Muḥammad Muḥî' el-Hâfız. Dı-meşk: Dâru'l-fikr, 1996.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *The Muḥaddimah: An Introduction to History*. çev. Franz Rosenthal. 3 Cilt. London: Routledge & Kegan Paul, 1958.
- İbn Haldun. *İbn Haldun: Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar (et-Ta'rîf)*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Baskı, 2017.
- İbn Miskeveyh. *Tehzi'bu'l-aḥlâk ve Tethîru'l-a'râk*. Mısır: el-Mektebü'l-ḥüseyniyye'l-mışriyye, 1908.
- İbn Tufeyl. *Hay b. Yakzan*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012.
- Kindî. "Hikemiyâtü'l-Kindî: Kindî'nin Hikemiyâtı". çev. Mahmut Kaya. *Kindî: Felsefî Risâleler*. 313–324. İstanbul: Klasik Yayınları, 4. Baskı, 2018.
- Korkut, Şenol. "İbn Haldun'un es-Siyâsetü'l-Medeniyye Teorisini Eleştirisi". *İbn Haldun: Güncel Okumalar*. 161–192. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Baskı, 2017.
- Lacey, Alan Robert. *A Dictionary of Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 3. Baskı, 1996.
- Ocak, Hasan. "İbn Haldun'un İslam Filozoflarına Yönelttiği Eleştiriler: Metafizik Örneği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (2013), 101–130.
- Ptolemaeus, Claudius. *Ptolemy's Almagest*. çev. G. J. Toomer (Londra: Duckworth, 1984).
- Sarıtaş, Kamil. "Gazzâlî'nin Akıl Tasavvurunun İbn Haldûn'da Yansıması Sorunu". *Marife* (Yaz 2014), 43-62.



- Say, Seyfi. *İbn Haldun'un Düşünce Sistemi ve Uluslararası İlişkiler Kuramı*. İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2011.
- Şentürk, Recep (ed.). *İbn Haldun: Güncel Okumalar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Baskı, 2017.
- Tanrıverdi, Hasan. "Problem of Possible Rational Metaphysics According to Ibn Khaldun". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 1–30. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.466023>
- Tomar, Cengiz. "Between Myth and Reality: Approaches to Ibn Khaldun in the Arab World". *Asian Journal of Social Science* 36 (2008), 590–611. <https://doi.org/10.1163/156853108X331556>
- Türker, Ömer. "Mukaddime'de Aklî İlimler Algısı: İbn Haldun'un Bireysel Yetenekler Teorisi". *İbn Haldun: Güncel Okumalar*. Ed. Recep Şentürk. 59–80. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Baskı, 2017.
- Uludağ, Süleyman. *İbn Haldun: Hayatı, Eserleri, Fikirleri*. Ankara: Harf Yayınları, 2. Baskı, 2015.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvufun Mahiyeti: Şifâu's-Sâil li-Tehzîbi'l-Mesâil ve Mukaddime'de Tasavvuf İlmi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. Baskı, 2019.



ISSN 2645-9132  
Cilt: 3 Sayı: 2 (Aralık 2020)

## Hegel'in Diyalektiği ve Fanon'un Tanınma Mücadelesi: Siyah Derilinin Beyaz Maskesi ya da İçselleştirilmiş Oryantalizm \*

<b>İrfan Kaya</b>	
Dr. Öğretim Üyesi, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri, Sivas, Türkiye	
ikaya@cumhuriyet.edu.tr	ORCID 0000-0002-8761-7489

<b>Makale Bilgileri</b>		
<b>Tür</b> Çeviri Makale		
<b>Geliş Tarihi</b> 21 September 2020	<b>Kabul Tarihi</b> 29 December 2020	<b>Yayın Tarihi</b> 31 December 2020
<b>Atıf</b> Kaya, İrfan. "Hegel'in Diyalektiği ve Fanon'un Tanınma Mücadelesi: Siyah Derilinin Beyaz Maskesi ya da İçselleştirilmiş Oryantalizm". çev. İrfan Kaya. <i>ULUM</i> 3/2 (2020), 433-449.		
<b>Araştırma/Yayın Etiği</b> Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi, Turnitin'de benzerlik taramasından geçirildi ve çalışmada araştırma/yayın etiğine uyulduğu teyit edildi.		
<b>Etik Beyan</b> * Bu makale, <i>ULUM</i> 3/2 (2020), 317-340 arasında araştırma makalesi türünde İngilizce olarak yayımlanan "Hegel's Dialectics and Fanon's Struggle for Recognition: The White Mask of Black Skin or Internalized Orientalism" başlıklı çalışmanın yazarı tarafından yapılan Türkçe çevirisidir.		
<b>Copyright ©</b> 2020 by ULUM İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği, Ankara, Turkey		
<b>CC BY-NC 4.0</b> Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial Lisansı altında lisanslanmıştır.		

## Hegel'in Diyalektiği ve Fanon'un Tanınma Mücadelesi: Siyah Derilinin Beyaz Maskesi ya da İçselleştirilmiş Oryantalizm

### Öz

"Başka"yı "Aynı"ya indirgeyen Batı düşüncesinin doğal sonucu olarak ortaya çıkan sömürgecilik özellikle modernleşme süreciyle birlikte işlerlik kazanmıştır. Modernleşme sürecine maruz kalan Batı-dışı toplumlar ise bu "aynının emperyalizmi"ne karşı "tanınma" mücadelesi vermek durumunda kalmıştır. Fanon düşüncesinin de merkezi kavramı olan "tanınma", aynı zamanda "Hegelci bir kavram"dır. Tanınmanın kuramsal temeli Hegelci düşünceye dayanmaktadır. Ayrıca Hegel-sonrası dünya için Hegelci diyalektik düşünce etrafında şekil aldığı söylemek mümkündür. Köleliği sorgulamanın henüz adet olmadığı eski bir sömürge dünyasından olan Fanon ise direnmenin ve kendi adına konuşmanın Hegelci diyalektik dairenin dışına çıkmakla mümkün olduğunu düşünmektedir. Zira Fanon'a göre, zorunluluğu özgürlüğünün esası olarak belirleyen diyalektik, onu kendi varlığından, kendi benliğinden soyup çıkarmaktadır. Fanon açısından dünyanın düzenini değiştirmeye aday olarak gördüğü sömürgeleştirilmenin önündeki diğer engel ise bizim içselleştirilmiş oryantalizm olarak karşıladığımız kölenin efendiye benzemek istemesi, Fanon'un tabiriyle siyah derilinin beyaz maske takmasıdır. *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'in çizdiği çerçevede Fanon düşüncesini konu edinen makale Hegel ve diyalektiği, Fanon ve Fanon'un Hegel diyalektiği ve fenomenolojisiyle girdiği eleştirel diyalogu içselleştirilmiş oryantalizm teması etrafında incelemeyi amaçlamaktadır. Makale, yapısöküm metodu sayesinde Fanon'un siyah deneyiminden yola çıkarak yabancılaşmadan kurtulmanın ve kendi adına konuşmanın Hegelci diyalektik düşüncesinin dışına çıkmakla mümkün olduğunu göstermeye çalışırken bunu maskenin çıkarılması ön şartına bağlamaktadır.

### Anahtar Kelimeler

Din Sosyolojisi, Tanınma, Diyalektik, Sömürgecilik, İçselleştirilmiş Oryantalizm

## Hegel's Dialectics and Fanon's Struggle for Recognition: The White Mask of Black Skin or Internalized Orientalism

### Abstract

Colonialism, which arose as a natural consequence of Western thought, which reduces "other" to "the same," has gained functionality especially with the process of modernisation. Non-Western societies subject to the process of modernisation had to fight for "recognition" against this "imperialism of the same". "Recognition" is also a "Hegelian idea" which is the core concept of Fanon 's thought as well. Recognition theoretical basis is based upon Hegelian thought. It is also possible to assume that Hegelian dialectical thinking took shape in the post-Hegelian world. Fanon, who is from an old colonial world where it was not yet commonplace to challenge slavery, thinks that by leaving the dialectical Hegelian circle it is possible to resist and speak for yourself. For, according to Fanon, the dialectic, which determines the necessity as the basis of its freedom, strips it from its own being from its own self. The other barrier to decolonization, which Fanon sees as a candidate for changing the world order, is that the slave, whom we see as an internalized orientalism, wants to look like the master, black skin wears a white mask in Fanon's terms. The article about Fanon's thought, in the sense of Black Skin and White Masks, aims to explore Hegel and his dialectics, Fanon and Fanon's critical dialog with Hegelian dialectics and phenomenology around the theme of internalized orientalism. The article attempts to demonstrate that by going beyond Hegelian dialectical thinking and attributing this to the necessity of removing the mask, it is possible to get rid of alienation and to speak for yourself, based on Fanon's black experience thanks to the deconstruction process.

### Keywords

## Giriş

Makale, 1952'de yazdığı ilk eseri olan *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'in çizdiği çerçevede Fanon düşüncesini konu edinmektedir. İlk olarak Hegel ve diyalektiği, ardından Fanon ve Fanon'un Hegel diyalektiği ve fenomenolojisiyle girdiği eleştirel diyalog, son olarak da siyah derilinin taktığı beyaz maske, "siyahların içine yuvarlandıkları bir nevroz" ya da "siyahların kendilerine karşı yürüttükleri bir savaş" özelinde *içselleştirilmiş oryantizm* konusu değerlendirmeye alınacaktır. Makalenin Fanon düşüncesine verdiği önem ise, görüşlerinin modernleşme sürecine maruz kalan bütün Batı dışındaki toplumlar için bir uyarı niteliği taşıyor olmasıdır. Nitekim "kendini kendi üzerinden anlatma"nın yolu, en başta "dünyada mesafe kat edebilmek için takmakta olduğu beyaz maskenin çıkarılması" gerekliliğinde yatmaktadır.<sup>1</sup> Makalenin dolaylı olarak hedefinde ise, anlamayı tikelin ötesine geçmek olarak ya da daima evrenselin, tümelin bilgisine ulaşmak olarak belirleyen Batı düşünce geleneği bulunmaktadır. Platon'dan beri var olan tikeli evrensel tabii kılma ısrarı, başka olanı aynılaştırmadan anlamayan "aynının diktatörlüğü"nde netice bulmuştur. Derrida, bunu Batı düşüncesinin en büyük yanılsamalarından biri olarak görmektedir. Zira "Platon'dan Rousseau'ya, Descartes'tan Husserl'e kadar olan bütün metafizikçiler bu Batı geleneği içerisinde düşünerek, kötülükten önce iyiliği, negatiften önce pozitif, saf olmayandan önce saflığı, karmaşık olandan önce basitliği, ilinekselden önce tözü varsayarak ilerlemişlerdir. Ve bu sadece diğerleri arasında metafizik bir jest değil, en basit, en derin ve en güçlü metafiziksel zorunluluktur."<sup>2</sup> Dolayısıyla bu metafiziksel sistem inşasının yapısöküme tabii tutulması gerekmektedir. Nihayetinde metafizik kavramlar hiyerarşik dizgeye göre sıralanır. Yapısöküm stratejisi basitçe ikili kategorilerin tersine çevrilmesi değildir. "Önce karşıtlıkların birbiriyle nasıl ilgili olduğunu ve birinin diğerine göre nasıl daha ayrıcalıklı, üstün konuma geldiğini gösterir. İkinci olarak hiyerarşiyi bozar, merkezsizleştirir ve son olarak her iki terimi de yapısöküme uğratarak anlamın değişken oyununu destekler."<sup>3</sup> Fanon da ikilikleri söken bir hamleyle "Zenciye hayranlık duyan ondan tiksinen kadar hastadır."<sup>4</sup> derken Derrida'dan çok daha önce yapısökümcü stratejinin en iyi örneklerinden birini sergilemiştir. Dolayısıyla bu yazı yapısöküm yöntemiyle, Nietzsche'nin dediği gibi kendisine Hegel'in diyalektiğinde son bir sığınak bulan aldatmacaları ifşa etmeyi amaçlamaktadır.

## 1. "Madun" ve "Yaralı Bilinç" Hali

*Sömürgeciliğin, sömürge ülkenin bugününe ve geleceğine kendi yasasını dayatmakla yetinmediğini belki de yeterince gösteremedik. Sömürgecilik, halkı*

<sup>1</sup> Mesele İslam toplumlarına teşmil edildiğinde, "Bir yüzyıl vardır ki, İslam bütün felsefesiyle, pratikleriyle ve zihniyetiyle bir gelenek ortaya koymaktan, bir geleneği belirlemekten uzaktır." Bk. Yasin Aktay, *İslam ve Sekülerleşmenin Kaynakları* (İstanbul: Tezkire Yayınları, 2017), 30. Müslüman toplumları bir taraftan "Gelene" "ek" yap(a)mamakta, (geleneği günümüze ne kadarıyla taşıdığı da tartışmalı olmakla birlikte) öte yandan yaptığı "ek" İslamcılığın gelişimiyle ilgili verilerin de gösterdiği gibi nihai tahlilde *seküler telosa* doğru yaklaşırın adımlar olmaktan öteye gidememektedir. Son iki yüzyıldır Batı'yla olan ilişkiler *göre* ya da *karşı* tarzında olmaktadır. Sorun bu toplumların *Batı'ya göre* ya da *Batı'ya karşı* konum almalarıdır. Buna karşılık *Batı'ya rağmen* tavrı denebilir. "Bilginin İslamlaştırılması" girişimi esasında bir *Batı'ya rağmen* tavidir. Bize göre, Fanon'un duruşunun özgünlüğü de sömürgeciye karşı verilen tepkiyi anlamlı ancak yetersiz bulmasında, bunun ötesine geçmek gerekliliğinde ısrar etmesindedir. Fanon'un tanınma mücadelesi Ziauddin Serdar'ın Fanon'un kitabına yazdığı önsözde sıraladığı sorulara yetkin cevaplar bulma arayışıdır. "Ne var ki, bir sonraki adım, bizi bir ikileme karşı karşıya bırakır. Siyah Adam kendini beyaz adama tepki içinde tanımlayıp böylece onu her şeyin ölçütü mü yapmalıdır? Yoksa *durmaksızın somut ve yepyeni bir insan anlayışı aramayı sürdürmek mi gerekir?* Direnmenin doğru şekli nerede bulunur? Siyah adam kendi adına nasıl konuşmalıdır?" Bk. Ziauddin Serdar, "İngilizce Baskısına Önsöz", *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, Frantz Fanon, çev. Cahit Koytak (İstanbul: Encore, 2016), 16.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, *Limited Inc*, trans. Samuel Weber (Evanston: Northwestern University Press, 1988), 93.

<sup>3</sup> Banu Alan Sümer, "Jacques Derrida", *Çağdaş Fransız Felsefesi*, ed. Işıl Bayar Bravo vd. (Ankara: Phoenix Yayınları, 2019), 322.

<sup>4</sup> Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 25.

*ağına düşürmekle ya da sömürge halkın beyninden her türlü biçim ve özü boşaltmakla tatmin olmaz. Bir tür sapkın mantıkla, sömürge halkın geçmişine yönelir, bu geçmişi bozar, biçimsizleştirir ve yok eder.*<sup>5</sup>

Sömürgecilik sonrası düşünce yazınında klasik statüsü kazanan *Madun Konuşabilir mi?*'nin yazarı Gayatri Spivak'ın peşinde olduğu şey, *madunun* konuşabilmesinin önündeki engelleri ifşa etmektir. Terimin sözlük anlamının çağrıştırdığının ötesinde *madunun* konuşamıyor oluşu, konuşma yeteneğinden mahrum oluşu değil, "kendisini kendi üzerinden anlatamıyor oluşu"dur.<sup>6</sup> "Madun konuşabilir mi?" sorusunun özellikle Batı dışı toplumların kastedilerek sorulduğunu varsayarsak bu "kendini kendi üzerinden anlatamıyor oluşu"nun nedenlerini de üç yüzyıllık bir teşekkül sürecinden sonra Kıta Avrupa'sında neşvünema bulan Aydınlanma düşüncesinde ve paralelinde bir proje olarak dünya sathına yayılan modernleşmede aramak durumundayız. Esasında modernleşme üst başlığında yürürlüğe giren uygarlaşma ve ussallaşma sürecini sosyolog Turner'a göre, "Batı kültürünün dünya egemenliği etiğinin kurumlaşması olarak, yani iktidar istencinin dışsallaşması olarak görece şekilde genelleştirmek mümkündür. Dahası iktidar istencinin kültürün kurumsallaşmasına, uygarlık ve usa bu şekilde genişletilmesi dünyanın sömürgeleştirilmesi olarak da görülebilir. "Dünyanın sömürgeleştirilmesi" ifadesiyle, yalnızca dışsal bir uzamın coğrafi sömürgeleştirilmesi değil, zihnin ya da bilincin us ve bilim tarafından sömürgeleştirilmesi kastedilmektedir. Böylelikle uygarlaşma ve ussallaşma süreçleri aracılığıyla gerçekleşen sömürgeleştirmenin egemenlik kurma ve tabi kılma hedefleri doğrultusunda hizmet gördüğü söylenebilir."<sup>7</sup>

Modernleşme, "Aydınlanmayla birlikte ortaya çıkan toplumsal, kültürel, siyasi, ekonomik değişimleri ve düşünce biçimini" anlatan kurucu paradigma modernitenin "Avrupa'dan başlayarak bütün dünyayı etkisi altına almasıyla" yaşanan büyük dönüşümün adıdır. Bu dönüşümün sancıları dünya genelinde I. Dünya Savaşını takiben bağımsızlıklar sonrasında ulus-devlet yapılanması sırasında birey, toplum ve devlet düzeyinde yaşanmıştır. Öncelikle Batılı olmayan ülkelerin bir yandan emperyal güçlere karşı bağımsızlık mücadelesi verirken, öte yandan bağımsızlık-sonrasında sömürgeci egemenliğin dayandığı "modernlik" varsayımlarını kabul ettikleri söylenebilir.<sup>8</sup> Bireysel ve toplumsal düzeyde ise modernleşme öncesi ve sonrasında yaşanan kültürel boşluğun, belleklerde önce *kültürel travmaya* zaman içinde de *kültürel şizofreniye* neden olduğunu söylemek mümkündür.<sup>9</sup> Sorun, Doğulunun Batılılaşabilmesi için Doğulu olmayı reddetmesi, reddedebilmesi için de önce Doğulu olduğunu kabul etmesi gibi çelişik durumdan kaynaklanmaktadır. Modernleşme süreciyle başlayan bu

<sup>5</sup> Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer (İstanbul: Versus Yayınları, 2016), 205.

<sup>6</sup> Amerikalı Marksist edebiyat eleştirmeni Fredric Jameson, *madunluğu* "İster istemez ve yapısal olarak hâkimiyet hallerinde gelişen sömürülen halkların dramatik biçimde deneyimlediği zihni aşağılık duygusu, bağımlı olma ve itaat etme alışkanlığı" olarak tarif eder. Bk. Fredric Jameson, "Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism", *Social Text* 15 (Autumn 1986), 76.

<sup>7</sup> Georg Stauth-Bryan S. Turner, *Nietzsche'nin Dansı, Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklık ve Direniş*, çev. Mehmet Küçük (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005), 136.

<sup>8</sup> Sömürgeciliğin mi ulus devleti yarattığı, yoksa ulus devletin mi sömürgeciliği yarattığı meselesi tartışmalı olmakla birlikte, Batılı olmayan toplumlarda milliyetçiliğin ironisi şuradadır: Bu milliyetçiliği Batı sömürgeciliği, egemenliği ve hegemonyasından kurtulma arzusu harekete geçirse de o bir biçim olarak kökenlerini Batı'ya borçludur ve Batı'da ulus-devletin oluşumunu karakterize eden aynı idari merkezileştirme ve kültürel homojenleştirme pratiklerini kullanır. Dolayısıyla "Ulus fikrinin kendisi ve tasavvur edilmiş şekline zaten, bizzat yıkılmaya çalıştığı sömürgeciliğin mirası damga vurmuştur –az ya da çok yerleşmeye çalışan "yabancı" bir pratik". Bk. Arif Dirlik, *Kriz, Kimlik ve Siyaset, Küreselleşme Yazıları*, Sami Oğuz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 145. Partha Chatterjee de sömürgelerdeki milliyetçiliğin "türetilmiş" bir söylem olduğu, varsayımlarında ise tam da sömürgecinin kültürel formülasyonlarını yeniden ürettiği tespitini yapar. Bk. Partha Chatterjee, *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, çev. Sami Oğuz (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 71. Bir anti-emperyalist düşünür ve eylemci olarak Frantz Fanon'un milliyetçiliğe karşı sergilediği ihtiyatlı ve uyarıcı tavrı ise ilerleyen sayfalarda "içselleştirilmiş oryantalizm" bahsinde konu edilecektir.

<sup>9</sup> Batı'nın oryantalist söylemler aracılığıyla yarattığı tahakkümcü yapı, Doğu'da oksidentalizm bir tepkiyle karşılanmıştır. "Bir yanıyla direnişçi, bir yanıyla da savunmacı bir söylem biçimi" olan oksidentalizme bu "bilinç bölünmesi"nin, "kültürel şizofreni"nin bir ürünü olarak bakmak yerinde olur. Nihayetinde oryantalizm ile oksidentalizm arasında tarihsel ve sosyolojik bağları itibarıyla bir simetriden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Oryantalizm iktidar hakkında bir söylem iken, oksidentalizm Doğu'nun anti-emperyalist, anti-kapitalist, milli ve varoluşsal tepkilerinin ifade bulduğu bir alandır.

çelişikliğin yarattığı gerilim, siyah bir insanın asla beyaz olamayacağı biyolojik gerçekliğin yarattığı şiddet ölçüsünde bir “yaralı bilinç” halini kalıcı kılan temel unsurdur.<sup>10</sup> Zihni aşağılık duygusu, bağımlı olma ve itaat etme alışkanlığıyla kendine başkasının gözüyle bakmaya icbar eden bu “yaralı bilinç” halinin günümüz sosyal bilimlerdeki karşılığı “içselleştirilmiş oryantalizm” olarak da tanımlayabileceğimiz “sömürge hali”dir (*coloniality*). Dolayısıyla sömürgecilikten (*colonialism*) farklılık arz eder. Sömürgecilik, başka bir ulusun egemenliği altında gerçekleşen siyasal, ekonomik ve askeri güç ilişkileriyle ilgiliyken, sömürge hali, daha ziyade bilgi, düşünce, kavram ve arzular dünyasına ilişkindir. “Sömürge hali, sömürgeciliğin bir sonucu olarak ortaya çıkan, ancak kültürü, emeği, özneler arası ilişkileri ve kolonyal yönetimlerin katı sınırlarının çok ötesinde bilgi üretimini tanımlayan uzun süredir devam eden iktidar kalıplarına atıfta bulunur. Böylece, sömürgecilik hayatta kalır. Kitaplarda, akademik performans kriterinde, kültürel kalıplarda, sağduyulu olarak, insanların öz benliklerinde, benlik özelemlerinde ve modern deneyimimizin pek çok diğer yönlerinde canlı tutulur. Bir bakıma, modern özneler olarak her zaman ve her gün sömürgeciliği soluyoruz.”<sup>11</sup> Kişinin bağımsızlığını kazanmış eski bir sömürgeciye ya da *de facto* sömürülmüş olmasa da Batı orjinli kavramlarla düşünmesi, kendini Batılı değerler üzerinden anlamaya ve anlatmaya çalışması sömürge halinin devam edegelen varlığına işaret eder. Özellikle post-kolonyal teorisyenlerin, kolonyal güç dengesizliğinin devam etmekte olduğunu göstermek için sıklıkla sömürgeleştirilmiş olanın dilsiz ve tanımlanan; sömürgecinin ise konuşan ve tanımlayan olduğuna vurgu yapması bundandır. Nesnellikliğini koruyan, kendi hayatının öznesi olamayan sömürülenin bu durumuna varlığın sömürge hali (*the coloniality of being*) denmektedir.<sup>12</sup> İşte Fanon, aynanın karşısına beyaz olma arzusuyla geçen siyahın özelinde Malik bin Nebi'nin yorumuyla bu “sömürüye açık olma hali”ni, çok erken bir tarihte, sömürgeleştirilenin bütün şiddetiyle devam etmekte olduğu bir ortamda dile getirmeyi başarmış bir isimdir. Onun *siyah deri beyaz maske* metaforuyla karşıladığı bilinç durumu, Başka'yı Aynı'ya indirgeyen Batılı Özne'nin hegemonik tavrının bir ürünü olmasıyla modernleşme deneyimini yaşayan bütün toplumlara teşmil edilmelidir. Dolayısıyla Fanon'un ortaya koymuş olduğu “tanınma mücadelesi”nin başarıya ulaşabilmesinin, takılan “maske”nin çıkarılması ön şartına bağlı olduğu ortadadır.

## 2. Hegel ve Diyalektiği

*“Hegel'i okumak ya da yeniden okumaktan asla vazgeçmeyeceğiz; belli bir açıdan da, kendimi bu noktada açıklamaya girişmekten başka bir şey yapmıyorum.”<sup>13</sup>*

Platon'la birlikte başlayan metafizikçi düşünce geleneğinin, Derrida'nın deyişiyle “Batı kültürünü yeniden bir araya getiren ve geri yansıtan o beyaz mitoloji”<sup>14</sup> nin zirve noktası olarak Hegel'in modern düşünce için tayin edici bir önemi bulunmaktadır. Önemi, modern düşüncenin birçok boyutuyla, Hegel'in felsefe sistemine karşı oluşan tepkiselliğin etrafında şekillenmesinden kaynaklanmaktadır. Öyle ki Heidegger'e göre, “Hegel'in ölümünden beri (1831), sadece Almanya'da değil, bütün Avrupa'da her şey bir karşı-hareketten ibarettir.”<sup>15</sup> Hegelciliğe verilen olumsuz yanıt, günümüz Fransız toplum düşüncesinin belli başlı niteliği olmuştur.

<sup>10</sup> Doğuluların göstermiş olduğu bu “yaralı bilinç” halinin boyutları anlaşılana o ki Batılıları dahi şaşkınlığa sevk etmiş görünmektedir. “Doğuluların bilim ve ilerleme gibi Aydınlanma-sonrası değerlere üstü kapalı bir biçimde ve büyük ölçüde hiç sorgulamaksızın duydukları imanın ulaşabildiği boyutlar karşısında Batılılar bazen hayrete düşmektedirler.” Bk. Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998), 494.

<sup>11</sup> Nelson Maldonado-Torres, “On the Coloniality of Being”, *Cultural Studies* 21/2 (Nisan-Mayıs 2007), 243.

<sup>12</sup> Maldonado-Torres, “On the Coloniality of Being”, 243.

<sup>13</sup> Jacques Derrida, *Positions*, trans. Alan Bass (Chicago: The University of Chicago Press, 1981), 77.

<sup>14</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass (Chicago: Chicago University Press, 1982), 213.

<sup>15</sup> Martin Heidegger, *The End of Philosophy*, trans. Joan Stambaugh (New York: Harper&Row, 1973), 89'dan aktaran Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998), 231. Metafizik eleştirisi yapan Heideggerci düşüncenin Nietzscheci yüzeyi altında, sürgit bir Hegelci tını da sezilebilmektedir. Young'a

Örneğin Foucault'nun girişimine Hegel'den kaçma çabası olarak bakmak mümkündür. Esasında Foucault'nun projesi, özellikle XVIII. yüzyıl sonlarından beri Avrupa toplumu içinde işlemiş olan düzenleme ve dışlama mekanizmalarını betimlerken, Foucault, Bataille'in Hegel hakkındaki düşüncelerini hatırlatan bir motif kullanarak, tarihte "Aynı olan" ile "Başkası/Öteki" arasında bir çatışma görür. Tıpkı (Kojeve'in Hegel tefsirinde) her "efendi"nin bir "köle"ye ihtiyaç duyması gibi, her "Aynı" kendisini ona karşı tanımlayabileceği bir "Başkası"na ihtiyaç duyar. Böyle bir "Başkası" olmadığında icat edilmesi gerekir. Foucault, *Deliliğin Tarihi*'nde Orta çağ'ın sonlarında cüzzamın ortadan kalkmasıyla dışlanacak bir sınıftan mahrum kalan toplumun, dikkatini delilere yönelterek onları akıl hastanelerine nasıl kapattığını ve modern psikiyatrinin yabancılaştırıcı nesnellğine maruz bıraktığını hikâye eder. *Kliniğin Doğuşu*'nda, bedensel hastalığı aynı türden nesnelleştirici bir bakışın altına yerleştirdiğini düşündüğü klinik tıbbın ortaya çıkışını ele alır. *Hapishanenin Doğuşu*'nda, kendini her şeyi gören gözün bakışları altında bulan bu kez suçtur; deliler nasıl akıl hastanelerinde hastalar da hastanelerde gözlem altına alınıyorsa suçlular da hapishanelerde öyle gözlem altına alınırlar.<sup>16</sup> Foucault'nun yaptığı her ne kadar Hegel'den bağımsız olduğunu beyan etmekse de esasında bütün bu beyanlar Hegel'in onun düşüncesinde ne kadar önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Diyalektikçi Hegel, evreni rasyonel zihnin hareketi içinde kuşatmaya çalışmıştı. Anti-diyalektikçi Foucault ise Hegelci *homo dialecticus*'a meydan okur. Onun yerine, her türlü "dünya tını", hatta "Avrupa zihni" anlayışını açık açık reddeden bütünleştirme-karşıtı bir düşünce biçimini savunur. Farklılığı özdeşlik içinde kuşatmaya çalışmaktansa farklılık olarak ele alma anlayışıyla bunun arasındaki yakınlığa dikkat edilmelidir.<sup>17</sup> Hegelcilik, Derrida'nın da daimî hedefi olmuştur. 1967'de yazdığı yazıda, Hegelciliği sinsi ve her şeyi kuşatan bir tehlike olarak resmeder: "Böylelikle yanlış anlaşılan, hafife alınan bir Hegelcilik, o muazzam kuşatıcı kaynaklarını nihayet hiçbir engelle karşılaşmaksızın kullanarak, tarihsel tahakkümünün sınırlarını genişletmekle kalır. Hegelci apaçıklık tam da bütün ağırlığıyla üzerimize çöktüğü anda hiç olmadığı kadar hafif görünür."<sup>18</sup> Megill'e göre, "Derrida Foucault'nun tersine, Hegel'den kaçma diye bir olasılık olmadığını düşünür. Derrida'nın konumu, ortaya bir hakikat koyma yolundaki her girişimin çoktan diyalektikle yeniden bütünleşme demek olduğunu içerir. Nitekim "insan bir anlam dile getirmek için ağzını açar açmaz her zaman haklı olan Hegel" gibi bir şey söyler. Örneğin Foucault, deliliğin hakikatini ortaya koymaya çalışmıştır, ama tam da bir dil kullandığı için deliliği aklın iktidarına tabi kılmıştır. Öyle görünüyor ki, diyalektiğe yönelik bir karşı-hakikat tesis etmeye çalışan her girişimi benzer bir kader beklemektedir, çünkü her karşı-hakikat diyalektiğin doymak bilmez ağzı tarafından yutuluvacaktır."<sup>19</sup> Nietzsche ise tepkisel hareketlerin diyalektik düşünce içinde aldıkları karşıtlık konumunu edebi bir dille şu şekilde ifade eder: "Çöl büyüyor. Vay haline çöle gebe olanın."<sup>20</sup>

Varlık ve düşünceyi eşitleyen Hegel'e göre felsefe, özdeşlik ilkesinin bir gereği olarak Varlığın kendi kendini düşünmesi, diyalektik ise, Varlığın kendini gerçekleştirmesini sağlayan gelişim biçimidir. Tarih, Tinin bir açılımı olarak, *tez-antitez-sentez* şeklinde popülerlik kazanan Hegelci diyalektiğe göre gelişme sürecini tamamlar. Hegel'in diyalektik gelişiminde; "kaldırma", "aşma", "ötesine geçme" ve "elenerek gelişme" anlamlarına gelen anahtar kavram *Aufhebung* ile tez ile antitez arasındaki karşıtlık aşılrken, olumsuz yan iptal edilir, olumlu yanın muhafazası ile yeni bir seviyeye, senteze ulaşılır. Aslında Hegel'in varolan tez, anti-tez ve sentez anlayışında sanılanın aksine başlangıcında yerleştirilen ayrışma nedeniyle bir bütünlükten bahsetmek mümkün görünmemektedir. Bu vesileyle sentez, diğerinin ilgasına yol açmaktadır. Buradaki anahtar rol, başlangıçtaki ayrıştırmadadır. Hegel'in kendi terimleriyle, ilk aşama olan "kendinde" aşamasında bilinç, nesnelleşip somut bir içerik kazanmadığından soyut ve formel, tam bir dolaylılık içinde, kendisiyle özdeş, kendisine ya-

inanacak olursak, Said de *Oryantalizmi* yazarken dile getirdiği Hegelci diyalektikten kurtulabilmiş değildir ve aslında tam da kendisinin eleştirdiği süreçleri tekrarlamaya meyletmektedir. Bk. Robert Young, *Beyaz Mitolojiler*, çev. Can Yıldız (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2000), 26, 203-205.

<sup>16</sup> Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 292.

<sup>17</sup> Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 294.

<sup>18</sup> Jacques Derrida, *Yazı ve Fark*, çev. P. Burcu Yalım (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 331.

<sup>19</sup> Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 399.

<sup>20</sup> Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, çev. Turan Oflazoğlu (İstanbul: Cem Yayınları, 1997), 358.

bancılaşmamıştır. Bilinç, “hakikat bütündür” ilkesinin gereği olarak bir sonraki aşama olan “kendi için” aşamasında ilişkiler dünyasına adım atar. Bilincin öz-bilince dönüşebilmesi temel bir çelişki gibi görünse de kendine yabancılaşmasına bağlıdır. Kendini tanımanın gerçekleşebilmesi, başkası tarafından tanınmayla mümkündür. Sartre’ın deyişiyle bu uğrak, Hegel’in başkası için varlık diye adlandırdığı, kendinin bilincinin gelişmesinde zorunlu bir evredir; içsellığe giden yol başkasından geçer.<sup>21</sup> Nitekim “Özbilinç, kendinde ve kendi için olmaktır; bunun içindir ki öz bilinç ya da kendi-bilincinde olmak, başka bir öz-bilinç için kendinde ve kendisi için olmak demektir aynı zamanda. Bu da öz bilincin ancak tanınmak ve bilinmekle gerçekleşebileceği anlamına gelir.”<sup>22</sup> Hegel açısından mutlak bağımsızlığın koşullarını tam olarak karşılayan karşılıklı tanınmadır. Bu karşılıklı tanınmada taraflar birbirine denk ve birbirinden bağımsızdır. Özgürlük de ancak öz-bilince sahip iki kişinin birbirini karşılıklı tanınmasıyla mümkündür. Sartre’da ise bu karşılıklılık birçok nedenden dolayı zora girer. İlk olarak, Hegel’de kendi-için-varlık ve başkası-için-varlık çatışması, bir bilgi sorunu olarak geliştirilmiştir. Hegel’in yaklaşımındaki temel sorun varlık ve bilginin özdeş kılınmasıdır. Hâlbuki Sartre açısından varlığın ölçüsü bilgi değildir, hakikati ölçen varlıktır. Buna göre, bilinç söz konusu mücadelede kendini olumlarken, soyut bir gerçeğin değil, kendi varlığının kabul edilmesinin hak talebinde bulunmaktadır. Sartre ayrıca Hegel’in görüşlerine “bilinçlerin ontolojik ayrılığı” ilkesinden hareketle karşı çıkar. Bilinçlerin ontolojik ayrılığı, benim kendimi başkasında nesne olarak kavradığım düşüncesini bozguna uğratar.<sup>23</sup> “Başkasını nesne olarak kavradığımda, bunu onun kendi-için varlığı açısından yapamam; çünkü başkası bana radikal biçimde başka bir form altında görünür. Nesne-başkası ile özne-ben arasında hiçbir ortak nokta yoktur, kendi(nin) bilinci ile başkasının bilinci arasında da olmadığı gibi. Başkası benim için ilk önce nesneyse, kendimi başkasında bilemem ve başkasını da gerçek varlığı, yani özneliği içinde kavrayamam. Bilinçlerin ilişkisinden hiçbir tümel bilgi devşirilemez.”<sup>24</sup> Anlaşılan o ki Sartre için asıl mesele bilgi değil varlıktır. Nitekim fenomenolojik ontoloji denemesinin Hegel’e ayrılmış fenomenolojiyle ilgili kısmı, “Benim başkasıyla münasebetim öncelikle ve temelde varlıktan varlığa bir ilişkidir, yoksa bilgiden bilgiye bir ilişki değil.”<sup>25</sup> cümlesiyle sonlanır. Sömürge-karşıtı eserlere önsöz yazmakla ünlenen Sartre’ın<sup>26</sup> şu cümleleri ise “Aynı’nın emperyalizmi”ne olan bağlılığının devam etmekte olduğunu gösterir niteliktedir: “Tanınma mücadelesine soyut bir gerçeğin değil kendi somut varlığımın kabul edilmesi talebiyle girerim. Şu hâlde başkası genel olarak dış şeylere bağlı kalır; bana ve kendi kendisine özsel olmayan gibi görünür. O Köle’dir, ben de Efendi’yim.”<sup>27</sup>

Tanınma mücadelesini efendi-köle diyalektiği düzlemine taşımadan önce belirtmek gerekir ki Ben ile Başkası arasındaki ilişki yalnızca Ben’in bilincine indirgenerek kurulamaz. Ben ile Başkası ilişkisinin bilince indirgenmesi, Batı metafiziği olarak dile gelen Aynı olana indirgeyici hakikat fikrine yaslanmak demektir. Buna karşın efendinin, köle daha doğru deyişle özbilince sahip olmayan bir varlık tarafından tanınmış olması eksik bir zafer olarak yorumlanabilir. Hegel’in tasvirine göre, özbilinç ancak başka bir özbilincin varlığıyla mümkün olduğundan, efendinin otoritesi bir tanınma eksikliğiyle maluldür. Kölenin ise bir şey olarak görülmesine rağmen çalışarak nesnelere varlık kazandırması kendi düşünsel varlığına kalıcılık kazandırır. Ancak, üretmesiyle özbilince yönelmiş olması efendisi tarafından tanınması için yeterli değildir. Zira “Efendi kölenin bilinçliliği karşısında güler geçer. Köleden istediği şey tanınma değil iştir.”<sup>28</sup> Haddizatında kölenin ortaya koymuş olduğu emek özgürleşmek için değildir. Efendi, kendi olumsuzlayıcı etkinlik ile savaşıma sorumluluğunu üstlenirken,

<sup>21</sup> Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. Turhan Ilgaz-Gaye Çankaya Eksen (İstanbul: İthaki Yayınları, 2010), 325.

<sup>22</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1986), 124. Fanon’un “Zenci ve Hegel” bölümü Hegel’in bu öz-bilinç tanımının alıntılandığı epigrafla açılır. Bk. Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 257.

<sup>23</sup> Fırat Mollaer, *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık* (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), 118.

<sup>24</sup> Sartre, *Varlık ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, 332.

<sup>25</sup> Sartre, *Varlık ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, 333.

<sup>26</sup> Sartre’in ırkçılıkla mücadelesi hep bir önsöz biçimini alma eğilimi göstermiştir. Sartre’ın Senghor’un “Zenci” Şairler Antolojisi “Siyah Orfeus” a yazdığı önsözü, Albert Memmi, Frantz Fanon ve Patricia Lumumbra’nın eserlerine yazdığı önsözler izlemiştir. Bk. Robert Bernasconi, *İrk Kavramını Kim İcat Etti?, Felsefi Düşünce İrk ve İrkçilik*, çev. Zeynep Direk vd. (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), 123.

<sup>27</sup> Sartre, *Varlık ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, 326.

<sup>28</sup> Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 261.



köle kendine-özgü, öz-değer duygusundan yoksun olduğundan bu sorumluluğu almaktan kaçınır. Fanon da “Zencinin özgürlüğün bedelini bilmediği”ni, “çünkü onun için kavga vermediği”<sup>29</sup>ne dikkat çekerken, *Fenomenolojinin* varoluşçu yorumlarından birini serdederek “kendisini yaratmadığı”nı, önceliğinin özgürlük değil güvenlik olduğuna vurgu yapar.<sup>30</sup>

### 3. Fanon, Tanınma Mücadelesi ve Önündeki Engel: İçselleştirilmiş Oryantalizm

“Üçüncü Dünyanın Marx’ı”, “Beyazların dünyasına fırlatılmış siyahi bir adamın deneyimi”, günümüzün kimliklerin istikrarsızlaştığı, özdeşleşmelerin kırılğan, bütüncül ulusal kimliklerin imkânsız hale geldiği çokkültürlü ortamını çağrıştıran görüşleri ile post-yapısalcı<sup>31</sup> ve post-modern düşünceye ilham kaynağı olan, milliyetçi düşünceye karşı endişelerini, ulusal bilince en çok ihtiyaç duyduğu bir zamanda dile getirmeyi göze alan, antiemperyalist duruşundan da asla ödün vermeyen, kimilerine göre ulusalcı, Marksist, varoluşçu bir bağımsızlık kuramcısı.<sup>32</sup> Belki de “Fanon’la konuşmaya” en çok ihtiyacı olan ülkemizde yeterince tanınmayan; 1961 yılında ölümünden kısa bir süre önce kaleme aldığı, “Üçüncü Dünyanın bağımsızlık manifestosu” *Yeryüzünün Lanetlileri* eseri nedeniyle Fransa tarafından ise unutulmak istenen biri.<sup>33</sup> 1960’larda sömürgeci geçmişi nedeniyle Frankofon dünyanın unuttuğu Fanon, Edward Said’in öncülüğünde Anglofon dünyada kültür politikalarının eleştirisinde akla ilk gelen isimlerden olmuştur. Özellikle dilin, düşüncenin ve sosyal bilimlerin sömürgeleştirilmesinde post-kolonyal teorinin kurucusu sayılmaktadır. Teorinin gelişim sürecinin en kapsamlı tarihini yazan Robert Young Fanon’un etkisini şu şekilde dile getirmektedir: “Said’i bir kenara koyarsak, post-kolonyal kuram ağırlıklı olarak Frantz Fanon’un eserlerine dayanır.”<sup>34</sup>

<sup>29</sup> Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 261.

<sup>30</sup> Mollaer, *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*, 112.

<sup>31</sup> Post-yapısalcılığın, Hegelciliği çatlaklarını tespit ederek yıkmaya veya tashih etmeye çalıştığını düşünürsek, Fanon’un Hegel’le girdiği eleştirel “diyaloğun” önemi daha iyi anlaşılabilir. Robert Young’ın iddiasına göre, Fransız düşüncesi ve post-yapısalcı düşüncenin doğuşunda Fanon’un bağımsızlığı için mücadele verdiği Cezayir olaylarının etkisi büyük olmuştur. “Şu sözüme post-yapısalcılık diye tabir olunan şey eğer tek bir tarihsel anın ürünüyse, şüphesiz hem bir alamet hem de bir sonuç olan bu an, muhtemelen, Mayıs 1968 değil de Cezayir Bağımsızlık Savaşı’dır. Bu açıdan bakıldığında, diğerlerinin arasında Sartre, Althusser, Derrida ve Lyotard’ın tümünün ya Cezayir’de doğmuş olması ya da savaşın hadiselerine şahsen karışmış olmaları önemlidir.” Bk. Young, *Beyaz Mitolojiler*, 11.

<sup>32</sup> 1925’te Martinik’te doğan Fanon, “köleliği sorgulamanın henüz âdet olmadığı eski bir sömürge dünyasında” Fort de France’da büyüdü. Savaş sırasında özgür Fransızların yanında savaşmak için Fort de France’dan ayrıldı. 1945’te felsefe eğitimi almak için Martinik’e döndü. Burada anti-emperyalist duruşunda büyük katkısı olan hocası Aime Cesaire’in seçim kampanyasının etkisinde yaşadı. Fanon tıp, psikiyatri ve felsefe alanlarında resmi eğitimine başlamak üzere Fransa’ya döndü. Psikiyatri eğitimini, *Tam-tam* isimli bir siyahi dergiyi de yönettiği Lyon şehrinde aldı. Lyon Üniversitesi psikoloji bölümünde Profesör Maurice Merleau-Ponty’nin derslerini takip etmesi fenomenolojiyle ilk tanışması olabilir. Fanon, 20. yüzyılın en etkili kitaplarından biri olacak *Siyah Deri Beyaz Maskeler*’i (*Peau Noire, Masques Blancs*) Lyon’da bitirme tezi olarak yazmıştı. Tezi bilimsel kriterlere uymadığı ve spekülatif olduğu gerekçesiyle kabul görmedi. 1952’de kitap olarak yayımlandı. Kitap, kitaba önsöz yazan felsefeci Francis Jeanson tarafından “beyaz bir dünyaya fırlatılmış siyahi bir adamın deneyimleri”ni anlatmaktaydı. 1953’te Cezayir’de Blida-Joinville’de bir hastanenin psikiyatri bölümü başkanı oldu. Fransızların, Alman işgalinden kurtuluşlarını kutladıkları Mayıs 1945’te, Cezayir’in Kabiliye bölgesinde bulunan Setif’te başlayan Müslüman ayaklanması, Fransız ordusu tarafından 45.000 kişinin ölümüyle sonuçlanacak şekilde vahşice bastırılmıştı. Fanon’un Cezayir’e gelişinden bir yıl sonra, 1954’te Fransa Vietnam’da Dien Ben Phu’da yenilgiye uğradı ve Cezayir Ulusal Kurtuluş Cephesi (FLN) resmen bir kurtuluş savaşı başlattı. Sonra, FLN’nin temsilcisi olarak, Mağrip’teki sömürge-karşıtı savaşçılar için siyahi Afrika’dan destek toplamak üzere Gana’nın başkenti Akra’ya ve Mali’ye gitti. 1961 yılında lösemiye yakalandığını öğrendi. Önce Sovyetler Birliği’ne sonra ABD’ye gitti. ABD’ye vardığında tutuklandı, tedavisine devam edilmedi ve CIA tarafından on gün boyunca sorgulandı. Ölmeden önce on haftalık kısa bir süre içinde *Yeryüzünün Lanetlileri*’ni yazdı. Kitabını gördükten birkaç gün sonra Aralık ayında Washington’da bir hastanede hayatını kaybetti. Ertesi yıl Cezayir bağımsızlığını kazandı. Biyografisine dair bilgiler şu kaynaktan derlenmiştir. Bk. Robert Young, *Postkolonyalizm: Tarihsel Bir Giriş*, çev. Burcu Toksabay Köprülü-Sertaç Şen (İstanbul: Matbu Yayınları, 2016), 366-367.

<sup>33</sup> Biyografisini yazan David Macey, Fanon’un öldüğü gün, eserinin kopyalarının Fransız polisi tarafından toplandığını aktarır. Bk. David Macey, *Frantz Fanon: A Biography* (United Kingdom: Verso Books, 2012), 487.

<sup>34</sup> Young, *Postkolonyalizm: Tarihsel Bir Giriş*, 23.

Fanon düşüncesinin merkezi kavramı olan "tanınma", aynı zamanda "Hegelci bir kavram"<sup>35</sup>dir. Dahası tanınmanın kuramsal temelini Hegelci düşünceye dayandığı söylenebilir. Nitekim bu kavrama 1960'lı yıllardan itibaren çeşitli kesimlerden farklı kimliklerin tanınma taleplerinde sıklıkla başvurulurken, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* kaynak eser konumuna gelmiştir. Özellikle Alexandre Kojève'in Hegel yorumu için, yirminci yüzyılın kuramsal tartışmalarının yönünü belirleyen temel unsur olduğunu belirtmek gerekir. Fanon ise bu tartışmalara Hegel'in efendi-köle diyalektiğini sömürgeci koşullara taşımak suretiyle "katkı"da bulunmuştur.<sup>36</sup> Fanon, Hegelci fenomenoloji ve Sartre felsefesiyle eleştirel bir diyaloga girerek Hegel'in düşündüğü biçimiyle efendi-köle ilişkisinin evrenselliğini bir soru haline getirir: Bir tanınma kuramı olarak Hegelci model sadece Avrupalı özneler arasında mı geçerlidir? Sömürge toplumlarına uyarlandığında da geçerliliğini koruyarak bir analiz çerçevesi sağlamaya devam eder mi? Tanınma açısından bakıldığında, Hegel'in diyalektiğinde, mutlak bir karşılıklık bulunmaktadır. Sömürge toplumuna gelindiğinde ise Hegel'deki karşılıklı tanınma yerini tek taraflılığa bırakır.<sup>37</sup> Zira Fanon'a göre bunun nedeni, "Zenci efendiye benzemek istemektedir. Bu nedenle Hegelci köleden daha az bağımsız"<sup>38</sup> olmasındadır. Onu Hegelci köleden daha az bağımsız hale getiren şey, Beyaz efendinin öznelliğine takılıp kalmasıdır. Öyle ki gerçek bir tanınma arzusu olmayan Fanoncu köle, efendinin öznelliğini kendi isteği olarak düşünmektedir. "Siyah insan beyaz olmak istiyor. Beyaz insansa köleleştirerek daha yüksek bir insani seviyeye ulaşmak."<sup>39</sup> Nitekim *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'in giriş bölümünde sorduğu "Siyah insan ne ister?" sorusu esasında siyahın özbilinci talep eden bir tanınma arzusunda olup olmadığını sorgulamaya yönelik bir sorudur. Bu sorunun devamında ise "Siyah derili kardeşlerimin gazabını üzerime çekeceğimi bilsem de söyleyeceğim: Siyah insan, insan değildir." derken sömürge koşullarında Hegelci tanınmanın gerçekleşmeyeceğine işaret eder. Çünkü beyaz efendinin özbilincini isterken siyah derilinin taktığı beyaz maske bağımsız bir özbilincin kazanılmasının önündeki en büyük engeldir. Anlaşılan o ki, sömürge ortamında efendi karşısında kölenin, özne karşısında nesnenin, konuşan karşısında konuşamayanın durumu, tanınma fenomenolojisi açısından "Hegel'in tasavvur edemediği" türden bir içselleştirilmiş oryantalizm pratiğidir. "Son iki yüzyıldır oryantalizmle girilen diyalogun neticesinde gelişen bu self-oryantalist tavır, Batı-dışı toplumların modernleşme projesi sürecinde karşılaştığımız kendini Batılı değerler üzerinden okuma ve anlatma çabasıdır. Bu tarz kendini ispat etme çabası, sonuçta Batılı tahakkümün onayı anlamına gelmektedir."<sup>40</sup> Neticede "Doğunun Doğululaştırılması" olarak oryantalizm "kendi kendini Doğululaştırma" olmadan gerçekleşemez, yerleşiklik kazanamaz. Dolayısıyla oryantalizme yönelik içselleştirilmiş halinden yoksun bir şekilde yapılacak olan analizler eksik kalmaktadır. Nitekim Said'in *Oryantalizmi "Doğulu"* toplumların oryantalizmin pratik ve kavram olarak ortaya çıkışına nasıl katkıda bulunmuş olabilecekleri sorusuna dokunmaması nedeniyle eleştirilmektedir.<sup>41</sup>

<sup>35</sup> Fırat Mollaer, "Frantz Fanon'un Çelişkili Kimliği: Avrupa-merkezcilik ve Milliyetçiliğin Ötesinde Tanınma", *Fanon'un Hayaletleri, Fanon'la Konuşmayı Sürdürmek*, ed. Fırat Mollaer (İstanbul: İthaki Yayınları, 2018), 109.

<sup>36</sup> Katkı ifadesinin tırnak içinde gösterilmesinin nedeni Fanon'un Hegel'in diyalektik sarmalından çıkamadığı gibi bir yanlış anlaşılmanın önüne geçmektir. Fanon'un Hegel karşısındaki konumuyla ilgili yorumları örneklendirmek gerekirse ilk olarak Ethan Kleinberg, Fanon'un Hegel okumasının özgünlüğü ve başarısı konusunda iyimser olmadığını ve Fanon'un "Kolonyal köleyi Hegelci Köle'den uzaklaştırma girişiminin, aslında Hegel'in akımına paralel olduğunu" iddia etmektedir. Bk. Ethan Kleinberg, "Kojève and Fanon: The Desire for Recognition and the Fact of Blackness" ed. Tyler Stovall and Georges Van Den Abbeele, *French Civilization and Its Discontents: Nationalism, Colonialism, Race* (Lanham: Lexington Books, 2003), 116. Fanon üzerine çalışmalar yapan Nigel Gibson ise, Fanon'un Hegel ile ilişkisinin önemini değerlendirerek "Fanon'un efendi/köle diyalektiğine ırkı katması, büyük oranda gözden kaçsa da Fransa'daki savaş sonrası "Hegel" Rönesans'ı bağlamında geliştirilmiş, derin ve orijinal bir katkıdır." yorumunu yapar. Bk. Nigel C. Gibson, *Fanon: The Postcolonial Imagination* (Cambridge: Polity Press, 2003), 30.

<sup>37</sup> Mollaer, *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*, 111.

<sup>38</sup> Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, çev. Cahit Koytak (İstanbul: Encore Yayınları, 2016), 261.

<sup>39</sup> Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, çev. Charles Lam Markmann (London: Pluto Press, 2008), 3, 45, 178.

<sup>40</sup> İrfan Kaya, "Sosyolojik Düşüncede Avrupa-merkezcilik, Ötekileştirme ve Oryantalist Söylem Üzerine Post-kolonyal Bir Okuma ve Eleştirisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (Aralık 2017), 2003.

<sup>41</sup> Arif Dirlik, *Postkolonyal Aura, Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*, çev. Galip Doğduaslan (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2010), 186-206.

Hegeli tanınma fenomenolojisinin sömürgeci ilişkileri açıklamakta gösterdiği yetersizlik, Fanon'a göre fenomenolojinin kendisine ait bir sorundan kaynaklanmaktadır. "Fanon düşüncesinde fenomenoloji, ikiye bölünmüş, karşılıklı dışlamanın ilkelerine uyan, saf Aristolesçi mantık tarafından yönetilen, uzlaşmanın mümkün olmadığı bir dünyaya giriş yapmıştır."<sup>42</sup> Kamplara bölünmüş sömürge dünyası, "oryantalizmin basit işleyiş mantığı ve bu mantığın içerdiği özcülükle" maluldür. *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde "sömürge dünyasının ikiye bölünmüş bir dünya" olduğunu belirten Fanon, beyaz olmanın bir arılık sembolüne, adalet, doğruluk ve bâki-relik sembolüne dönüştüğünü ileri sürer. Beyazlık uygar, modern ve insan olmayı tanımlamaktadır. Siyah olma ise bunun tam karşıtıdır: kolektif bilinç dışında çirkinlik, günah, karanlık, ahlaksızlık demektir. Siyahın yaşadığı bu deneyimi, rahatlıkla oryantalizmin Batı-Doğu kutupsallığı söylemiyle karşılamak ve genişletmek mümkündür. İlerleme, rasyonel düşünce, bilimsellik, sekülerlik, uygarlık gibi kavramlar, "Batı"yla özdeş hale gelirken ve temsil edilirken; gericilik, irrasyonellik, duygusal düşünce, din ve kültür gibi kavramlar ise "Doğu"yu anlatır hale gelmiştir. Buna karşılık "Doğulu" aydınların "Batı"nın tedavüle soktuğu karşıtlıklar üzerine kurulu kategorize edici bu düşünceye saldırmak yerine "Garbiyatçı fantaziye" bilimsel dayanaklar sağlamaya çalıştıkları görülmektedir.<sup>43</sup> Fanon ise, "Yunan için akıl neyse Zenci için duygu odur." tarzındaki bir yaklaşımı Senghor'dan<sup>44</sup> hareketle zenciliği yücelttiğini sanırken, aslında, Batı-dışı toplumlara rasyonelleşme ve kendi kendini yönetme becerisinden yoksun gören Avrupa-merkezci görüşü yeniden üretmesi nedeniyle eleştirir. "Doğru okudum mu acaba? Çift katlı dikkatle yeniden okudum bunları. Beyaz dünyanın ta öte ucundan bana el sallıyor, selam veriyordu büyülü Zenci kültürü. Zenci heykeli, Zenci heykel sanatı! Göğsüm kabarmaya başlamıştı kıvançtan. Kurtuluş bu muydu yoksa?" Doğulu toplumların, aydınlarının önderliğinde kurtuluşu "aklı" Batı temsil ettiğine göre "geriye kalan"da, "duygu"da araması Hegelci diyalektik daire içinde hareket edildiğinin bir örneğidir. Tıpkı Batının dinden uzaklaştıkça Doğulunun dindarlaştırılması gibi. "Dindar" olmak, irrasyonel olmak, sezgiye başvurmak, nihayetinde ergin olmayışın, çocukluk çağının alametleridir. Aydınlanmak için ergin olmayış halinden çıkmak gerekir. Avrupa-merkezci bakış açısına göre de "Doğulu" çocukluk çağını yaşamaktadır. Her çocuk gibi kendisine rehberlik edecek, onun adına akılcı kararları alacak "beyaz" bir ebeveyne ihtiyacı vardır. Fanon Batılının akla çağrısına olan tepkisini şu şekilde dile getirir: "Ben dünyayı akılcılaştırdım ve dünya beni renk ayrımcılığı yaparak reddetti. Akıl düzeyinde bir uyum mümkün olmadığına göre ben kendimi irrasyoneliteye doğru fırlattım... İrrasyonelite içinde debeleniyorum. Boğazıma kadar irrasyonelite içindeyim. Ve sesim nasıl da çınlıyor!"<sup>45</sup> Batı-Doğu oryantalist söylemin alt açılımlarından biri olan "uygarlık-kültür" ikileminde Batı-dışı toplumların özgürleşme mücadelesini "kültür" kavramı üzerinden yapmak durumunda kalmaları son derece ironiktir. Çünkü "kültür" ve mücadelesini verdikleri "kolonyalizm" kavramları etimolojik olarak aynı kökten gelmektedir. Kendini anlatırken, kendi adına konuşurken, batıya karşı mücadele verirken başvurulan kavramlar oryantalizmin ne kadar içselleştirilmiş olduğunu gözler önüne sermektedir.

<sup>42</sup> Mollaer, *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*, 115. Felsefi çalışmalarını büyük ölçüde fenomenolojiyle kurduğu ilişkiden ve fenomenolojiye yönelik eleştirilerden hareketle geliştiren Derrida'ya göre de fenomenoloji, hem metafiziğe yönelik bir eleştiri hem de metafizik girişimin bir parçası olduğu için eleştirmeye çalıştığı sistemin tuzağına düşmüştür. Bk. Jacques Derrida, *Speech and Phenomena: And Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, trans. David B. Allison-Newton Garver (Evanston: Northwestern University Press, 1973), 9.

<sup>43</sup> Ülkemizde Ziya Gökalp, Batıyı bilim ve teknik alanına indirgemek suretiyle Batıya kültürel olarak karşı koymaya çalışmıştır. Gökalp'in "hars" kavramsallaştırması böylesi bir düşüncenin ürünüdür. Ziya Gökalp'ten önce zikredilmesi gereken isim ise Türk entelijansiyasının kült şahsiyeti olarak tanınan Namık Kemal'dir. Onun "müdafaa-name" örneğinde olduğu gibi bir entelektüel olarak sergilediği bir yanıla direnişçi, bir yanıla savunmacı oksidentalit tavrı, ondan sonraki Türk düşüncesinin karakteristik özelliği olmuştur. "Tepkisel, apolojist, kültüralist, romantik şekliyle günümüze kadar ulaşan bir tipik islamcı tavrı zuhur etmiştir." Bk. İrfan Kaya, "Modernitenin Ayna İmgesi Olarak Romantizm ve İslamcılıkta Romantik Modernleşmenin Ortaya Çıkışı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/3 (Aralık 2018), 1505. Bu nedenle, Dostoyevski'nin Rus edebiyatı üzerindeki etkisini ifade etmek üzere "Hepimiz Gogol'un Palto'sundan çıktık" klişe sözünü Türk düşüncesine uyarlırsak "Hepimiz Namık Kemal'in Palto'sundan çıktık" diyebiliriz.

<sup>44</sup> Fanon'un Senghor'dan Zenci heykeli, Zenci sanatı hakkında alıntılıdığı açıklama ve itirazı için bk. Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 152.

<sup>45</sup> Fanon, *Black Skin, White Masks*, 123.

Diyalektik düşünce, bir bilgi biçimi olarak ötekiye sahiplenmenin felsefi yapısını dile getirir. Bir "öteki" olmak zorundadır. Kölesiz efendi olmaz. "Hep yok edici diyalektik bir büyü sayesinde."<sup>46</sup> Siyahtan beyaza doğru ilerleyen bu evrim şeması karşısında, başka bir deyişle hiyerarşik dizge esasına dayalı bu Hegelci diyalektik yapı karşısında Fanon, stratejisini "sökmek" üzerine kurar. Avrupalının yarattığı Zenci-Beyaz ayrımını kabul ettiği andan itibaren, Zenci için artık rahat nefes alma olanağının ortadan kalkacağına bilincinde olan Fanon'un, "bütün dehşetiyle çağımızın meselesi"ni "Dünyayı bilmek değil, dünyayı değiştirmek!"<sup>47</sup> olarak tayın etmesi Hegel-sonrası dünyaya itirazının bir dışavurumudur. Fanon'un ilk hamlesi, "sömürgeyi yaratan ve yaratmaya devam eden sömürgeci"ye yöneliktir. Zira "Zenciye varoluşsal sapmaya sürükleyen" "beyaz damgalı uygarlık"tır. "Zenci ruhu diye adlandırılan şey aslında Beyaz adamın eseridir."<sup>48</sup> "Zenciye yaratan beyaz adamdır."<sup>49</sup> Fanon'un kendi tabiriyle "Hegel meşrepli Zenci dostu" Sartre'ın *Siyah Orpheus*'ta dile getirdiği diyalektik düşünceye gösterdiği tepkiden, neyle karşı karşıya olduğunun farkında olarak hareket ettiğini anlamak gayet mümkündür. Esasında Sartre burada siyah adına konuşurken, siyahı bir daha asla konuşmamak üzere suskunluğa sevk etmektedir. "Gerçekte, Zenci davası diyalektik düşünce sürecinin bir alt evresi olarak karşımıza çıkmaktadır: Beyaz insanın üstünlüğünün teori ve pratikte olumlanması tez durumundaysa; antitektik bir değer olarak karşımıza çıkan Zenci davası da negatif yüklemi sağlayan karşı kutup durumundadır. Fakat bu negatif yüklem tek başına yeterli değildir. Zenci davasını güden Zenciler de pekâlâ farkındalar bunun. İnsani değerlerin sentez edilip hayata hâkim kılınmasının ancak ırk ayrımının ortadan kaldırıldığı bir toplumda mümkün olduğunu onlar da bilmektedir. Bu itibarla Zenci davası, gerçekte, kendi sonunu kendi içinde taşımaktadır; bir varış noktası değil, bir geçiş bölgesidir; nihai amaç değil, geçici bir araç sadece."<sup>50</sup> Bu satırları okuyan Fanon, son şansının da uçup gittiği hisseder ve dostlarına şöyle seslenir: "Genç kuşak Siyah şairlerin ne kadar okkalı bir darbe aldıklarını biliyor musunuz?" dedim. Siyah derili insanların dostu olarak bilinen birinden yardım umulmuştu, o da tutup onların eylemini izafi ve sınırlı bir hareket olarak göstermekten başka yapacak bir şey bulamamıştı. Bu Hegel meşrepli Zenci dostu, bilincin, bizzat kendi varlığını tanımasının bir şartı olarak, mutlağın karanlığında kaybolmak, o karanlık içinde bir aydınlık olarak belirlemek ihtiyacı içinde olduğunu unutmış görünüyor, her şeyden önce. Rasyonalizme karşı bir tutumla, yazar negatif kutba, negatif yükleme başvuruyor, ama bunu yaparken negatif unsurun kendi değerini mutlaktan, hemen hemen töz durumundaki mutlaktan aldığını unutuyor. Sadece yaşama deneyimine bağlı kılınan bilinç, kendi varlığının esaslarından, sebep ve sınırlarından habersizdir, habersiz olması gerekir."<sup>51</sup> Sartre'ın savunuculuğunu yaptığı zencilik nosyonu için, daha önceden verilmiş olan bir hedefe doğru giden tarihsel oluş sürecinde yalnızca geçici bir aşama –"kendimi zencilikte kaybetmeliydim.. onu bilmemeliydim"- olduğunu duymanın zayıf düşürücü etkilerini çarpıcı bir şekilde anlatan Fanon'a göre, zorunluluğu özgürlüğünün esası olarak belirleyen diyalektik, onu kendi varlığından, kendi benliğinden soyup çıkarmaktadır.<sup>52</sup> "Kendi varlığım ve varoluş hikmetim çevresinde bir anlam yaratan ben değilim de benden önce varolan ve benim gelip sahip çıkmamı bekleyen bu anlamın bizzat kendisi demek ki. Benim Zenci olarak çektiğim acılar, sıkıntılar, ısırmak için bilenmiş Zenci dişlerim, beyaz dişlerim, aklıktan kokan Zenci nefesim değil demek, dünyayı yakmak, kundaklamak için yaktığım meşaleye güç veren onlar değil de, onlara bu tarihsel şansı veren ve varlığı onlardan önde gelen bu soyut

<sup>46</sup> Helene Cixous-Catherine Clement, *The Newly Born Woman*, trans. Betsy Wing (Manchester: Manchester University Press, 1986), 70.

<sup>47</sup> Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 33.

<sup>48</sup> Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 30.

<sup>49</sup> Fanon'un bu cümleleri Sartre'ın Yahudi sorunu üzerine yazdığı şu ünlü satırları anımsatmaktadır: Yahudi, başkalarının "Yahudi" olarak gördüğü kimsedir: sorunu çözümlerken akılda tutulması gereken basit gerçek bu işte... Yahudi tipini *türeten*, anti-semit tavrın bizzat kendisidir." Bk. Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 118. Fanon'a, kardeşim dediği Yahudi'yle aynı sefaleti paylaştığı gerçeğini ilk defa hatırlatan, felsefe öğretmeni olmuştu: "Yahudi'nin aleyhine konuşulduğunu işittiğin zaman, bil ki gerçekte senin aleyhine konuşuluyor." Bk. Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 151. Aralarındaki fark ise başkalarının kendisi için yarattıkları imgenin değil, kendi görünüşünün tutsağı oluşudur.

<sup>50</sup> Jean-Paul Sartre, "Orphee Noir", *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*'den aktaran Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 165.

<sup>51</sup> Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 165-166.

<sup>52</sup> Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 167.

meşale, öyle mi?"<sup>53</sup> Sartre'ı siyah kültürün zenginliğini görmezden gelmekle eleştiren Fanon daha zengin bir çözümlemeyi *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'den iki yıl sonra yapmıştır: "Zenci'yi yaratan beyaz adamdır. Fakat zenciliği yaratan Zenci'dir."<sup>54</sup>

#### 4. Siyah Deri Beyaz Maskeler

Fanon'un *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'i sömürge koşullarında sömüren ve sömürüleni birlikte ele aldığı bir kitaptır. Kitabın problem cümlesini Fanon'un şu cümleleriyle ifade edebiliriz: "Siyah insan beyaz olmak istiyor. Beyaz insansa, bir insanlık durumu gerçekleştirmenin peşinde."<sup>55</sup> Fanon'un peşinde olduğu şey ise beyaz adamın üzerine kapandığı beyazlığının ve siyah adamın üzerine kapandığı siyahlığının, bu çifte narsizmin yönelişlerini ve ona ilham veren motivasyonları belirlemeye çalışmaktır. Sonrasında "Siyahı kendi üzerine çullandıran, kendi kabuğu içinde hapseden bu cehennem çemberi kırmanın" arayışı Fanon'u Hegel'den uzaklaştırır. Zenciye hayranlık duyan bir düşünceyi, tiksinden kadar tehlikeli bulan Fanon kökünden koparılan, kovalanan, yokuşa sürülen ve kendi varoluş sorunsalı içinde bulup çıkardığı gerçeklerin birbiri ardından yok olup gittiğini görmeye mahkûm edilen insanın, dünyanın karşısına, kendisiyle birlikte var olan bir zıtlık, bir çelişki çıkarmaktan vazgeçmesi gerektiğinin bilinciyle "zamanının çok ötesinde" bir hareket tarzı geliştirmektedir. Temel hedefi, sömürsüzleştirmek ve insanı özgürleştirmektir. "Başkalarına benim üstümde bir rol veren bu anlamsız dramı aşmak ve ikisi de kabul edilemez olan Siyah ve Beyaz deyimlerini lügatçemden çıkartıp, insan kavramını, sadece insan kavramını yücelterek evrenselliğe yönelmek."<sup>56</sup>

*Siyah Deri Beyaz Maskeler*, "Siyah insan ne ister?" sorusuyla açılır, "Zenci ve Hegel" bölümü ile kapanır. Hegel'den alıntıyla bir epigrafla açılan bu bölümde Hegel'in bıraktığı yerden devam eden Fanon, baştaki sorusunu cevaplandırırken aynı zamanda tanınma diyalektiğinin neden sömürge şartlarında gerçekleşmeyeceğine açıklık getirmektedir. Öncelikle Hegelci diyalektiğin temelinde bir mütekabiliyet durumu vardır. "Kendini başkalarına dayatmak istediği ve çabası oranında kendini gerçekleştirir insan. Bu onun başkaları tarafından tanınmasına, başkaları tarafından kabul edilmesine yönelik bir istek ve çabadır."<sup>57</sup> Sömürgeci koşullarında ise efendinin köleden istediği tanınma değil iştir. "Benzer şekilde buradaki köle kendini bir nesnede kaybeden ve işinde özgürlüğünün kaynaklarını bulan bir köleyle hiçbir şekilde benzerlik taşımaz. Siyah tıpkı efendi gibi olmak ister. Böyle olunca Hegelci köleden daha az bağımsızdır. Hegel'de köle efendiye arkasını nesneye yüzünü döner. Burada ise köle nesneyi terk edip efendiye yüzünü döner."<sup>58</sup>

Fanon'u uğraştıran meselelerden biri de özgürlük mücadelesi için öne sürülen kurtuluş yollarına yönelik olmuştur. Zira bağımsızlık mücadelesinin verildiği sömürgecilik koşullarında kökene, öze dönmek suretiyle bir başlangıç yapmak pek çok ulus-devletin başvurduğu bir argüman olmuştur. Fanon ise bu tür özcü, geçmişte bir yerde saklı keşfedilmeyi bekleyen bir altın çağ anlayışına karşı mesafelidir. Siyah ruhu denilen şey de nihayetinde beyazların inşa ettiği bir şeydir ve zenciler bu özcü kimliğin tanımladığı mistik bir geçmiş uğruna gerçekliği ve geleceği feda etmeye icbar edilmektedirler. Hâlbuki Zenci kendini geleceğe dönük bir imkân olarak tanımlamayı öğrenmelidir. Dolayısıyla Fanon, siyahi deneyimin özcü bir perspektiften kavranmasına karşıdır. Fanon, milliyetçiliği her ne kadar ulusal bağımsızlık mücadelesinde gerekli görse de yeterli bulmaz. Fanon'a göre milliyetçilik anlatılmaz, zenginleştirilip derinleştirilmezse, çok hızlı bir şekilde toplumsal ve politik bilinç, başka bir deyişle yeni bir hümanizme dönüştürülmezse, çıkmaz sokağa girilmiş demektir. Gerekli tedbirler

<sup>53</sup> Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 166-167.

<sup>54</sup> Frantz Fanon, *A Dying Colonialism*, trans. H. Chevalier (New York: Grove Press, 1967), 47.

<sup>55</sup> Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 25.

<sup>56</sup> Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 236.

<sup>57</sup> Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 257.

<sup>58</sup> Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 261.

alınmazsa az gelişmiş ülkelerin burjuva kademesinin ulusal bilinci verimsiz bir şekilciliğe mahkûm edebileceği uyarısında bulunur.<sup>59</sup>

### Sonuç

"... Beyaz olmak arzusu." Kuşkusuz efendi lehine dizayn edilmiş bir diyalektik yapıda bile tahayyül edil(e)mediğini söylemeliyiz. Milliyetçi bilince karşı mesafeli, kimlikçi düşünceye teslim olmadan, kökene inmeden bir başlangıç yapmanın çabasında biri olarak Fanon için böylesine bir varoluş hevesi "ileri gitmenin" önündeki en büyük engeldir.<sup>60</sup> "İleri gitmekten söz ettim, fakat eleştirel bir değerlendirme ortaya koyarken yapmamız gereken de budur zaten: ileri gitmek."<sup>61</sup> "Önüne başkalarının koyduğu engellerden uzak, gün yüzüne çıkarılıp yükseltilecek bir anlam, bir gerçeklik bulmak için sabanını etine sokmasını bilen bir insanlık"<sup>62</sup> için; "hukuksuzluğun, eşitsizliğin ve inayetin yasama ilkesi haline getirildiği, kendi ülkesinde sürekli akıl hastası olan yerlinin mutlak bir kişiliksizleştirme içinde yaşadığı bir ülkenin insanlarını yerli yerine yerleştirmek" için öncelikle yapılması gereken, sömürüleni hevesle taktığı maskeden kurtulmasını sağlamaktır. Bunu yaparken de Sartre'in *Yeryüzünün Lanetlileri*'ne yazdığı önsözde belirttiği gibi, sık sık Avrupalı hakkında konuşurken suçlayarak zaman harcamaz. Oryantalizme tepkiyle ilk başvuru olan oksidentalizmin cazibesine kapılarak Batı düşmanlığı yapmaz. Zira "ırkını beyazlaştırmayı düşleyen Kara Adam ne kadar zavallıysa Beyazlara kin öğütleyen kimsenin de o kadar zavallı" olduğunu bilmektedir. Diyalektik yapıyı kardeşleri adına parçalayarak onlara Avrupalıyı alt etmeyi öğretmenin çabasıdır. Avrupa'yı kardeşlerine analiz eder ve yabancılaştırma mekanizmalarını onlar için kırıp söker.

### Kaynakça

- Aktay, Yasin. *İslam ve Sekülerleşmenin Kaynakları*. İstanbul: Tezkire Yayınları, 2017.
- Bernasconi, Robert. *İrk Kavramını Kim İcat Etti?, Felsefi Düşüncede İrk ve İrkçilik*. çev. Zeynep Direk vd. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- Chatterjee, Partha. *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*. çev. Sami Oğuz. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Cixous, Helene.-Clement, Catherine. *The Newly Born Woman*. trans. Betsy Wing. Manchester: Manchester University Press, 1986.
- Derrida, Jacques. *Yazı ve Fark*. çev. P. Burcu Yalım. İstanbul: Metis Yayınları, 2020.
- Derrida, Jacques. *Limited Inc*. trans. Samuel Weber. Evanston: Northwestern University Press, 1988.
- Derrida, Jacques. *Margins of Philosophy*. trans. Alan Bass. Chicago: Chicago University Press, 1982.
- Derrida, Jacques. *Positions*. trans. Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- Derrida, Jacques. *Speech and Phenomena: And Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. trans. David B. Allison-Newton Garver. Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- Dirlik, Arif. *Postkolonyal Aura, Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*. çev. Galip Doğduaslan. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Dirlik, Arif. *Kriz, Kimlik ve Siyaset, Küreselleşme Yazıları*. Sami Oğuz. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- Fanon, Frantz. *Siyah Deri Beyaz Maskeler*. çev. Cahit Koytak. İstanbul: Encore Yayınları, 2016.

<sup>59</sup> Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, 199-200.

<sup>60</sup> Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, 199-200.

<sup>61</sup> Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 87.

<sup>62</sup> Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 25.

- Fanon, Frantz. *Yeryüzünün Lanetlileri*. çev. Şen Süer. İstanbul: Versus Yayınları, 2016.
- Fanon, Frantz. *A Dying Colonialism*. trans. H. Chevalier. New York: Grove Press, 1967.
- Gibson, Nigel C. *Fanon: The Postcolonial Imagination*. Cambridge: Polity Press, 2003.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Tinin Görüngübilimi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1986.
- Jameson, Fredric. "Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism". *Social Text* 15 (Autumn 1986). 65-88.
- Kaya, İrfan. "Sosyolojik Düşüncece Avrupa-merkezcilik, Ötekileştirme ve Oryantalist Söylem Üzerine Postkolonyal Bir Okuma ve Eleştirisi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (Aralık 2017). 1973-2008. <https://doi.org/10.18505/cuid.346780>
- Kaya, İrfan. "Modernitenin Ayna İmgesi Olarak Romantizm ve İslamcılıkta Romantik Modernleşmenin Ortaya Çıkışı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22 (3) (Aralık 2018). 1483-1507. <https://doi.org/10.18505/cuid.459744>
- Kleinberg, Ethan. "Kojève and Fanon: The Desire for Recognition and the Fact of Blackness". *French Civilization and Its Discontents: Nationalism, Colonialism, Race*. ed. Tyler Stovall and Georges Van Den Abbeele. 115-128. Lanham: Lexington Books, 2003.
- Maldonado-Torres, Nelson. "On the Coloniality of Being". *Cultural Studies* 21/2 (Nisan-Mayıs 2007). 240-270.
- Megill, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri, Nietzsche, Heidegger, Foucault*. Derrida çev. Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.
- Mollaer, Fırat. "Frantz Fanon'un Çelişkili Kimliği: Avrupa-merkezcilik ve Milliyetçiliğin Ötesinde Tanınma". *Fanon'un Hayaletleri, Fanon'la Konuşmayı Sürdürmek*. ed. Fırat Mollaer. 109-145. İstanbul: İthaki Yayınları, 2018.
- Mollaer, Fırat. *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- Sartre, Jean-Paul. *Varlık ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*. çev. Turhan Ilgaz-Gaye Çankaya Eksen. İstanbul: İthaki Yayınları, 2010.
- Serdar, Ziauddin. "İngilizce Baskısına Önsöz". *Siyah Deri Beyaz Maskeler*. Frantz Fanon. çev. Cahit Koytak. 7-22. İstanbul: Encore Yayınları, 2016.
- Stauth, Georg-Turner, Bryan S. *Nietzsche'nin Dansı, Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklılık ve Direniş*. çev. Mehmet Küçük. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.
- Sümer, Banu Alan. "Jacques Derrida". *Çağdaş Fransız Felsefesi*. ed. Işıl Bayar Bravo vd., 309-332. Ankara: Phoenix Yayınları, 2019.
- Young, Robert. *Beyaz Mitolojiler*. çev. Can Yıldız. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2000.
- Young, Robert. *Postkolonyalizm: Tarihsel Bir Giriş*. çev. Burcu Toksabay Köprülü-Sertaç Şen. İstanbul: Matbu Yayınları, 2016.



ISSN 2645-9132  
Cilt: 3 Sayı: 2 (Aralık 2020)

### Ceride-i İlmiye Dergisi'nin Yaygın Din Eğitime Katkısı\*

<b>Amine Nuriye Çıtırık</b>	
Doktora Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Ankara, Türkiye	
ncitirik@hotmail.com	ORCID 0000-0003-0590-727X
<b>Zeki Salih Zengin</b>	
Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Ankara, Türkiye	
zekisalih55@gmail.com	ORCID 0000-0003-2354-8899

<b>Makale Bilgileri</b>		
<b>Tür</b> Çeviri Makale		
<b>Geliş Tarihi</b> 11 Eylül 2020	<b>Kabul Tarihi</b> 13 Eylül 2020	<b>Yayın Tarihi</b> 31 Aralık 2020
<b>Atıf</b> Çıtırık, Amine Nuriye - Zengin, Zeki Salih. "Ceride-i İlmiye Dergisi'nin Yaygın Din Eğitime Katkısı". çev. Amine Nuriye Çıtırık – Zeki Salih Zengin. <i>ULUM</i> 3/2 (2020), 451-474.		
<b>Araştırma/Yayın Etiği</b> Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi, Turnitin'de benzerlik taramasından geçirildi ve çalışmada araştırma/yayın etiğine uyulduğu teyit edildi.		
<b>Etik Beyan</b> * Bu makale, <i>ULUM</i> 3/2 (2020), 317-340 arasında araştırma makalesi türünde İngilizce olarak yayımlanan "Contributions of Jarida Al-Ilmiyah to Non-Formal Religious Education" başlıklı çalışmanın yazarı tarafından yapılan Türkçe çevirisidir.		
<b>Telif Hakkı ©</b> 2020 by ULUM İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği, Ankara, Turkey		
<b>CC BY-NC 4.0</b> ULUM Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.		



## Ceride-i İlmiye Dergisi'nin Yaygın Din Eğitime Katkısı

### Öz

Meşihat makamının 1914-1922 yılları arasında yayınladığı Ceride-i İlmiye önceleri resmi yazışmaların, işlemlerin duyurulduğu bir dergi özelliğindedir. Sonraları Osmanlı devletinin, içerisinde bulunduğu durumun etkisiyle toplumu bilgilendirmek, yönlendirmek, halka psikolojik destek sağlamak vb. için daha çok ilmî ve dinî konularda makale yazmaya ağırlık veren bir dergi hüviyetine bürünmüştür. Resmî kurumun dergisi olması dolayısıyla ülkenin birçok yerine ulaştırılma imkânının olması, toplumu bilgilendirme noktasında yaygın din eğitimine katkı sağlamıştır. Çalışmanın amacı dini bilginin halka ulaştırılması hususunda Ceride-i İlmiye'nin ne düzeyde başarılı olduğunun tespit edilmesidir. Bu amaçla her biri dini ilimler konusunda yetkin ve saygın yazarlar tarafından kaleme alınarak dergide yayınlanan 9 makale belirlenerek içerik, dil, bilgi ve üslup açısından değerlendirilmiştir. Yapılan araştırmada söz konusu derginin Meşihat makamının resmi yayın organı olmasından dolayı, dönemin resmi otoritesinin sahip olduğu fikirleri kısmen yansıttığı görülmüştür. İncelenen makalelerde, Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu olumsuzlukların nedenlerinin İslam'ın emir ve yasaklarından uzaklaşmış olmasında arandığı ve bu durumdan kurtulmanın ancak dine sınıksız sarılmakla mümkün olacağı vurgusunun öne çıkarıldığı tespit edilmiştir. Makalelerde çoğunlukla sade, anlaşılır bir üslup tercih edilse de daha ileri düzeyde dini bilgiye sahip kimselerin anlayabileceği makalelerin de olduğu belirlenmiştir. Makalelerde kavramların açıklanmasına, ayetlerden, hadislerden, ehl-i sünnet âlimlerinin görüşlerinden alıntılar yapılmasına ehemmiyet verildiği dikkat çekmiştir. Ayrıca dönemsel problemlerin konu seçiminde etkili olduğu anlaşılmıştır.

### Anahtar Kelimeler

YDin Eğitimi, Meşihat Makamı, Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye, Ceride-i İlmiye

## Contributions of Jarida Al-Ilmiah to Non-Formal Religious Education

### Abstract

Ceride-i İlmiye, which was published by Meshihat authority between the years of 1914-1922, was a journal feature of official correspondence and transactions. Later, with the effect of the situation in the Ottoman Empire, it became a journal that focused more on writing articles on scientific and religious subjects in order to inform, direct the society and provide psychological support to the people. The fact that it is the journal of the official institution, it has the opportunity to be delivered to many parts of the country and contributed to non-formal religious education at the point of informing the society. The aim of the study is to determine the level of success of Ceride-i İlmiye in the transmission of religious knowledge to the public. For this purpose, 9 articles published in the journal, each written by competent and respected authors on religious sciences, were determined and evaluated in terms of content, language, knowledge, and style. The research found that the Journal in question partially reflects the ideas of the official authority of the period, as it is the official publication of the Meshihat authority. In the articles examined, it was determined that the reasons of the negativities of the Ottoman State have been sought in getting away from the orders and prohibitions of Islam, and the emphasis has been placed on the best way to get out of this situation is to cling firmly to religion. Although a simple, understandable style was often preferred in the articles, it has been determined that there were also articles that people with more advanced religious knowledge could understand. It is pointed out that emphasis is placed on explaining the concepts in the articles, quotes from the views of the verses, hadiths, the people of the Sunnah and scholars, and the subjects were supported with stories and legends. In addition, it has been understood that periodic problems are effective in choosing the subject.

### Keywords

## Giriş

Yaygın eğitim, farklı gelişim düzeylerindeki insanlara ihtiyaç duyulan alanlarda örgün eğitim dışında isteğe bağlı olarak verilen eğitimidir. Yaygın din eğitimi de yaygın eğitimin bir parçasını oluşturmaktadır. Osmanlı döneminde yaygın din eğitimi cami, tekke, kütüphane, köy odaları ve evlerde vaaz, hutbe ve sohbet gibi etkinliklerle gerçekleştirilmiştir.<sup>1</sup> Camilerdeki hutbe ve vaazlar medreselerde eğitim gören imam, hatip ve vaizler tarafından gerçekleştirilmiştir. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yaygın din hizmeti veren görevlilerin nitelik açısından sorunlarla karşılaştığı, bu sorunların giderilmesi ve din görevlilerinin daha iyi yetiştirilmesi amacıyla II. Meşrutiyet yıllarında yapılan yeni düzenlemeler içinde Medresetü'l-Vâizîn ve Medresetü'l-Eimme ve'l-Hutebâ gibi kurumlara yer verildiği bilinmektedir.<sup>2</sup> Aynı dönemde sayısı hızla artan süreli yayınlar içerisinde Sırat-ı Müstakîm gibi halkın dini konularda bilgilenmesini de amaçlayan dergiler yer almıştır. Bu makalede ele aldığımız Ceride-i İlmiye söz konusu dönemde yayınlanan ve dini bilginin insanlara ulaşması amacı da taşıyan, yaygın din eğitimi açısından üzerinde durulmaya değer bir dergidir. Derginin, diğerlerinden ayrılan en önemli özelliği resmi nitelikli bir kurum olan Meşihat Makamı tarafından yayınlanmış olmasıdır.

Ceride-i İlmiye, Meşihat Makamının resmi yayın organı olarak 1914'de yayınlanmaya başlamıştır. Derginin basımı 1918'de Meşihat Makamına bağlı olarak kurulan Dâru'l-Hikmeti'l İslâmiye'ye devredildikten sonra bu kurum üzerinden 1922 yılına kadar devam etmiştir. Dergi dokuz yılda periyodik olarak toplam 79 sayı çıkarmıştır. Derginin yayın yılları, Birinci Dünya Savaşının yaşandığı ve Millî Mücadelenin yapıldığı oldukça sıkıntılı bir zaman dilimini kapsamaktadır. Ceride-i İlmiye, Meşihat Makamının yayın organı olmasından dolayı daha çok kurumun sorumluluk alanında görev yapan müderris, vâiz, imam gibi hademe-i hayrata yönelik çıkartılmıştır. Ülkenin içinde bulunduğu durum göz önüne alındığında derginin halkla doğrudan değil, din görevlileri aracılığıyla ulaştığını söylemek mümkündür. Buna göre, halkla doğrudan temas halinde olan imam-hatip ve vâizlerin vaaz, hutbe veya sohbetlerinde dergide yer alan yazılardan yararlanmış olmalarından hareketle Ceride-i İlmiye'yi dönemin yaygın din eğitiminde başvurulan önemli bir kaynak kabul etmek gerekir.

Dönemin önemli dergileri arasında yer alan Ceride-i İlmiye'de yayınlanan ve itikat, ibadet ve ahlak meselelerini içeren makalelerde, konuların seçiminde belirleyici olan unsurlar nelerdir? Kavramlar anlaşılabilir seviyede açıklanabilmiş midir? Ele alınan konular halkın beklenti ve ihtiyaçlarını karşılar nitelikte midir? Yer verilen ayet ve hadisler ele alınan konular ile örtüşmekte midir? Makalelerde yer verilen hadislerin sıhhat/sahihlik durumu nedir? soruları doğrultusunda, dergide yer alan makalelerin halkın dini bilgisine sunduğu katkının ne düzeyde gerçekleşebileceğinin tespit edilmesi çalışmamızın temel amacıdır.

Çalışmanın konusunu oluşturan makaleler 1918 yılında Darü'l-Hikmeti'l-İslamiye kurulduktan sonra yayınlanmaya başlamıştır. Meşihata bağlı kurum üyeleri tarafından hazırlanan ve kurulun görüşlerini yansıtan yazılar 41. sayıdan itibaren yayınlanmıştır. Çalışma esnasında öncelikle bu sayıdan itibaren farklı yazarlara ait makalelerin tamamı taranarak 13 yazara ait 53 kelam, 46 itikat, 18 siyer, 7 ibadet, 6 ahlak, 3 felsefe konulu toplam 133 makalenin bulunduğu tespit edilmiştir. Bunlar arasından Ocak 1919-Mart 1921 tarihleri arasında yayınlanan 41-66. sayılar içerisinde 8 yazarın kaleme aldığı 6 itikat, 2 ibadet ve 1 ahlak konulu toplam 9 makale belirlenerek incelenmiştir. Makaleler belirlenirken halkın özellikle ihtiyaç duyacağı konuları içermesi göz önünde tutulmuştur. İtikat, ibadet ve ahlak konularını seçmemizin sebebi yaygın din eğitiminde bu konulara daha fazla yer veriliyor olmasıyla birlikte o dönemde toplumun dini yaşantısını etkileyen kaynak eserlerdeki konuların mahiyetini anlama çabası olmuştur. Ayrıca evren örneklem arasındaki oransal uyumu yakalamak

<sup>1</sup> Amine Nuriye Çıtırık, "Osmanlı Döneminde Halkın Din Anlayışının Oluşmasını Etkileyen Kaynaklar", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 861-883.

<sup>2</sup> Zeki Salih Zengin, "Osmanlılarda II. Meşrutiyet Döneminde Yeni Açılan Medreseler ve Din Görevlisi Yetiştirme Çalışmaları" *İslam Araştırmaları Dergisi* 36(2016), 33-61.

için örnekleme oluşturan 6 itikat, 2 ibadet ve 1 ahlak konulu makale seçilmiştir. Yazar seçiminde özellikle Ceride-i İlmiye'de birden fazla yazısı olan yazarlar tercih edilmiştir. Çalışmada yazarlara ait bilgilere makale içeriklerinin değerlendirilmesinde katkısının olabileceği düşüncesiyle yer verilmiştir.

Ceride-i İlmiye'de yer alan bazı konular esas alınarak yapılmış çalışmaların olduğu görülmektedir. Sadık Albayrak'ın "Son Devrin İslam Akademisi", Zekeriya Akman'ın "Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Bir Üst Kurul Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye", Sadık Eraslan'ın "Meşihat-ı İslamiyye ve Ceride-i İlmiyye" kitapları bulunmaktadır. Bu eserlerde, Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye'nin işleyişi, kurumun yayın organı olan Ceride-i İlmiye dergisi ve yazarlarına dair bilgilere yer verilmiştir. Dergi ile ilgili İsmail Cebeci'nin "Ceride-i İlmiyye Fetvaları" isimli kitabı Meşihat makamında 1914-1922 yılları arasında yayınlanan fetvaları ele almıştır. Şeyma Ercümen'in "Ebüssuûd Efendi'nin Fetvâları ile Cerîde-i İlmiyye Fetvâlarının Mukayesesi" isimli yüksek lisans tezinde Ebüssuûd Efendi'nin fetvalarıyla Mayıs 1914 ile Eylül 1922 tarihleri arasında yayınlanan Cerîde-i İlmiyye fetvalarının karşılaştırılması yapılmıştır. Sadettin Narman'ın "Cerîde-i İlmiye Çerçevesinde Son Devir Kelâm Çalışmaları" adlı yüksek lisans tezinde Ceride-i İlmiye'nin tanıtımı, İslam dünyasının önemli merkezlerinde yenilik düşüncesinin oluşumu ve sebepleri üzerinde durulmuş son bölümde Kelâm'ın metot ve muhtevasına değinilmiştir. Saliha Okur Gümrükcüoğlu "Ceride-i İlmiyede Yer Alan Kararlar Çerçevesinde Fetvahane'nin Yargı Kararlarını Bozma Sebepleri" isimli makalesinde fetvahanenin kuruluşu, işleyişi hakkında bilgi verdikten sonra bozulan kararların konularına göre sınıflandırılması yapılmıştır. Muhlis Körpe'nin "İzmirli İsmail Hakkı Düşüncesinde Gazzâli - Cerîde-i İlmiye Bağlamında" isimli yüksek lisans tezinde Gazali'nin Kelâm, Felsefe, Batinîlik vb. hakkındaki görüşlerinin İsmail Hakkı tarafından nasıl değerlendirildiğini ortaya çıkarmayı hedeflemiştir. Konu ile ilgili en yeni sayılabilecek çalışma 2019 yılına ait Hilal Yenilmez'in "Ceride-i İlmiyeye Göre Osmanlı Son Döneminde İlmiye'nin İşleyişi" adlı yüksek lisans tezidir. Tezde ilmiyeye mensup kişilerin tayin, azil ve terfileri ile ilgili bilgilerin yer aldığı tevcihât metinleri incelenmiş ve Tevcihat-ı İlmiye'de geçen isimlerle ilgili bir tablo oluşturulmuştur. Yapılan çalışmaların çoğu derginin tanıtımına yönelik olarak hazırlanmıştır. Konu olarak Fıkıh veya Kelama ait konular ele alınmıştır. Resmi bir kurum eliyle basılan, ülkenin her yanına ulaşma ihtimali yüksek olan bu dergideki makalelerin halkın din eğitimine katkısını içeren bir çalışmaya rastlanmamıştır.

Ceride-i İlmiye'de yer alan itikat, ibadet ve ahlak konulu makalelerin değerlendirildiği çalışmada, doküman incelemesi yöntemi kullanılmış, veriler içerik analizi kullanılarak değerlendirilmiştir. Doküman incelemesi, belirli aşamalardan oluşur. Dokümana ulaşma, okuma, anlama, not alma, değerlendirme bu aşamalar arasında zikredilebilir. İçerik analizi yazılı ve sözlü materyallerin sistematik analizidir. İçerik analizinde yapılan işlem, birbirine benzeyen verileri belirli kavramlar ve temalar çerçevesinde bir araya getirmek ve bunları okuyucunun anlayabileceği bir biçimde düzenleyerek yorumlamaktır.<sup>3</sup>

Çalışmada Ceride-i İlmiye veri kaynağı olarak kullanılmıştır. Bu kapsamda inceleme konusu olan dergi Arap harfli Türkçe (Osmanlıca) orijinal baskısından okunmuştur. Dönemin âlimlerinin toplumda gördükleri aksaklıkları tespit ve toplumu yönlendirmede ne derece etkin olduklarını değerlendirmek amacıyla makaleler konularına göre seçilmiş ve yaygın din eğitimi açısından değerlendirilmiştir. Makalelerin içeriğinin zengin olması, çoğu konunun güncelliğini koruması nedeniyle günümüz toplumuna faydası olacağı düşünülmüştür. Ayrıca derginin tüm sayıları erişime açıktır. Buradan hareketle makalenin konusunun belirlenmesinde derginin yeniden topluma kazandırılması vurgusuna dikkat çekme isteği etkili olmuştur.

## 1. Meşrutiyet Döneminde Meşihat ve Yaygın Din Eğitimi

### 1.1. Meşihat Makamı

<sup>3</sup> Ali Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem Teknik ve İlkeler* (Ankara: Pegem Akademi,2013),217-220; Ali Yıldırım ve Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin,2006),187-227.

Meşihat ya da Şeyhülislamlık kadı, müderris, müftü, vâiz, imam- hatip gibi hukuk, tedris ve din hizmetleri görevlerini üstlenen ilmiye mensuplarının bağlı oldukları teşkilattır.<sup>4</sup> Şeyhülislam devletin ilk kuruluş dönemlerinde müftü ise de daha sonra yargıyı, eğitim öğretim ve fetvayı üzerine alan güçlü bir kurum haline gelmiştir. İlmiye sınıfının başkanı olarak günümüzün Adalet, Milli Eğitim Bakanlıkları ile Diyanet İşleri Başkanlığı'nın görev ve yetkilerini üzerinde toplayan şeyhülislamların görev ve yetkilerinde dönemlere göre değişiklikler olmuştur.<sup>5</sup> XIX. yüzyıla girerken, siyasi, sosyal ve kültürel hayatta önemli bir etkinliğe sahip olan Meşihat Kurumu'nun, bu dönemden sonra başlayan yenileşme hareketleri çerçevesinde, nüfuzu kademeli olarak azaltılmıştır. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde kurumun faaliyet alanı kısmen hukuk (şer'i mahkemeler) ve yaygın din eğitimi ile sınırlandırılmıştır. Bu dönemde yapılan değişiklikler çerçevesinde din hizmetlerini daha etkin yerine getirmek üzere Meşihat Kurumu'na bağlı yeni bir teşkilât olarak, Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye kurulmuştur.<sup>6</sup>

### 1.2. Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye

Musa Kazım Efendi'nin şeyhülislamlığı döneminde kurulan Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye 11 Ağustos 1918 ayında faaliyete geçmiş, birkaç ay sonra da nizamnamesi hazırlanmıştır.<sup>7</sup> Dinî hakikatleri ve İslam'ın yüce değerlerini neşir ve tamim, dinî müesseselerin iyi bir şekilde korunması, medreselerin ıslahı vb. amaçlarla merkez ve taşrada faaliyet göstermek, kuruluşun temel amaçları arasında yer almıştır.<sup>8</sup> Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye, 1918 yılında başladığı çalışmalarını 1922 yılına kadar sürdürmüştür. İslam dinini tebliğ, ilmi hakikatleri halka anlatmak, din eğitimi, ahlakî yapının korunması, zararlı düşüncelerin engellenmesi, dinî müesseselerin korunması, din görevlilerinin yetiştirilmesi, basın yayın faaliyetleri gibi farklı alanlarda çalışmalar yapmıştır. Kurum üyeleri, çalışmalarını sürdürmüş oldukları dört yıllık süre içerisinde 222 farklı günde toplantı yaparak, 273 konuda karar almıştır.<sup>9</sup> Üyeler, bu toplantılarda almış oldukları kararların yanında, beyanname ve makaleler yayınlamış, camilerde vaaz vermek suretiyle görevlerini yürütmüşlerdir.<sup>10</sup>

### 1.3. Ceride-i İlmiye

Ürgüplü Mustafa Hayri Efendi'nin 1914 yılında Şeyhülislamlık görevine atanmasından sonra yayınlanmaya başlayan dergi yayın hayatına 1922 yılına kadar devam etmiştir.<sup>11</sup> Derginin boyutları 16x24 cm, sayfa sayısı 30-50 arasında değişmiştir. Farklı dönemlerde aylık ve on beş günlük periyodlarla çıkarılan derginin 74-75, 76-77 ve 78-79 numaralı sayıları bir arada yayınlanmış, ayrıca 5. ve 6. sayıları arasında "İslah-ı Medârise Dair Nüşa-i Fevkalade" adını taşıyan ve sıra numarası verilmeyen özel bir sayısı yayınlanmıştır.<sup>12</sup> Dergi, kuruluşundan yayın hayatının sonuna kadar resmi hüviyetini muhafaza etmiş, bu kapsamda resmi duyurular, kararlar ve fetvalara daima yer verilmiştir. Bununla birlikte 1918 yılında Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye'nin kurul-

<sup>4</sup> Hezârfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-Beyân fi Kavânîn-i Âl-i Osman*, haz. Sevim İlgürel (Ankara: TTK Yay, 1998), 197-201; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı* (Ankara: TTK Yay, 1988), 173-214; Murat Akgündüz, *Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislamlık* (İstanbul: Beyan Yay, 2002), 37.

<sup>5</sup> Ramazan Boyacıoğlu, "Tarihi Açıdan Şeyhülislamlık, Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, (1996), 164.

<sup>6</sup> Zekeriyâ Akman, *Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Bir Üst Kurul Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye* (Ankara: DİB Yayınları, 2009), 22.

<sup>7</sup> Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye'nin açılış töreni ve beyannamesi için, bkz. Ceride-i İlmiye, 4/38 (Eylül-Ekim 1918), 1123-1130. 5 Mart 1918 (21 Cemaziyelevvel 1336) tarihli kanun ile kurulan Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye'nin nizamname layihası esbab-ı mucibesi ile birlikte Şûrâ-yı Devlet'te görüşülerek Sadârete gönderilmiştir. Bkz. BOA. ŞD (Şûrâ-yı Devlet), No: 2840/22 (6 ve 8), 21 Safer 1337 (26 Kasım 1918). Kuruluş kanunu, nizamname ve esbab-ı mucibe layihası için, bkz. Ceride-i İlmiye, 4/ 36 (Mayıs-Haziran 1918), 1057-1067.

<sup>8</sup> Akman, *Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Bir Üst Kurul Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye*, 35.

<sup>9</sup> Albayrak, *Son Devrin İslam Akademisi Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye*, 121.

<sup>10</sup> Akman, *Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Bir Üst Kurul Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye*, 55-84.

<sup>11</sup> Sadık Eraslan, *Meşihat-i İslamiyye ve Ceride-i İlmiyye Osmanlılarda Fetva Makamı ve Yayın Organı* (Ankara: DİB, 2009), 113.

<sup>12</sup> İsmail Cebeci, *Ceride-i İlmiyye Fetvaları*, (İstanbul: Klasik Yayınlar, 2009), 15.

masından sonra bu kurumun amaçları ile derginin çıkarılma gerekçeleri birbiri ile örtüştüğünden derginin sorumluluğu ve denetimi kurula devredilmiştir.<sup>13</sup> Bu tarihten sonra dergide resmi ve idari nitelikli yazılar yanında inanç, ibadet, ahlak, ilim ve irşat amaçlı yazılara da yer verilmiştir.<sup>14</sup> Aynı yıl, ramazan aylarında padişah ve saray erkânının katılımı ile yapılması gelenek olan huzur derslerinin dergide yayınlanmaya başlaması, dergiye bu amaçlar açısından ayrı bir zenginlik katmıştır<sup>15</sup>.

Derginin yayınlanmaya başlaması esasen Tanzimat'tan itibaren ulemanın ve temsil makamı Meşihat'ın görev ve sorumluluk alanındaki değişimin bir yansıması olarak da değerlendirilebilir. Tanzimat'a kadarki dönemde eğitim ve hukuk alanlarındaki etkinliği çok daha öne çıkan Meşihat, sonraki dönemlerde bu alanlardaki etkinliğini kaybetmeye başlamış ve din hizmetleri alanına daha fazla ilgi göstermeye ve mesai harcamaya başlamıştır. Yenileşme hareketleri, Batı ile temas sonucu düşünce hareketlerinin doğurduğu etki ve bu etki karşısında dini düşüncenin yeri ve etkinliğinin ne olduğu konuları ulemanın ve Meşihat'ın ilgi ve sorumluluk alanlarına girmiştir. Tanzimatla birlikte eğitim yeni teşkilatı ile kendi mecrasında gelişirken medreselerle ilgili ciddi bir çalışmanın olmaması, dini bilginin ne mekteplerde ne de yaygın din eğitimi alanlarında gereken nitelik ve etkinliğe sahip olamadığının farkına varılmadığını göstermektedir. II. Meşrutiyet'in başından itibaren medrese ıslahatına girilmesi, din hizmetleri verecek kimselerin yetiştirileceği kurumların ihtiyaca karşılık verecek seviyeye çıkartılması ihtiyacının son sınırına gelmesinin bir sonucudur. Meşihat'ın kendisini yenileme ve bunlara karşılık verebilecek bir yapılanmaya girişmeye geç bile kaldığı söylenebilir. Islahat hareketi, bizim bu çalışmada temas edeceğimiz yaygın din eğitimi konusu ile de yakından ilgilidir; zira cami hizmeti olarak yapılan yaygın din eğitimi verecek kimseler öncelikle ıslah edilen kurumlarda eğitim alacak olanlardır.

II. Meşrutiyet döneminde yaygın din eğitimi konusunda dikkat çeken diğer bir gelişme de Ceride-i İlmiye'nin yayınlanmaya başlaması ve Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye'nin kurulmuş olmasıdır. İlk kurulduğunda kurumun çalışmaları, atamalar ve hukuki kararlara yer verilen Ceride-i İlmiye'de, Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye'nin kurulması ile birlikte inanç, ibadet, ahlak ve sosyal meselelerle ilgili konulara insan ve sorun merkezli olarak yaklaşan yazılara da yer vermeye başlanmıştır. Önemli olduğuna inandığımız bu gelişmenin, sorunları hemen çözebilecek bir adım olmamakla birlikte doğru ve olması gereken bir adım olduğunu söylememiz pekâlâ mümkündür. Dönemi içindeki diğer yayın organlarındaki üslup, yaklaşım ve açıklamalarla benzerlik gösteren bu yazıların eleştirilecek tarafları görülebilir; ancak yetkin, saygın ve güvenilir bir kurumun eksikliklerini kontrolü ve onarması her zaman daha kolay olacaktır. Derginin yayın hayatına başladığı dönemi, günümüzde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın başarı ile sürdürdüğü yayın faaliyetinin başlangıcı olarak kabul etmek de mümkündür.

Son sayısı dışında üzerinde satış fiyatı bulunmayan derginin ne miktar basıldığı, müftülükler ile görevlilere gönderilip gönderilmediğine dair bilgimiz bulunmamaktadır; ancak derginin, talep eden diğer resmi birimlere gönderildiğine bakarak Meşihat'ın, merkez ve taşrada kendisine bağlı birimlere de gönderdiğini tahmin edebiliriz.<sup>16</sup>

### Ceride-i İlmiye'de Yer Alan Makalelerin Değerlendirilmesi

Osmanlı devletinin savaş yıllarında sosyal, siyasî ve ekonomik durumu göz önüne alındığında halkı bilgilendirme ve yönlendirmede basın yayın organları etkili bir araç olmuştur. Bu hususu bilen ve devletin resmi yayın organında makaleleri yer alan yazarlar itikat, ahlak ve ibadet konularını içeren makaleler yazarak halka

<sup>13</sup> Nesimi Yazıcı, "Ceride-i İlmiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 7/407-408.

<sup>14</sup> İsmail Cebeci, "Meşihat Makamının Dergisi: Ceride-i İlmiye", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 751.

<sup>15</sup> Bu hususla ilgili alınan karar Meşihat tarafından saraya bildirilmiştir. BOA. TS. MA. e. No: 1067/26, 7 Ramazan 1336/16 Haziran 1334 (16 Haziran 1918). Huzur dersleri hakkında bilgi için, bkz. Ömer Kara, "Osmanlı'da Huzur Dersleri Geleneği ve Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 519-538.

<sup>16</sup> Dahiliye Nezareti Hukuk Müşavirliği tarafından Meşihata yazılan 1914 ve 1920 tarihli yazılarda, dergideki hukuki bilgilerden istifade edildiği, düzenli olarak basılan derginin nüshalarının kendilerine de gönderilmesi istenmektedir. Bk. BOA. DH. İD. No: 79/35, 26 Mayıs 1330 (8 Haziran 1914); DH. HMŞ. No: 4/1, 31 Temmuz 1336 (31 Temmuz 1920).

yaygın eğitim imkânı sunma gayreti içerisinde olmuşlardır. Bu bölümde Ferid Kam, Ahmed Cevdet Efendi, Şerif Saadeddin Paşa, Ahmed Rasim, Hüseyin Avni, İzmirli İsmail Hakkı, Şevketî ve Seyyid Nesib'in makalelerinin toplumu yönlendirme ve eğitmede etkilerinin ne düzeyde olduğu değerlendirilmiştir.

### Ferid Kam - Hakikati Görelim<sup>17</sup>

1864 İstanbul doğumlu Ferid Kam ilim ve felsefe alanında memleketin yetiştirdiği ender insanlardan biridir. Kısa zamanda ilerlettiği Arapça, Farsça ve Fransızca onun araştırmacı zekâsını derinleştirmiştir.<sup>18</sup> Eski dîvanları okuyan, klasik kaynakları inceleyen, mitolojiden tarihe, kelamdan tasavvufa birçok alanda bilgi sahibi olan Ferid Kam araştırmacı, öğretim üyesi, yazar, Türkçe ve Farsça eserler kaleme alan bir şairdir.<sup>19</sup> Düşünce sistemini uzun yıllar takip ettiği Voltaire'den, son zamanlarda Sarı Abdullah Efendi'nin Mesnevi Şerhine kadar geniş bir yelpaze oluşturmuştur.<sup>20</sup> 1914 Darülfünunda Türk Edebiyatı müderrisliği, 1917 Süleymaniye Medresesi'nde Felsefe Tarihi müderrisliği, 1943 Ankara Dil Tarih Coğrafya Fakültesinde İran Edebiyatı profesörlüğü mesleki deneyimini oluşturmuştur. 1944 vefat tarihidir.<sup>21</sup> Ferid Kam'ın Ceride-i İlmiye'de mucizenin tanımı, mucize ve keramet arasındaki fark, keramet çeşitleri, felsefe ile din arasındaki fark konulu "Mucizâta Dair"<sup>22</sup> isimli makalesi yayınlanmıştır. Ayrıca Ceride-i İlmiye'nin son 7 sayısında seri halinde kaleme aldığı ve her bir sayısında peygamberimizin sureti, sîreti, şecaati, az sözle çok meram ifade etmesi, tavrı, davranışları, yemesi içmesi kısaca günlük hayatını ele aldığı siyer konulu Ahlak-ı Seniyye-i Risaletten Bir Nebze<sup>23</sup> isimli makalesi yer almıştır.

Ferid Kam, makalesini Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde özellikle Batı'nın örnek alınıp alınmayacağı, alınacaksa bunun nasıl olması gerektiği konusunda tartışmaların çok olduğu dönemde yazmıştır. Yazar makaleye hadis olduğunu belirttiği "Cenab-ı Hak bir kavmin helakini murat ederse evvel o kavmin efradı meyânındaki ukûlun akıllarını alır" ifadesi ile başlamıştır. Yazar, İslam dünyasındaki ilmi zayıflamaya karşılık Batı'nın ilerlemesi, her alanda yaşanan aksaklıkların kabullenilmiş olması neticesinde nihayet eğitim alanında yapılan yeniliklerde çok geç kalındığını ve bu durumun sorumluları içerisinde gördüğü ulemayı eleştirmek düşüncesiyle bu hadis ile yazısına başlamış olmalıdır. Yazarın düşüncesini dile getirmek için kullandığı bu rivayetin isnadı zayıftır.<sup>24</sup> Hadisin ihtiva ettiği zahiri anlamının İslam inancıyla çok uyuşmadığını ifade edebiliriz. Toplumların kötü gidişatlarının altında, idari, siyasi, ekonomik eğitim vb. alanlarda çağın gerisinde kalma, toplumun hataları başta olmak üzere birçok sebep etkili olmuştur. Bu rivayette kötü gidişatı kadere yükleme, toplumun iradesini elinden alma ve tüm sorumluluğu Allah'a yüklemek gibi bir anlayış oluşturmuş, bu durum toplum bireylerinde umutsuzluğa düşmek, mücadele ruhunu kaybetmek vb. son derece sakıncalı sonuçlar doğurmuştur. Yazar, bilgiyi elde etme konusunda Doğu ile Batı arasında fark olmadığı ve kim ilimde ileriye ondan alınması gerektiğini "ulûm ve fûnûnun dini imanı yoktur, bazı hakâikin de zaman ve mekânı yoktur. Cenab-ı Peygamber tahsil-i ilim için Çin'e kadar gitmemizi ferman buyurmuşlar. İlim yalnız kitabı koltuğuna alıp muallimin önünde diz çökmekten ibaret değildir. Bilâd-ı Ba'îdeye gidip şûn-ı câriyeyi tetkik etmek de ilimdir."<sup>25</sup> ifadesiyle bu ilim günümüzde dışarıdan alınacaksa nasıl alınması gerektiği konusunda ipuçları vermiştir. Nitekim bu genel düşünce doğrultusunda o dönemde yurtdışına ilim tahsili için gidenler olmuştur. Avrupa medeniyetinin tavizlerle değil hem millî hem dinî değerlerin korunmasıyla alınması gerektiğini savunmuş ve bu tezini Japonya örneğiyle desteklemiştir.<sup>26</sup> Yazar bu doğrultuda geleneklere sahip çıkmanın, bununla birlikte her alanda çalışıp ileri gitmenin gerekliliğini vurgulayarak makalesini bitirmiştir. Tekniği alıp kültürü

<sup>17</sup> Ferid Kam, "Hakikati Görelim", *Ceride-i İlmiye* 4/46 (Mayıs-Haziran 1919), 1410.

<sup>18</sup> Enver Uysal, "Ferid Kam'ın Terceme-i Hal Hakkındaki Düşünceleri ve Kınalı-zade ile İlgili Bir Denemesi" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1(1986), 134.

<sup>19</sup> Veyis Değirmençay, "Ömer Ferid Kam'ın Farsça Şiirleri ve Türkçe Çevirisi" *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 29 (2006), 171.

<sup>20</sup> Mahir İz, "Müderres Ferid Kam" *İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi* (1964), 207.

<sup>21</sup> Akman, *Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Bir Üst Kurul Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye*, 131.

<sup>22</sup> Ferid kam, "Mucizâta Dair", *Ceride-i İlmiye* 4/47 (Haziran-Temmuz 1919), 1459.

<sup>23</sup> Ferid Kam, "Ahlak-ı Seniyye-i Risaletten Bir Nebze", *Ceride-i İlmiye* 68, 70, 73, 74-75, 76-77, 78-79. sayılar.

<sup>24</sup> Deylemî, *Firdevsü'l-ahbâr bi-me'sûri'l-hiçâb*, 1/250; Süyûtî, *el-Câmî u's-şâğir* 1335; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 1/91.

<sup>25</sup> Kam, "Hakikati Görelim", 1410-1416.

<sup>26</sup> Kam, "Hakikati Görelim", 1410-1416.

almamak o dönem muhafazakârların genel düşüncesidir. Teknikle beraber kültür de geleceği için sadece tekniği almanın ne derece mümkün olabileceği konusuna makalede yer vermemiştir. "İlim Çin'de de olsa alınır" hadisi rivayet açısından tenkit edilmekle beraber ilmin evrenselliğini ifade etmede kullanılan anlam yönünden meşhur olmuş bir hadistir.<sup>27</sup> Anlaşılır bir üslupla ele aldığı makalesini halkın anlayabileceği şekilde sunmuş, somut örneklerle konuyu desteklemiştir.

### Ahmed Cevdet Efendi - İnsanın Vazifesi<sup>28</sup>

İstanbul Darülfünun İlahiyat Fakültesi ilk Tefsir hocası olan Cevdet Bey 1873 yılında Bergama'nın Ali-beyli köyünde doğmuştur. İslami ilimlerde kendisini yetiştirmiş, Arapça ve Farsça dillerine hâkim, deli-dolu, lafını esirgemeyen bir ilim adamıdır.<sup>29</sup> Bayezid Medresesi'nde dersiâmlık yapan Ahmet Cevdet 1914'te Dârül-hilâfe Medresesi'nde Arap Edebiyatı müderrisliği, 1917'de Medresetü'l-Mütehassısîn'de Usûl-i Hadis ve Süleymaniye Medresesi'nde Tefsir müderrisliği görevlerinde bulunmuştur. 1918'den 1919'a kadar Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye âzâlığı ve 1920-1922 yıllarında Huzur dersleri mukarrirliği görevini yerine getirmiştir. 1924'te Darülfünun İlahiyat Fakültesi Tefsir ve Fıkıh müderrisi olmuş, burada Mecelle okutmuştur. Yazar genç denilebilecek yaşta 54 yaşında vefat etmiştir<sup>30</sup> Yazarın Ceride-i İlmiye'de 42-45. sayı aralığında "Vezâif-i İnsaniye" başlığı altında insanın değer ve kıymeti, nefis terbiyesi vb. konuların işlendiği toplam dört makalesi yayınlamıştır.<sup>31</sup>

Ahmed Cevdet, makale serisinin ilki olan *İnsanın Vazifesi* adlı yazısına öncelikle melek, insan ve hayvanın özelliklerini tanıtmakla başlamıştır. Nefis terbiyesini ele aldığı yazısında kâinattaki diğer varlıklardan bahsederek insanın diğer varlıklardan farklı olduğuna dikkat çekmiştir. "Allah melekleri yarattı, onlara akıl verdi; hayvanları yarattı, onlara da nefis verdi; insanoğlunu yarattı, onlara hem akıl hem de nefis verdi. İnsanlardan kimin akli nefisine galip gelirse, meleklerden daha üstündür; kimin nefsi aklına galip gelirse o da hayvanlardan aşağıdır" hadisini insanın diğer canlı varlıklara kıyasla derecesinin ne olduğunun anlaşılmasını kolaylaştırmak için vermiştir. Metin içerisinde kaynağı belirtilmeyen ve hadis olarak ifade ettiği yukarıdaki rivayetin sefeye ait söz olduğu ve Mevlana'nın öğretisinin temelini teşkil ettiği anlaşılmıştır.<sup>32</sup> Yazar okurlarına insanın nefisini dizginlemesi ve akli ile doğru olanı seçmesiyle meleklerden daha üstün olabileceğini detaylandırarak anlatmıştır. İnsan-ı kâmil olmak için ilk yapılması gereken ahlaki unsurların başında insanın nefsinin hevâ ve hevesine kapılmaması ve aklının nefsinin önüne geçmesi olarak açıklamıştır. Sözlerini desteklemek için ayet ve hadislerden örnek vermiştir. Melekleri kendi içerisinde melâike-i illiyûn, melâike-i teshir ve melâike-i tedbir olarak üçe ayıran yazar konuyla ilgili olarak Fahrettin Râzî, Muhyiddin-i Arabî'nin görüşlerine yer vermiştir. Ahmed Cevdet "Gökyüzü gıcırdayıp inledi ve gıcırdayıp inlemekte de haklı idi. Gökyüzünde, alnını Allah'a secde için koymuş bir meleğin bulunmadığı dört parmaklık bile boş yer yoktur."<sup>33</sup> Meleklerin çokluğunu ifade etmede temsili bir üslup kullanmıştır. Metin içerisinde kaynak bilgisi bulunmayan hadisi okurlarına aktarırken gaybî bir konuyu "nasıl bir elektrik ve gaz lambasının derece derece ziyasının artırılması lambanın veya ziyâdar ettiği muhitin patlamasına sebebiyet vermiyorsa aynen melaikenin kesreti nurundan ileri varmayan izdihamları hiçbir vakit bâis-i münakaşa olamaz"<sup>34</sup> ifadesiyle anlatmıştır. Meseleyi bilinen bir örnekten lamba, gaz örneği üzerinden akla yakınlaştırmıştır. Sonrasında hayvanların özelliklerinden bahsetmiştir. Yazar makalesinin devamında insanın akıl ve şehvetten mürekkep olduğunu ve bundan dolayı derdinin büyük, vazifesinin ağır ve ehemmiyetli olduğunu "Biçare insan her iki kuvvenin arasında kalarak kendini muhafaza etmelidir. Bir yanda

<sup>27</sup> Şakir Gözütok, *İlk Dönem İslam Eğitim Tarihi* (Ankara, Fecr,2002),79.

<sup>28</sup> Ahmed Cevdet Efendi, "İnsanın Vazifesi", *Ceride-i İlmiye* 4/42 (Ocak-Şubat 1919), 1228.

<sup>29</sup> Mevlüt Güngör, "İstanbul Darülfünun İlahiyat Fakültesinin İlk Tefsir Hocası Bergamalı Ahmet Cevdet Bey" *Darülfünun İlahiyat Sempozyumu*,18-19 Kasım Tebliğleri (İstanbul 2010), 365-384.

<sup>30</sup> Mesut Okumuş, "Darülfünun İlahiyat Fakültesi Muallimi Cevdet Bey ve Tefsir Tarihi Adlı Eserinin Tefsir Tarihi Yazıcılığındaki Yeri" *Darülfünun İlahiyat Sempozyumu*,18-19 Kasım Tebliğleri (İstanbul, 2010), 425-433.

<sup>31</sup> Ahmet Cevdet Efendi, "İnsanın Vazifesi", *Ceride-i İlmiye* 42, 43, 44, 45. Sayılar.

<sup>32</sup> Mevlana, "Mesnevi" çev: Veled İzbudak (Konya: Kültür,2016), 4/569.

<sup>33</sup> Tirmizî, Zühd 9. İbni Mâce, Zühd 19.

<sup>34</sup> Ahmet Cevdet Efendi, "İnsanın Vazifesi", 1228.

yüksek merteye bir yanda uçurum"<sup>35</sup> ifadesiyle insanın nefisle mücadelesinin zorluklarına değinmiştir. Konuyu anlaşılır kılmak için Mesnevi'den aklı Leylâ'da olan Mecnun'un, aklı yavrusunda olan deveyle mücadelesinden bahsetmiştir. Kıssada Mecnun'un bütün derdi, sevgilisinin köyüne bir an önce ulaşmak dışı devenin ise tek derdi, bir an önce geriye dönüp yavrularına kavuşmaktı. Mecnun bir an dalıp gittiğinde deve geriye döner, köye yavrularına kavuşmak için koşmaya başlardı. Mecnun kendine geldiğinde, devenin yönünü tekrar Leylâ'nın köyüne doğru çevirirdi. Bu yolculuk iki-üç gün böyle devam etti. Mecnun baktı ki bu yol böyle bitmeyecek, devesinden indi ve "Ey deve! İkimiz de âşığız, ama sevdiğimiz farklı yerlerde. Biz birbirimizle yol arkadaşlığı yapamayız. Beraberliğimiz ikimizi de hedefe ulaştırmayacak. En doğrusu biz yollarımızı ayıralım" dedi ve deveyi serbest bıraktı."<sup>36</sup> kıssada verilmek istenen, nefse uymanın insanı asıl sevgiliden, Allah'tan uzaklaştıracağı düşüncesi olmuştur. Hadis, Fıkıh ve Tefsir müderrisi olan Ahmet Cevdet yazısında Arapça ve Farsça alıntılara yer vermiştir. Bu, yazarın dönemin ilim dili olan Arapça ve yine döneminde revaçta olan Farsçayı ustalıklı kullandığını ve medrese eğitiminden geçmiş okurlarının en azından Arapça ve Farsçayı anlayacak kadar ilim dilini bildiklerinin göstergesidir. Nitekim diğer sayılarda da bol bol Arapça ve Farsça alıntılar yer almıştır. Yazı dili ağır olmasına rağmen seçmiş olduğu örnekler meseleyi daha anlaşılabilir hale getirmiştir.

### Şerif Saadettin Paşa - İbadete Dair Bazı Hikmetler<sup>37</sup>

Mekke'de doğan Şerif Sadedin Paşa'nın eğitimi, yaptığı görevler ve İstanbul'a ne zaman geldiği hakkında fazla bilgi yoktur. 1919 tarihinde Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiye üyeliğine atanmıştır. Kurum üyesi olduğu dönemde, rahatsızlanmış İsviçre'ye tedavi için gönderilmiş 1921 tarihinde vefat etmiştir.<sup>38</sup> Ceride-i İlmiye dergisinin 55. sayısında Peygamberimizin hayatı konulu "Hayat-ı Hz. Peygamber ve Nübüvvet"<sup>39</sup> ve 63.sayısında namazı konu alan "İbadete Ait Bazı Hikmetler"<sup>40</sup> isimli iki makalesi yer almıştır.

Şerif Sadedin Paşa, namazın anlam ve önemine değindiği yazısına "Malumdur ki namaz ve oruç bedeni ibadetlerdendir. Namaz dinin direğidir"<sup>41</sup> hadisiyle başlamıştır. Yazar namazın insanda sebat, metanet, azim, ciddiyet vb. güzel ahlakın tecelli etmesine vesile olması, namazın beş vakte ayrılmasının hikmetleri, namaza devamın önemi, cemaatle namaz kılmanın anlamı, namazda herkesin Allah'ın huzurunda eşit olduğu vurgusu, namazda saf düzeni vb. namazın kişisel ve toplumsal faydalarına değinmiştir. Makalede kısa, öz ve yapıcı cümleler kullanmıştır. Konu akıcı bir üslupla muhatabını ikna eder mahiyette kaleme alınmıştır. Uzun ilmiyal bilgilerinin yerine muhatabının aklına ve ruhuna hitap eden cümleler tercih edilmiştir. "Sebat, metanet, azim, vakar gibi yüksek vasıflar vardır ki bunları insanlarda tecelli ettiren namazdır" sözüyle şahsiyet gelişimine değinmiştir. "Namaz kılan bir kimse namazda Allah'a münacat, Allah'ın varlığını ikrar, birliğini itiraf, ulûhiyetinin azametini hatırlamakla dünyevi meşguliyetler hasebiyle gece gündüz kalbine düşen gafletten uyanır. Kendisinin daima muhafız ve murakıbbı Allah olduğunu anlar ve bununla isyandan uzaklaşarak şeytanî işleri terk ederek en yüksek şerefe nail olur"<sup>42</sup> ifadesiyle namazın insanı günahlardan alıkoşuşunu vurgulamıştır. Meâric suresinde geçen "Gerçekten insan pek tahammülsüz tabiatta yaratılmıştır. Başına bir fenalık geldi mi sizlanır durur. Bir nimet nasip olursa kendisinden başkasını yararlandırmaz. Ancak namaz kılanlar başka"<sup>43</sup> ayetinin tefsiriyle insanın olumsuz davranışlardan temizlenme yollarından olan namaz vurgusuyla makaleyi sonlandırmıştır. Makalede yer alan ayet ve hadis konu ile örtüşmektedir. Toplumun içerisine düştüğü durumun iza-

<sup>35</sup> Ahmet Cevdet Efendi, "İnsanın Vazifesi", 1231.

<sup>36</sup> Mevlana, "Mesnevi" çev: Veled İzbudak (Konya: Kültür,2016), 4/570.

<sup>37</sup> Şerif Saadettin Paşa "İbadete Dair Bazı Hikmetler", *Ceride-i İlmiye* 6/63 (Eylül-Ekim 1920), 2025-2028.

<sup>38</sup> Sadık Albayrak, *Son Devrin İslam Akademisi Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiye* (İstanbul: Yeni Asya Yayınları,1973), 191.

<sup>39</sup> Şerif Saadettin Paşa "Hayat-ı Hz. Peygamber ve Nübüvvet", *Ceride-i İlmiye* 5/55 (Şubat 1920), 1749.

<sup>40</sup> Şerif Saadettin Paşa "İbadete Dair Bazı Hikmetler", 2025-2028.

<sup>41</sup> Tirmizi İman 8; Müsned V 231; Aclûnî Keşfü'l-Hafa I/ 31-32.

<sup>42</sup> Şerif Saadettin Paşa "İbadete Dair Bazı Hikmetler",2028.

<sup>43</sup> Meâric 70/19-22.



hında, ibadetlerdeki özellikle de namazdaki zafiyetler sebep gösterilmiştir. Bu görüş dönemin genel düşüncesini yansıtmaktadır. Bir kesime göre geri kalmışlığın asıl sebebi İslam'dan uzaklaşma ve İslam'ın doğru kaynaklarının yeterince anlaşılammış olmasından kaynaklanmıştır.

#### Ahmet Rasim (Avni)- Din-i İslam<sup>44</sup>

Son dönem Türk fikir ve aksiyon adamı Ahmet Rasim 1810-1939 yılları arasında yaşamıştır. Ahmet Rasim (Avni) 1918 de Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye üyesi olmuştur.<sup>45</sup> Ceride-i İlmiye'de sadece gördüklerimizden hareketle görünmeyen latif âlemi inkâr etmenin cahilce bir cesaret olduğu konusunu ele aldığı "Câhilâne Cesaret"<sup>46</sup> isimli makalesi yer almıştır. Aynı sayıda yayınlanan "Kendini bilen rabbini bilir" ifadesinden hareketle kendi varlığımızın Allah'ın varlığına bir delil olduğunun izahına yer verdiği "Marifetullah"<sup>47</sup> isimli makalesi yayınlanmıştır. Dergide 72. sayıdan 74-75. sayıya kadar toplam dört sayıda "Dinî Dersler"<sup>48</sup> başlığı altında bir makale serisi yer almıştır. Dinî Dersler yazı dizisinde Allah'ın varlığını ispat ettikten sonra tüm dinlerde ortak olan hususlar sayılmış sonrasında da İslam dini Allah'ı nasıl tasvir eder? sorusuna Esmâ-i Hüsnâ'dan Allah, Rahman, Rahim, Melik, Kuddüs ve Selam isimleri ile açıklamalarda bulunmuştur. Dergide "Din-i İslam" makalesi ile birlikte toplam yedi makalesi yayınlanmıştır.

Yazar, makalesinde İslam dini ifadesiyle ne anlamamız gerektiği üzerinde durmuştur. Kullandığı bazı terimlerin anlamlarını parantez içinde vererek kavramlara dikkat çekmiştir. İslâm dininin medeniyete ve ilerlemeye mâni olmadığını izahla başlaması konu seçiminde dönemin etkisinin olduğunu göstermiştir. Dinin ilerlemeye mâni olmadığını açıklamak gayesiyle yazılan makalede delil olarak Âl-i İmran suresinde yer alan 'Allah katında din İslam'dır' ayetinin tefsirine yer verilmiştir. Ayeti tevekkül kavramından hareketle ele almıştır. Müslümanın mütevekkil olduğunu ve bu mütevekkil oluşu onu hiçbir zaman çalışmaktan geri koymadığını ve Müslümanı duaya sevk ettiğini ifadeden sonra duanın önemi üzerinde durmuştur. "Salat (dua) tevekkülün, hakikati bilmenin lazım-ı gayr-ı mefârikıdır. Duasız tevekkül, tevekkülsüz de din olmaz" ifadesiyle tefekkür dua ile irtibatlandırmıştır. Ayrıca "Namaz dinin direğidir. Kim onu kılarırsa dinini ayakta tutar ve her kim onu terk ederse dinini yıkılmış olur"<sup>49</sup> hadisinde geçen salat ifadesini dua ve namaz her iki anlamıyla ele almış makalenin devamında namaz konusuna değinmiştir "Namaz dinin direğidir" hadisini Aclûnî'nin Keşfü'l-Hafâ'sında geçen şekliyle almıştır. Camiü's-Sağîr'de geçen hadisi zikrederken bizzat kaynağını vermesi o dönemin yazarlarının kullandığı bir yöntemdir. Dönemin yazarları makalede alıntıya yer vereceklerse alıntıyı metin içerisinde kaynağını zikrederek vermişlerdir. İlâveten makalede "Cenab-ı Hak ezelde her bir insan için hayır ve şer birçok halleri, saadetleri, şekavetler belalar, musibetler takdir buyurmuştur. Belalara karşı da talim-i dua lütuf ve inayetinde bulunmuştur" ifadesiyle duanın kaderi değiştirme gücü olduğuna değinmiştir. Bu görüşünü Camiü's-Sağîr'de yer alan "Kaderden sakınmak kaderi defetmez. Lâkin sâlihlerin duâsı, nüzûl etmiş ve edecek olan elem ve musibeti defetmeye ve kaldırmaya medâr olur. İş böyle olunca ey Allah'ın kulları, dua ediniz"<sup>50</sup> hadisiyle delillendirmiştir.

#### Hüseyin Avni -Marifetullah<sup>51</sup>

1864-1954 yılları arasında yaşamış olan Hüseyin Avni (Arapkirli) 19. Yüzyılın sonu ve 20. Yüzyılın başında yaşamış ve gerek medrese gerekse de Darülfünun İlahiyat Fakültesi'nde birçok önemli şahsiyetin yetişmesine

<sup>44</sup> Ahmet Rasim Avni, "Din-i İslam" *Ceride-i İlmiye*,4/46 Mayıs-Haziran 1919:1416

<sup>45</sup> Albayrak, *Son Devrin İslam Akademisi Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye*,162.

<sup>46</sup> Ahmet Rasim Avni, "Câhilâne Cesaret" *Ceride-i İlmiye*,7/69 Ekim-Kasım 1921:2222.

<sup>47</sup> Ahmet Rasim Avni, "Marifetullah" *Ceride-i İlmiye*,7/69 Ekim-Kasım 1921:2235.

<sup>48</sup> Ahmet Rasim Avni, "Dinî Dersler" *Ceride-i İlmiye*,72, 73,74-75,76-77. sayılar.

<sup>49</sup> Aclûnî, Keşfü'l-Hafâ, 2/31.

<sup>50</sup> Tirmizî, Deavât, 101; İbn Hanbel, *Müsned*, V/224

<sup>51</sup> Arapkirli Hüseyin Avni "Marifetullah" *Ceride-i İlmiye* 4/42, (Ocak-Şubat 1919), 1225.

vesile olmuştur.<sup>52</sup> 1904 yılında Darülfünun İlahiyat Fakültesi'nde Meclis-i Kebir-i Maarif tarafından Kelam dersini okutmak üzere görevlendirilmiştir.<sup>53</sup> 1911'de Fatih Medresesi'nde Arap Edebiyatı müderrisliğine, 1912'de Huzur derslerine muhatap olmuş 1916 yılında Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye üyeliğine getirilmiştir.<sup>54</sup> Hadis konularına vâkıf olması dikkat çekmiş ve 1926'da Darülfünun İlahiyat Fakültesi Hadis, Hadis Tarihi hocalığına atanmıştır.<sup>55</sup> Bu durum onun Kelam kadar Hadisle de meşgul olduğunu ve bu alanda da uzmanlığını göstermesi açısından önemlidir. Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyetin ilk yıllarında yaşamış olan Hüseyin Avni, Osmanlı eğitim sisteminin yeniden gözden geçirildiği Tanzimat dönemine ve sonrası en karışık dönemlerde önemli katkıları olmuş bir eğitimcidir. Ceride-i İlmiye'de yazarın 42. sayıda Marifetullah<sup>56</sup> isimli makalesi yer almıştır. Ayrıca 44. sayıdan son sayıya kadar toplam 22 sayıda zaman zaman aksamalar olsa da düzenli olarak yazmaya çalıştığı Kkelama dair yazılarına yer verilmiştir.<sup>57</sup>

Hüseyin Avni'nin konu seçiminde o dönemde rağbet gördüğü düşünülen materyalist anlayışa cevap verme arzusu etkili olmuştur. O dönemdeki iman esaslarına dair yazılan yazıların çoğu halkın inanç konusundaki sıkıntılarından ziyade dönemin akımlarına cevap verme kaygısıyla ele alınmıştır. Halkın o dönemdeki eğitim ve dindarlık seviyesini dikkate aldığımızda konunun seçilme amacının en azından tarlasında bağında çalışan halk olmadığı aşikârdır. Yazara göre "Marifetullah" insanın gücü nispetinde Cenab-ı Hakk'ın kemal sıfatlarıyla muttasıf ve noksan sıfatlardan münezze bir vacibu'l vucûd olduğunu iman ve tasdik etmektir.<sup>58</sup> Yazar insanın Allah'ı tanımasının önemine dikkat çekmek için marifetullah kavramını merkeze almış, geri kalan bütün meseleleri marifetullahın tasdiki için gelen fer'i meseleler olarak izah etmiştir. Allah'ın varlığının onun yaratmış olduğu âlem ve varlıklar vasıtasıyla bilinebileceği belirten Hüseyin Avni Cenab-ı Hakkı bilmenin ancak onun yarattıklarını tefekkür etmekle, yani sanata bakıp sanatçının nasıl mükemmel olduğunu anlamakla mümkün olacağını dile getirmiştir. Makalenin devamında "Bir (antropolog) yani ahvâl-i insan âlimi diyor ki: Şu insan denilen makineye kırk senedir araştırıyor, inceliyorum. Bu kadar eser-i intizam görüyorum ki bunun müessirine hayran oluyorum. Bir zerreden feza-yı bî-nihayeye varıncaya kadar görülen intizam, bir kudret-i muhîta cümlemizi hayran ediyor"<sup>59</sup> alıntısıyla görüşlerini desteklemiştir. Allah'ın varlığını ispat etmede kullandığı kaynaklar ayet, hadis ve sahabe sözleridir. Kullandığı deliller göz önüne alındığında farklı düşünce akımlarını ne kadar ikna ettiği tartışılabilir olsa da dönemin insanlarına doğru bilgi sunmada başarılı olmuştur. Allah'ın varlığını anlamada nasıl bir yol çizilmesi gerektiği konusunda detaylar vermiştir. Düşüncesini mana olarak doğru ancak senet zincirinde zayıflık olan "Allah'ın yarattıklarını sanatını düşünün, Onun Zatını düşünmeyin çünkü Onun hakkını veremezsiniz" hadisiyle kuvvetlendirmiştir.<sup>60</sup>

### İsmail Hakkı (İzmirli) - Orucun ve Ramazan'ın Faziletleri<sup>61</sup>

1868 doğumlu yazar, son dönem Osmanlı ve ilk dönem Cumhuriyet âlimlerindedir. İstanbul Darülfünun Felsefe hocalığı yaparken aynı zamanda Hukuk Fakültesinde Fıkıh dersleri hocası olmuştur. 1915 Edebiyat Fakültesi'nde İslam Felsefe Tarihi profesörlüğüne atanmıştır. 1924'te Darülfünun İlahiyat Fakültesi'nde Hadis

<sup>52</sup> İsa Akalın, "Hüseyin Avni Arapkırlı'nın Arapça Usûlu'l-Hadis Elyazması Ders Notları", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 15/2 (2017), 115.

<sup>53</sup> Zeki Salih Zengin, *Medreseden Darülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011), 61.

<sup>54</sup> Fikret Soyal, "Daru'l-Fünun İlahiyat Fakültesinde Kelam Öğretimi: Arapkırlı Hüseyin Avni Karamehmetoğlu Örneği", *Birey ve Toplum* 6/11 (2016), 47.

<sup>55</sup> Zeki Salih Zengin, *Medreseden Darülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*, 127.

<sup>56</sup> Arapkırlı Hüseyin Avni "Marifetullah" *Ceride-i İlmiye* 4/42, (Ocak-Şubat 1919), 1225.

<sup>57</sup> Arapkırlı Hüseyin Avni, *Ceride-i İlmiye*, 44-78-79. sayılar.

<sup>58</sup> Hüseyin Avni "Marifetullah", 1225-1227.

<sup>59</sup> Hüseyin Avni "Marifetullah", 1225-1227.

<sup>60</sup> Bu hadis rivayetlerini Ebu Nuaym, Taberânî, İbn Ebi Şeybe, İsfahânî, Beyhakî, Ebu's-Şeyh gibi birçok hadis âlimi rivayet etmiştir. *Aclûnî, Keşfu'l-Hafâ, I/357-358, 449.*

<sup>61</sup> İzmirli İsmail Hakkı, "Orucun ve Ramazan'ın Faziletleri", *Ceride-i İlmiye* 4/46 (Mayıs-Haziran 1919), 1407

ve Hadis Tarihi 1926 da Tarih-i Fıkıh müderrisliğine nakledilmiştir.<sup>62</sup> İsmail Hakkı'nın ilmî kıymeti onun hem İslami ilimleri ciddi bir tahsille elde etmiş olması hem de öğrendiği dillerin (Arapça, Farsça, Fransızca, Rusça, Rumca, Latince) katkısıyla şahsi gelişimini sürekli devam ettirmiş olmasıdır. Nitekim Kelam, Fıkıh, Hadis, Felsefe, Siyer vb. alanlarda yetmiş yakın eser bırakmıştır.<sup>63</sup> 1939 yılında emekli olmasına rağmen 31 Ocak 1946 tarihindeki vefatına kadar ilmî faaliyetlerle meşgul olmuştur.<sup>64</sup>

İsmail Hakkı, İslam mütefekkirlere Gazali'nin hayatı ve düşüncelerini Ceride-i İlmiye'de 51. sayıdan sonuna kadar toplam 22 sayıda "İslam Âlimleri ve Mütefekkirleri"<sup>65</sup> isimli makalesinde yayınlamıştır. Dergide 41-51. sayıları arasında "Hikmeti Teşri" ve Mehâsîn-i Şerâyi"<sup>66</sup> isimli kelama dair bazı kavram ve konuların tartışıldığı toplam dokuz adet makalesi yer almıştır. 63. sayıdan başlayıp 72. sayıya kadar "Din-i İslam" başlığı altında dokuz makalede İslamiyet'ten evvel dünyanın hali, Hz. Peygamber'in nübüvveti, peygamberlerin hukuku ve fakihlerin ihtilaf ettikleri konuları içeren bir makale serisi yayınlamıştır. 42. sayıda "Devlet-i İslam'ın Binası"<sup>67</sup> ve 45. sayıda "Devlet-i İslam'ın Takip Ettiği Tarık"<sup>68</sup> başlıklı ve İslam devletinde olması gereken özelliklerin anlatıldığı iki adet makalesi yer almıştır. İbadet konulu tek makalesi incelediğimiz *Orucun ve Ramazan'ın Faziletleri* makalesidir.

Oruç konusunu ele aldığı makalesine orucun mükâfatına dair "Allah: Âdemoğlunun bütün amelleri kendisi içindir. Ancak, oruç ibadeti benim içindir ve onun mükâfatını ben vereceğim." ve "Oruç tutanın nefes kokusu kıyamet gününde Allah içinde misk kokusundan daha hoştur. Müminin iki sevinci vardır. Birincisi oruç açtığı andaki sevinci, ikincisi rabbine kavuştuğu zaman oruç tutmasındaki sevinci"<sup>69</sup> hadisleriyle başlamıştır. Yazının devamında oruç tutmanın ruha manevi lezzet kalbe safa verdiği, kötülüğü emreden nefsi kırdığı vb. faydalarına değinmiştir. Oruçtaki asıl gayenin Allah'ın rızasına ulaşmak olduğunu ifade etmiştir. Orucun kötülöklere kalkan olduğunu söyleyen yazar, kişi kendisini kötü söz ve davranışlardan uzak tutmaz, gereksiz ve anlamsız işleri bırakmazsa maddi ve manevi nimetlerden mahrum olduğu gibi açlık ve susuzluktan başka eline bir şey geçmeyeceğini anlatmıştır. Sonrasında "Orucu 'Ya Rab ancak senin için oruç tuttum. Sana inandım. Senin verdiğin rızıkla orucumu açtım' duasında bulun. Besmele ile başla. Sağ elinle ye, iç, sağ elinle al, ver, önünden ye, su içerken bardağa nefes verme, dayanarak yeme, Allah'ın verdiği nimetlere şükret"<sup>70</sup> ifadeleriyle oruç açma adabından bahsetmiştir. "Bu ay öyle bir aydır ki herkes güzel bir haslet ile yaklaşırsa başka bir ayda bir farz eda etmiş gibi olur" ifadesiyle Ramazan ayının diğer aylara nispetle özel bir yerinin olduğuna ve bu aya mahsus sevapların bolluğuna dikkat çekmiştir. Ramazanın sabır ayı olduğu, sabrın sevabının cennet olduğuna değinmiştir. Bu ayın Kur'an ayı olduğundan bahseden yazar "Sakın kasten oruç yeme! Göz önünde oruç yemek kadar rezillik yoktur. Bu Allah'a karşı en büyük bir günahıdır. Hem oruç tutanlara karşı pek büyük bir hakarettir. Hissiyat-ı İslamiye bundan pek ziyade rencide olur"<sup>71</sup> ifadeleri ile oruç adabına değinmiştir. Bu ayda sadaka vermenin uhrevi mükâfatlarına değinen yazar, kişinin hizmetlisinin işini kolaylaştırması halinde Allah'ın merhametine nail olacağını bildirerek toplumsal dayanışma ve infak ruhunun canlandırılmasına katkı sağlamıştır. Yazar orucun İslam nişanı olduğunu "Müslüman diyarı Müslüman alâmeti bulunan yerdir. Müslüman diyarı Müslüman şeriatine hâkim olan yerdir. Dinine sahip çıkmayanın dini de olmaz diyarı da"<sup>72</sup> ifadesiyle dönemin sıkıntılarına değinmiştir. Yazar makalesinin sonunda bütün Müslümanları Allah'ın ipine sarılmaya davet etmiştir. "Samimi ciddi kardeş olalım, birbirimize yardım edelim, fitne ve fesattan kaçınalım, el

<sup>62</sup> Zeki Salih Zengin, Medreseden Darülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi, 127.

<sup>63</sup> Melikşah Sezen, *İslam Mütefekkirleri ile Garb Mütefekkirleri Arasında Mukayese* (Konya: Çizgi Kitapevi, 2018), 10.

<sup>64</sup> Ali Duman, "İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı Eserleri ve Fıkıh", *Bilimname* 14/1 (2018), 59-78.

<sup>65</sup> İzmirli İsmail Hakkı, "İslam Âlimleri ve Mütefekkirleri Gazali", *Ceride-i İlmiye* 51-78-79 sayılar.

<sup>66</sup> İzmirli İsmail Hakkı, "Hikmeti Teşri ve Mehâsîn-i Şerâyi" *Ceride-i İlmiye* 41-51. sayılar.

<sup>67</sup> İzmirli İsmail Hakkı, "Devlet-i İslam'ın Binası" *Ceride-i İlmiye* 4/42 (Ocak-Şubat 1919), 1240.

<sup>68</sup> İzmirli İsmail Hakkı, "Devlet-i İslam'ın Takip Ettiği Tarık" *Ceride-i İlmiye* 4 /45 (Nisan-Mayıs 1919), 1380.

<sup>69</sup> Buhari, *Savm*, 4/141, 1904; Müslim, *Siyam*, 163.

<sup>70</sup> İzmirli İsmail Hakkı, "Orucun ve Ramazanın Faziletleri", 1407.

<sup>71</sup> İzmirli İsmail Hakkı, "Orucun ve Ramazanın Faziletleri", 1407.

<sup>72</sup> İzmirli İsmail Hakkı, "Orucun ve Ramazanın Faziletleri", 1407.

birliği ile çalışalım, medreselerimizi, mekteplerimizi, camilerimizi harap etmeyelim. Bela geldi mi yalnız zalimlere gelmez iyilerde narından yanar.”<sup>73</sup> vb. nasihatlerle makalesini sonlandırmıştır. Oruç ve Ramazan'ın faydalarının anlatıldığı makalede temel esaslar vurgulandıktan sonra söz bir şekilde dönüp dolaşıp dönemin sorunu olan birlik, yardımlaşma fitne, nifak vb. konularına dönmüştür. Bu bize o dönemde yazılan makalelerin dönemin sorunlarına müstağni olmadığını ve halkı bilgilendirme, yönlendirme hususunda yaygın eğitime doğrudan veya dolaylı olarak katkı sağladığını göstermiştir. Konu son derece anlaşılabilir ifadelerle ele alınmıştır. Ramazan ruhunu yaşatmak gayesiyle yazılan makalenin içeriği, hadislerle zenginleştirilmiştir.

#### Eşref Efendi-zâde Mehmet Şevketî - Dinin Fevâid-i İctimaiyesi<sup>74</sup>

1887 İstanbul doğumlu Şevketî, Beyazıt Camisinde bir süre dersiâmlik yaptıktan sonra eğitimini tamamlamak üzere Almanya'ya giderek Münih Üniversitesi Felsefe bölümünü bitirmiştir. İstanbul'a döndükten sonra Darülfünun Ahlak müderrisliği yapmıştır. Türkçe, İngilizce, Fransızca, Almanca ve Farsça dillerini öğrenmiştir.<sup>75</sup> Medreselerin ıslahı ile ilgili geniş çalışmaları bulunmaktadır.<sup>76</sup> Dergilerde çeşitli yazıları çıkan yazar Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiye âzâlığı yapmıştır.1934'te vefat etmiştir. Anglikan Kilisesinin sorularına cevap mahiyetinde “Say ü Sermaye Mücadelâtının Dinen Sûret-i Halli” adlı 32 sayfalık bir eser kaleme almıştır.<sup>77</sup> Ceride-i İlmiye'de hayat sadece bu dünyadan ibaret olsaydı dine ihtiyaç kalmayacağı veya dinin şimdikinden başka olacağı söyleminden hareketle dinin öneminden bahsettiği 42-56. sayıları arasında yedi adet “Din Nazarında Hayat”<sup>78</sup> isimli makale serisi yer almıştır. Dinin mahiyeti ve inkişafı konulu “Felsefe-i Din”<sup>79</sup> başlıklı yazısıyla ‘dinin bir duygu durumundan ziyade Allah ile olan münasebet olduğu’ tezini savunmuştur. Makale serisi halinde kaleme alınan “Marifet Nazariyesi”<sup>80</sup> yazısından başka ilk kaleme aldığı yazısı olan “İstimdat”<sup>81</sup> “Âdem-i Diyanet ve Ahlaksızlık”<sup>82</sup> “Din ve Dinsizlik”<sup>83</sup> ve detaylı inceleyeceğimiz “Dinin Fevâid-i İctimaiyesi”<sup>84</sup> ve “Din Nasihattır”<sup>85</sup> olmak üzere sekiz başlık altında çeşitli konularda yazdığı makaleleri yer almıştır.

Şevketî'nin Rudolf Eisler'den<sup>86</sup> tercüme ettiği *Dinin Fevâid-i İctimaiyesi* adlı yazıda, dinin toplumsal faydalarına değinen yazar dinin toplumla birinci münasebetinin toplumu düzenleyen bir işleve sahip olduğundan bahsetmiştir. Toplum içerisindeki her bir fert toplumdaki diğer fertlerle münasebet içerisinde. Bu durum ferde atalarından miras kalmıştır. Din ecdadı ile birey arasında bir silsile oluşturmuştur. “Birey dini terk etmek istese bile ecdadı ile bağlı olduğu silsileden ayrılma korkusuyla dahi olsa dine hürmet ve riayet etmelidir”<sup>87</sup> sözüyle toplumdaki fertleri birbirine bağlayan rabitalardan birisinin din duygusu olduğunu ifade etmiştir. Birçok ahlak ve âdetin aslını oluşturan din Cenab-ı Hak yolunda kardeşimize kıymet vermeyi öğreterek başkası hakkında muhabbet duygularımızı uyandırmıştır. Din fedakârlığa, sadakat ve vefakârlığa mecbur etmiştir. Dinin toplumsal faydalarının sıralandığı makalede “din bize hemcinslerimize ve bizzat kendimize karşı kanunun bir şey teklif etmediği yerde bile birtakım faziletler öğretir. Aile ve hükümetin salahiyetine tesir eder. Gizli cinayetlerin cürümlerin sayısı azalır. Ashab-ı kudret ve istibdadın irade-i cebbarânesine gem vurur.” ifadesiyle dinin toplumda olabilecek taşkınlıkları bastırmadaki rolüne dikkat çekmiştir. Makalede din, ilim ve felsefenin

<sup>73</sup> İzmirli İsmail Hakkı, “Orucun ve Ramazanın Faziletleri”, 1407.

<sup>74</sup> Eşref Efendi-zâde Mehmet Şevketî “Dinin Fevâid-i İctimaiyesi” *Ceride-i İlmiye* 5/62 (Ağustos-Eylül 1920), 1972.

<sup>75</sup> Mustafa Şanal, “Eşref Efendi-zâde Mehmet Şevketî'nin Medreselere İlişkin İslahat Düşünceleri ve Çözüm Önerileri” *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi OTAM* (1999), 193-218.

<sup>76</sup> Zeki Salih Zengin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi* (Ankara, Akçağ Yayınları,2002),78.

<sup>77</sup> Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması* (İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları,1996),346.

<sup>78</sup> Şevketî, “Din Nazarında Hayat” *Ceride-i İlmiye* 42-56.sayılar.

<sup>79</sup> Şevketî, “Felsefe-i Din” *Ceride-i İlmiye* 69, 72,76-77. sayılar.

<sup>80</sup> Şevketî, “Marifet Nazariyesi” *Ceride-i İlmiye* 59, 70,74-75,78-79.sayılar.

<sup>81</sup> Şevketî, “İstimdat” *Ceride-i İlmiye*4/41,1212.

<sup>82</sup> Şevketî, “Âdem-i Diyanet ve Ahlaksızlık” *Ceride-i İlmiye* 5/49 (Eylül-Ekim 1919), 1568.

<sup>83</sup> Şevketî, “Din ve Dinsizlik” *Ceride-i İlmiye*4/42(Ocak-Şubat 1919) :1921

<sup>84</sup> Dinin Fevâit-i İctimaiyesi” *Ceride-i İlmiye*5/62 (Ağustos-Eylül 1920), 1972.

<sup>85</sup> Şevketî, “Din Nasihattır” *Ceride-i İlmiye*5/60 (Mayıs-Haziran 1920), 1928.

<sup>86</sup> Rudolf Eisler (7 Ocak 1873, Viyana - 13 Aralık 1926), Alman Yahudi felsefeci. [https://www.wikizero.com/tr/Rudolf\\_Eisler\\_erişim:22.06.2020](https://www.wikizero.com/tr/Rudolf_Eisler_erişim:22.06.2020).

<sup>87</sup> Şevketî “Dinin Fevâid-i İctimaiyesi” ,1972.

sonradan farklı inkişaf yollarına ayrılmak üzere birleştirildiğinden bahsetmiştir. Din ile ilim arasındaki ilişkiyi açıklarken dinin daha eski ve muhafazakâr olması dolayısıyla çok defa ilim ile karşı karşıya geldiğini söylemiştir. “Gerçi henüz tamamen umumi değilse de din ile ilmin birbirini bastırmaya ihtiyaçları yoktur.”<sup>88</sup> Din ile ilmin belli konularda birbirleriyle uyum içerisinde olduklarını söyleyerek din ile ilmin yakınlığını dile getirmiştir. Yazara göre Felsefe ile dinin ortak özelliği kâinatı ve insanı anlamlandırma çabası farklılık ise dinin bu konuda daha fazla sirlara vakıf olmasıdır. Dinin toplumsal faydalarından bahsedilen makalede dönemin etkisi görülmüştür. Din terakkiye manidir düşüncesini dinin topluma sağladığı güzelliklerden bahsederek çürütmeye çalışmıştır. Din, ilim ve felsefe arasındaki ilişki ile konuya açıklık getirmiştir. O dönemde din, bilim ve felsefeyi birçok yazar tarafından uzlaştırma fikri hâkim olmuştur. “Gerçi henüz tamamen umumi değilse de din ile ilmin birbirini bastırmaya ihtiyaçları yoktur”<sup>89</sup> derken döneminde ilim, din ve felsefe arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiği konusunda henüz net teorik bir bilgi olmadığı ipucunu vermiştir. Kısa ve öz olan makalede ayet, hadis vb. alıntılara yer verilmemiştir. Makalede fazla ayrıntıya girmeden sade ve anlaşılır bir üslup kullanılmıştır. . Dergide Batılı bir yazarın makalesinin tercümesine yer verilmesi dikkat çekicidir. Şevketî'nin böyle bir yol izlemesinin sebepleri arasında Almanca'yı bilmesi, Almanya'da felsefe eğitimi almasının etkisi olmuştur. Makale aracılığı ile Batılı bir düşünürün dine dair görüşlerinin paylaşılması, Batıya karşı önyargının kırılması çabası olabileceği gibi dinin, ileri ve model olarak görülen Batı dünyasında da değerli ve anlamlı bir unsur olduğunun kabul edildiğini gösterme arzusu da olabilir.

Şevketî'nin incelediğimiz Din Nasihattir<sup>90</sup> adlı diğer makalesi “Din, Allah’a, kitabına, resulüne, eimme-i müslimine ve bilimum Müslümanlara nasihatten ibarettir.”<sup>91</sup> Temim ed-Dârî’den aktarılan hadis ile makalesine başlayan Şevketî, “Nasihat cemiyetli bir kelimedir. Nasihat olunana karşı, meveddetle hulûs, efkâr ve niyetde gıll ü gıştan âzâdelik ve her vecihle onun hakkını muhafaza bulundurmak demektir.”<sup>92</sup> ifadesiyle nasihat kelimesini samimiyet, iyi niyet anlamında kullanmıştır. Allah’a karşı samimi olmak, Allah’a iman etmek, onu bütün kemal ve celal sıfatlarıyla tavsif etmek, günahlardan sakınmak vb. demektir. Bu nasihatın Cenabı Hakka şu nispetinin hakikati kulun yine kendi iyiliğine olduğunu belirtmiştir. Kuran’ı usulüne göre okumak, anlamak, hükümlerinden ayrılmamak ve ibret almak, peygamberi sevmek itaat etmek, imamların doğru olan emirlerine itaat, yanlışlarında yumuşaklıkla uyarmak, Müslümanlara iyi muamelede bulunmak, şeklinde nasihat kelimesini muhatap kitleye göre farklı açılardan anlayabileceğimizi ifade etmiştir. Nasihat kelimesinin anlamının iyice anlaşılması için Cerîr b. Abdullah’ın ticaret ahlakının temelini oluşturacak “Namaz kılmak, zekât vermek ve bütün Müslümanlara samimi olmak üzere Rasulullah’a bey’at ettim”<sup>93</sup> hadisinde geçen bilgiyi aktarmıştır. Rivayete göre Cerîr b. Abdullah’ın hizmetçisi, üç yüz dirhem karşılığında bir at satın alır. Cerîr b. Abdullah atı alıp sahibine getirerek, “Senin atın, üç yüz dirhemden daha değerlidir” der ve fiyatı sekiz yüz dirheme kadar çıkarır. Kendisine “Neden böyle yapıyorsun?” diye soranlara “Ben, Rasulullah ile her Müslüman'a samimi olmak üzere anlaşma yaptım” demiştir. Makale dönemin düşünce sisteminden etkilenecek kalem almış dini farklı bir açıdan ele almıştır. Nasihat kelimesinin anlam kaymasına uğramış olması veya sadece bir anlamının ön plana çıkartılmasından dolayı ilk etapta makaleden anlatılmak istenen anlaşılammıştır. Türkçede nasihat kelimesi samimi olan ve içinde kötülük bulunmayan bütün iyi söz ve işler, öğüt verme, akıl ve yol gösterme anlamlarına gelebilmektedir. Günümüzde nasihat kelimesi daha çok öğüt anlamı ön plana çıkmış ve “Din vaaz ve irşattır” şeklinde kullanılmıştır. Din nasihattir. Nasihat ise samimiyettir. Makale tek kavramı anlatmak için kurgulandığından konu bütünlüğünü sağlamada başarılı olmuştur. Makalede iki sahih hadis yer almıştır. Halkın anlayabileceği sade bir üslupla yazılmıştır.

<sup>88</sup> Şevketî “Dinin Fevâid-i İctimaiyesi” *Ceride-i İlmiye* 1972.

<sup>89</sup> Şevketî “Dinin Fevâid-i İctimaiyesi”, 1972.

<sup>90</sup> Şevketî, “Din Nasihattir” *Ceride-i İlmiye* 5/60 (Mayıs-Haziran 1920), 1928.

<sup>91</sup> Müslim, İman 95/55; Ebu Davud, 4944; Tirmizi, 1990.

<sup>92</sup> Şevketî, “Din Nasihattir” *Ceride-i İlmiye*, 1928.

<sup>93</sup> Buhari, İman 43. Hadis No: 57.

### Seyyid Nesib- Hikmet-i Edyan<sup>94</sup>

1873 Humus doğumlu Seyyid Nesib hukuk eğitimi almıştır.1917 Süleymaniye Medresesi Usûl-i Fıkıh müderrisliği görevinde iken atandığı Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye üyeliği 21 Ekim1922 tarihine kadar sürdürmüştür. Medreselerin kapanmasıyla açıkta kalmıştır.1930 tarihinde vefat etmiştir.<sup>95</sup> Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye üyesi iken, Mecelle'nin tadili münasebetiyle yapılmış olan bazı tenkitlere cevaplar vermiştir. Bunun için kaleme aldığı Hanefî fıkıhı, kıyas ve borçla ilgili tenkide hedef olan bazı meseleleri içeren dört mezhebin ve Hanefî mezhebinin adalet ve maslahat anlayışlarını, örfün hukuki durumunu ve borçla ilgili bazı ahkâmı ele alan "Fıkıh-ı Hanefî'nin Esâsâtı, Kıyas ve Dine Mûteallik Mesâil" adında bir eser yazmıştır.<sup>96</sup>

Ceride-i İlmiyede yer alan seri yazılardan birisi Hz. İsa'nın doğumunu Kur'an'da geçen ilgili ayetlerin tefsiri ile anlattığı ve bazı müfessirlerin yorumlarına yer verdiği "Din-i İslâm'da Milâd-ı İsa Meselesi"<sup>97</sup> isimli makalesidir. Diğer bir makale serisi "Dindar ile Dinsizin Cemiyet-i Beşeriyedeki Mevkileri"<sup>98</sup> isimli makalesidir. Bunlardan başka çeşitli sayılarda yayınlanan "Siyam ve Şehr-i Ramazan"<sup>99</sup>, kadınların tesettürü ve erkeklerle bir arada bulunma meseleleri üzerinde duran "Keşfü'l-Hicâb"<sup>100</sup> isimli makalesi, medeniyetin dindarlık olduğunu anlatan "Hikmet-i Edyan", taharet ve abdest konularının işlendiği "Envâr-ı Şeriat"<sup>101</sup> ve tasavvuf üzerine değerlendirmelerde bulunduğu "Tasavvuf Tarihini Tenvir"<sup>102</sup> isimli makaleleri yayınlanmıştır.

Hikmet-i Edyan adlı makalesine "Medeniyet lafzen bile dinden alınmıştır. Medeniyet dindarlıktır"<sup>103</sup> cümlesi ile başlayan Seyyid Nesib, ele aldığı konuya dikkat çekmiştir. Uzun ve hacimli olan makalede öncelikli olarak mütefekkirlerin toplumdaki ilim ve fenlerin inkişafında, medeniyetin inşasında ve ihtiyaçların tespit edilmesinde ne kadar önemli olduklarına değinmiştir. "Herhangi bir husus hakkında halkın akidesi mütefekkirin netice-i akvâl veya amelidir"<sup>104</sup> sözüyle mütefekkirlerin toplumda yol göstericiliğine atıfta bulunmuştur. Bu sebeple halkın siyasi hataları ve ahlakından mesul olan zümre yine toplumun aydınlarıdır. Yazar makalenin devamında kâinatta en fena şeyin cehalet, en iyi olanın da ilim olduğunu söylemiştir. "Her fenalığın mevlidi cehl ve her saadetin mevlidi ilimdir. Gerek ahlakî gerek siyasî bütün dalâletler hep ceHLin mahsulüdür. Dinsizlik ceHLin mahsulüdür. Hikmet-i edyana vakıf olan dinsizliği tervec etmez"<sup>105</sup> ifadesiyle dinsizliği cehalet olarak değerlendirmiştir. Asırlardır insanlar arasında aydın olarak bilinen kimselerin dinsiz olmaları ve İslam'a lakayt kalmalarını onların din-i İslam hakkında esaslı bir bilgi sahibi olmamalarına bağlamıştır. İnsanın "Biz emaneti göklere, dağlara teklif ettik, onlar yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yükledi. Kuşkusuz insan çok zalim, çok bilgisizdir"<sup>106</sup> ayetiyle insanın tabiatı ve mevcudatın sair tabiatını kıyaslayan yazar emaneti haml-ı ruhanî olarak insanın arkasında taşıyıp durduğu bu sebeple de Arapların edayı emanet ile görevli olan insana hamil-i emanet dediklerini ifade etmiştir. "Emanet bir emr-i vicdanîdir. Dini terbiye görmeyen vicdan-i insan ise emaneti eda edemez"<sup>107</sup> sözüyle vicdanın ancak dinler ile terbiye altına alınacağını dini ter-

<sup>94</sup> Seyyid Nesib, "Hikmet-i Edyan", *Ceride-i İlmiye* 4/45 (Nisan Mayıs 1919), 1348.

<sup>95</sup> İsmail Bilgili, "Seyyid Mehmed Nesib'in Hanefi Mezhebi Müdafaası", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015), 485.

<sup>96</sup> Seyyid Nesib, "Fıkıh-ı Hanefî'nin Esâsâtı, Kıyas ve Dine Mûteallik Mesâil" Sadeleştiren Fetullah Yılmaz, "Hanefî Fıkıhının Esasları, Kıyas ve Borçla İlgili Meseleler-I" *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2016), 226-241.

<sup>97</sup> Seyyid Nesib, "Din-i İslâm'da Milâd-ı İsa Meselesi", *Ceride-i İlmiye* 73,74-75,76-77,78-79.sayılar.

<sup>98</sup> Seyyid Nesib, "Dindar ile Dinsizin Cemiyet-i Beşeriyedeki Mevkileri", *Ceride-i İlmiye* 61, 62, 63, 64, 65,66. sayılar.

<sup>99</sup> Seyyid Nesib, "Siyam ve Şehri Ramazan", *Ceride-i İlmiye* 4/46 (Mayıs-Haziran 1919), 1388.

<sup>100</sup> Seyyid Nesib, "Keşfü'l-Hicâb", *Ceride-i İlmiye* 4/49 (Eylül-Ekim 1919), 1538.

<sup>101</sup> Seyyid Nesib, "Envâr-ı Şeriat", *Ceride-i İlmiye* 7/69 (Ekim-Kasım 1921), 2214.

<sup>102</sup> Seyyid Nesib, "Tasavvuf Tarihini Tenvir", *Ceride-i İlmiye* 6/66 (Şubat-Mart 1921), 2118.

<sup>103</sup> Seyyid Nesib, "Hikmet-i Edyan", *Ceride-i İlmiye*, 1348.

<sup>104</sup> Seyyid Nesib, "Hikmet-i Edyan", *Ceride-i İlmiye*, 1348.

<sup>105</sup> Seyyid Nesib, "Hikmet-i Edyan", *Ceride-i İlmiye*, 1349.

<sup>106</sup> Ahzab 72-73.

<sup>107</sup> Seyyid Nesib, "Hikmet-i Edyan", *Ceride-i İlmiye*, 1349.

biyeden geçen vicdanın da emaneti taşıyabileceğini söylemiştir. Ayette geçen zulmün kaynağı ise nefis sevgisidir. Mahlûkât içerisinde insan kadar nefsin kölesi olan bir mahlûk yoktur. İnsanlar behimi gayelerinden başka bir şeye kıymet vermezler. Bu gayeleri doğuran da nefis sevgisidir. Nefisleri uğruna her şeyi yok ederler. Semavi dinler insanın nefsinin hodğâmlığını tasfiye etmek için gelmişlerdir. Semavî dinlerin hiçbir şekilde affetmediği şey küfür ve şirktir. Çünkü şirk zulmün başı ve müsebbibidir. Yazar makalenin devamında din ve dinlerin gönderilme hikmetleri vb. birçok hususa değindikten sonra bütün insanın yapıp ettiklerini bilenin Allah olduğunu, hayır ve şerrin ondan geldiğini, amellerin ölçüsünü dahi onun koyduğu kanunlarla belirlendiğini “sözün kısası bu âlem Cenab-ı Hakkındır. Bu sebeptedir ki Allah'ın koyduğu ve inzal eylediği din, din-i haktır ondan gayrısı batıldır” ifadesiyle anlatmıştır. Hz. Peygamberin “Hiçbir şairin ağzından bundan daha doğru bir söz çıkmadı” dediği Lebd'in, “İyi biliniz ki Allah'tan başka her şey bâtıldır” beyti ile makalesini sonlandırmıştır.<sup>108</sup> Makalenin, içerisinde bulunan asrın düşünce akımlarının etkisiyle din olgusunu insan hayatından çıkarmaya yönelik dışlamacı tavrına tepki olarak kaleme alındığını söyleyebiliriz. Çok geniş ve detay bilgi içeren makale dinlerin gönderiliş gayelerinden bahsederken birçok alt başlığa yer vermiştir. Dili nispeten ağır olan makalede bol miktarda Arapça beyitler yer almıştır. Emanet, zulüm, vicdan vb. soyut kavramları açıklamak amacıyla ayetlere yer verilmiştir.

### Sonuç

XIX. yüzyıla girerken, Meşihat Kurumunun yetki ve görevlerinde zamanla değişiklikler olmuş, sonrasında yapılan düzenlemeler çerçevesinde bu kuruma bağlı yeni bir teşkilât olarak, Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye kurulmuştur. Dönemin önemli dergileri arasında yer alan Ceride-i İlmiye, resmî bir kurum olan Meşihat makamına ait olduğu cihetle dönemin devlet idaresinin dini görüşlerini yansıtır mahiyettedir. Bu durum, incelediğimiz makalelerdeki konu seçiminden ve içerdiği mesajlardan da kolaylıkla anlaşılmaktadır. Bütün devlet, ilim erbabına ve halka yönelik olduğu belirtilen dergide toplumun her kesimine hitap eden makaleler yayınlanmıştır. Ceride-i İlmiye'de yayınlanan yazılar ele aldığı konu ve içerdiği bilgiler halkın dinî bilgi sahibi olmasına katkıda bulunmuştur; ancak derginin resmi kanallarla ülkenin dört bir yanına ulaşım imkânı göz önüne alındığında halkın dergiden doğrudan ve yeteri kadar istifade ettiğini düşünmüyoruz. Hâlbuki bu dönemlerde halkın yeterli; hatta en temel dini bilgilerden dahi mahrum olabildikleri görülmektedir.<sup>109</sup> Ayrıca o dönemde okuma-yazma bilenlerin azlığı, dinin görenek ile tevatür yoluyla gelmiş olması, sözde din adamlarının lâkaytlığı ve yanlış uygulamaların halkın dindarlık algısı üzerinde etkisinin olduğunu söyleyebiliriz.<sup>110</sup> Bu durumda daha çok vâiz, imam gibi yetişmiş elemanların vaaz ve sohbetlerinde dergiden istifade ettikleri düşünülerek dolaylı olarak derginin yaygın eğitime katkısının olduğunu söylemek daha doğru bir yaklaşım olur. Halka yönelik makaleler yayınlanmasında, savaşların etkisiyle toplumun bilgilendirilmeye, dayanışmaya ve maneviyata daha çok ihtiyacının olması etkili olmuştur. Çalışmada Ceride-i İlmiye'de yazıları bulunan yazarların makaleleri değerlendirilmiştir. Yazarların genel özellikleri arasında Şerif Saadeddin Paşa haricinde diğerlerinin dergide seri halinde yazılarının olması, üç yazar dışında diğerlerinin yeni kurulan Darülfünun İlahiyat Fakültesi'nde müderrislik yapmış olmalarıdır. Bu durum, dönemin medresede yetişen müderrislerinin, medreselerin alternatifi gibi düşünülen ve zaman zaman üstünlük yarışı vesilesi olan ve üniversite bünyesinde faaliyet gösteren yeni din eğitim kurumunun yanında yer aldıklarını ve eğitimde yeniliğe açık bireyler olduklarını göstermesi açısından önemlidir.

Yazarların eğitimi ve görev dağılımlarını değerlendirdiğimizde; Ferid Kam Felsefe Tarihi müderrisi, Ahmet Cevdet Tefsir, Hadis ve Fıkıh müderrisi, Ahmed Rasim Mantık müderrisi, Hüseyin Avni Kelam, Hadis, Hadis Tarihi müderrisi, İsmail Hakkı Tefsir, Hadis, Kelam ve Fıkıh müderrisi, Seyid Nesib Usûl-i Fıkıh müderrisliği görevlerini yapmıştır. Şerif Saadeddin Paşa'nın görev bilgilerine ulaşamamıştır. Ceride-i İlmiye'de çoğunlukla

<sup>108</sup> Süleyman Tülücü, “Lebd b. Rebâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 27 (İstanbul: TDV Yayınları,2003) : 121-122.*

<sup>109</sup> Zeki Salih Zengin, *Medreseler ve Din Eğitimi* (Ankara: Akçağ,2002),164.

<sup>110</sup> Zeki Salih Zengin, *II. Abdülhamit Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları,2009), 181.

müdürrislerin kaleme aldığı yazılara yer verildiğini söyleyebiliriz. Her biri Dâru'l-Hikmet'i-İslâmiye azası olan bu yazarlar özellikle kendi alanlarıyla ilgili yazılar kaleme almışlardır. Bu durum yazılan makalelerin içeriğini etkilemiş, kullanılan kaynakların yerinde ve yeterince kullanılmasında etkili olmuştur. Ayrıca bu yazarlar toplumun içerisinde bulunduğu durumu çok iyi gözlemlemiş, tahliller yapmış, olaylar karşısında halkın nabzını tutup ona göre çözüm önerileri sunmada başarılı olmuşlardır.

Yazarların konu seçiminde etkili olan faktörleri değerlendirdiğimizde; nefis terbiyesini konu alan Ahmet Cevdet'in makalesi dışındaki sekiz makalede konunun belirlenmesinde dönemin koşulları etkili olmuştur. Özellikle iman esaslarına dair yazılan yazıların çoğu halkın inanç konusundaki sıkıntılarında ziyade dönemin akımlarına cevap verme kaygısıyla ele alınmıştır. Ayrıca o dönemde İslam dünyasının yeniliklere ayak uyduramaması ve dünyadaki gelişmeler karşısındaki yetersizliğinin sebebi olarak bazı aydınların dini göstermesi muhafazakâr âlimler tarafından tedirginlikle karşılanmıştır. Bundan dolayı Din nasihattir, Dini İslam, Hikmet-i Eryan vb. makale isimlerinden anlaşılacağı üzere âlimler dinin önemi, faydası, gerekliliği vb. konular üzerinde durma ihtiyacı hissetmişlerdir. İslam ve din konularına yapılan saldırılara cevap vermekle beraber var güçleriyle dinin farklı açılardan ele alarak halkın bu konudaki şüphelerini izale etmeye çalışmışlardır. Bu dönemde muhafazakâr âlimler Osmanlı devletinin sıkıntıya düşme sebebi olarak dinden uzaklaşma olarak görmüşler ve bu durumdan kurtulmanın en iyi yolu olarak yine dine ve ahlaka sınıksız sarılmak gerektiğini savunmuşlardır.

Yazarların hitap seviyelerini değerlendirdiğimizde; yazarların konu seçimi, ele aldıkları konuyu açıklamada gösterecekleri başarıyı etkilemiştir. Örneğin incelediğimiz makalelerden konusu ibadet olan makaleler daha anlaşılır makalelerdir. İnsanın Vazifesi, Eryan-ı Hikmet, Marifetullah gibi itikat ve ahlak bilgisi içeren makaleler konu bakımından ağır olunca yapılan açıklamalarda bundan nasibini almıştır. Yazarların üst düzey eğitime sahip olmaları, ilim dili olan Arapçaya vakıf olmaları, yabancı dil bilmeleri, çoğunun yurt dışı tecrübesinin olması, batı ilim dünyasını yakinen takip etmeleri düşünce dünyalarında geniş ufuklar açmıştır. Bu kadar ilmi birikim nihayetinde ele aldıkları yazıların hitap seviyesini etkilemiştir.

Yazarların ele aldıkları kavramları açıklarken takip ettikleri yöntemleri değerlendirdiğimizde; yazılan makalelerde çoğunlukla tek bir konu veya kavram üzerinde değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Yazıların genelinde ele alınan konuya dikkatleri çekmek için makaleye bir ayet, hadis veya özlü söz ile başlamışlardır. Günümüzde yazılan ilmi makalelerde olduğu gibi problem, amaç, yöntem, atıf ve kaynakça bölümlerinin olmadığı görülmüştür. Yazılan makalelerde bir konu etrafında görüşler paylaşılmış, bir kavram açıklanırken gerekli tanımlamalar yapılmış, betimlemelerden yararlanılmıştır. Tanımlama, soru sorma, antropoloğun düşüncelerine yer verme örneklerinde görüldüğü üzere tanık gösterme vb. açıklayıcı anlatım unsurları kullanılmıştır. Ayrıca meleklerin çokluğunda semada izdiham olmadığını, bunun bir temsil olduğunu gaz ve elektrik örneğiyle anlatılması bilinenden bilinmeyene doğru anlatım, İslam'ın ağaca benzetilmesi soyut kavramları somutlaştırılması, Japon örneği gibi güncellik vb. öğretim ilkelerinden yararlanılmıştır.

Kullanılan kavram ve ifadeleri değerlendirdiğimizde; yazıların okuyucu tarafından daha iyi anlaşılmasında okuyucunun hazır bulunuşluk seviyesi, yaşı, eğitimi, önceki bilgileri, öğrenmek istediği konuya duyduğu ihtiyaç, bireysel farklılıkları, ilgi ve beklentileri vb. unsurların etkileri göz önünde bulundurulmalıdır. Aynı şekilde konunun içeriği, öğrenilen ortamda öğrenmeyi etkileyen unsurlardır. Derginin öncelikli okuyucu kitlesi vâiz, imam, müdürris, medrese talebesi olduğundan hareketle, muhatapların özellikleri göz önünde bulundurulduğunda yazılarda kullanılan kavram ve ifadelerin yeterince açık ve anlaşılır olduğu görülmektedir. Derginin halka doğrudan değil, din görevlilerinin aracılığı ile ulaştığı göz önüne alındığında, dergideki yazılarda verilen bilgilerin imamhatip ve vâizler aracılığı ile halka anlayabilecekleri bir dille aktarıldığı ileri sürülebilir. Yayınlanan yazıların konularının dönemin sorunları ile uyumlu olduğu, bunun da beklenen yararın daha üst düzeyde gerçekleşmesine katkı sağladığı anlaşılmaktadır.

Bilgilerin muhatabı ikna etme düzeyini değerlendirdiğimizde; yazarların birçok alıntıya yer verdikleri gerçeğinden hareketle konuların ele alınış biçiminde muhatabı ikna etme çabası içerisinde olduklarını söyleyebiliriz. Şevketî'nin "Dinin Fevâid-i İctimâiyesi" isimli makalesi Rudolf Eisler'den tercümedir. Böylelikle muhatabını ikna için Batılı çağdaşının düşüncelerine yer vermesi dikkat çekicidir.



Kullanılan ayet, hadis, sahabe sözü vb. alıntılarının konuyla uyumunu değerlendirdiğimizde; makalelerde ayet, hadis, ehl-i sünnet âlimlerin görüşlerinden alıntılar yapılmış, ele alınan konular kısaca ve menkıbeler ile desteklenerek gerekli açıklamalar doğrultusunda kavramlar izah edilmeye çalışılmıştır.

Kullanılan hadislerin kaynağını değerlendirdiğimizde; öncelikle belirtmek gerekirse makalelerin tamamında içerik bilgilerinde atıf sistemine ve makale sonunda kaynakça bölümüne yer verilmemiştir. Sadece Ahmed Rasim makale içerisinde kullandığı hadisin Camiü's-Sağır'da geçtiğini ifade etmiştir. Kanaatimizce makale içi atıf ve kaynakça bilgisinin verilmemesinin sebebi, yazarların müderris olması veya o dönemde ele alınan makalelerde atıf ve kaynakça bilgisine yer verme geleneğinin günümüzdeki kadar önemli kabul edilmemesidir. Makalede yer alan her bir ayetin, hadisin, özlü sözün vb. ifadelerin kaynak bilgisine ulaşılmaya çalışılmıştır. Kullanılan hadislerin çoğunda birebir metinlerinin kullanılmadığı, daha çok hadisin verdiği mesajın verilmesi ile yetinildiği görülmüştür. Ayrıca Ferit Kam, Hüseyin Avni senedi zayıf, Ahmet Cevdet Mevlana'nın öğretilerinin özü olan ve seleften geldiği rivayet edilen sözü hadis olarak kullanmıştır. Diğer hadisler ise sahih kaynaklardan alınmıştır.

### Kaynakça

- Ahmet Cevdet Efendi. "İnsanın Vazifesi", *Ceride-i İlmiye* 4/42 (Ocak-Şubat 1919), 1228.
- Ahmed Rasim Avni. "Din-i İslam" *Ceride-i İlmiye* 4/46 (Mayıs-Haziran 1919), 1416.
- Ahmed Rasim Avni. "Câhilâne Cesaret" *Ceride-i İlmiye* 7/69 (Ekim-Kasım 1921), 2222.
- Akalın, İsa. "Hüseyin Avni Arapkirli'nin Arapça Usûlü'l-Hadis Elyazması Ders Notları". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 15/2 (2017), 115-143.
- Akgündüz, Murat. *Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislamlık*. İstanbul: Beyan Yay, 2002.
- Akman, Zekeriya. *Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Bir Üst Kurul Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye*. Ankara: DİB Yayınları, 2009.
- Akman, Zekeriya. *Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye Kurumu (1918-1922)*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- Albayrak, Sadık. *Son Devrin İslam Akademisi Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye*. İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1973.
- Albayrak, Sadık. "Son Devir Osmanlı Uleması". İstanbul: Büyükşehir belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları N0:40,1996.
- Arapkirli Hüseyin Avni. "Marifetullah", *Ceride-i İlmiye* 4/42(Ocak-Şubat 1919), 1225.
- Balcı, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem Teknik ve İlkeler*. Ankara: Pegem Akademi,2013.
- Bilgili, İsmail. "Seyyid Mehmed Nesib'in Hanefi Mezhebi Müdafaası". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015), 483-522.
- BOA. DH. HMŞ. (Dahiliye Hukuk Müşavirliği). No: 4/1.
- BOA. DH. İD. (Dahiliye İdare). 79/35.
- BOA. TS.MA.e. (Topkapı Sarayı Müzesi Arşiv Evrakı), No: 1067/26.
- BOA. ŞD. (Şûrâ-yı Devlet), No: 2840/22.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Çankırı'dan Felsefeye Ferid Kam Hayatı, Eserleri ve Başlıca Fikirleri". *Çankırı Araştırmaları Dergisi* (2007), 165.
- Boyacıoğlu, Ramazan. "Tarihi Açından Şeyhülislamlık, Şeriyye ve Evkaf Vekâleti". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 161-170.
- Cebeci, İsmail. *Ceride-i İlmiyye Fetvaları*, İstanbul: Klasik Yayınlar, 2009.
- Cebeci, İsmail. "Meşihat Makamının Dergisi: Ceride-i İlmiyye". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 745-753.
- Ceride-i İlmiye, 4/ 36 (Mayıs-Haziran 1918), 1057-1067.
- Ceride-i İlmiye, 4/38 (Eylül-Ekim 1918), 1123-1130.
- Çıtırık, Amine Nuriye. "Osmanlı Döneminde Halkın Din Anlayışının Oluşmasını Etkileyen Kaynaklar". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 861-883.

- Değirmençay, Veyis. "Ömer Ferid Kam'ın Farsça Şiirleri ve Türkçe Çevirisi". *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 29 (2006), 171.
- Duman, Ali. İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı Eserleri ve Fıkıh". *Bilimname* 14/1 (2018), 59-78.
- Eisler, Rudolf. [https://www.wikizero.com/tr/Rudolf\\_Eisler](https://www.wikizero.com/tr/Rudolf_Eisler) Erişim:22.06.2020
- Eraslan, Sadık. *Meşihat-ı İslamiyye ve Ceride-i İlmiyye Osmanlılarda Fetva Makamı ve Yayın Organı*, Ankara: DİB, 2009.
- Erşahin, Seyfettin. "Meşihat-ı İslamiyye'den Diyanet Riyaseti'ne (Ziya Gökalp'in Şeyhülislamlık Tasarısı)". *AÜİFD* 38 (1998), 333-359.
- Kam, Ferid. "Hakikatı Görelim" *Ceride-i İlmiye* 4/46 (Mayıs-Haziran 1919), 1410.
- Kara, Ömer. "Osmanlı'da Huzur Dersleri Geleneği ve Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 519-538. Hezârfen Hüseyin Efendi. *Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osman*. Haz. Sevim İlgürel. Ankara: TTK Yay, 1998.
- Güngör, Mevlüt. "İstanbul Darülfünun İlahiyat Fakültesinin İlk Tefsir Hocası Bergamalı Ahmed Cevdet Bey". *Darülfünun ilahiyat Sempozyumu*, 18-19 Kasım Tebliğleri (İstanbul 2010), 365-384.
- Gözütok, Şakir. İlk Dönem İslam Eğitim Tarihi. Ankara, Fecr, 2002.
- İz, Mahir. "Müderri Ferid Kam" *İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi* (1964), 207.
- İzmirli İsmail Hakkı. "Devleti İslam'ın Binası" *Ceride-i İlmiye* 4/42 (Ocak-Şubat 1919), 1240.
- İzmirli İsmail Hakkı. "Devleti İslam'ın Takip Ettiği Tarık" *Ceride-i İlmiye* 4 /45 (Nisan-Mayıs 1919), 1380.
- İzmirli İsmail Hakkı. "Orucun ve Ramazanın Faziletleri" *Ceride-i İlmiye* 4/46 (Mayıs-Haziran 1919), 1407
- Mevlana, "Mesnevi" çev: Veled İzbudak 4 Konya: Kültür, 2016.
- Okumuş, Mesut. "Darülfünun İlahiyat Fakültesi Muallimi Cevdet Bey ve Tefsir Tarihi Adlı Eserinin Tefsir Tarihi Yazıcılığındaki Yeri" *Darülfünun ilahiyat Sempozyumu*, 18-19 Kasım Tebliğleri (İstanbul, 2010), 425-433.
- Seyid Nesib. "Siyam ve Şehr-i Ramazan" *Ceride-i İlmiye* 4/46 (Mayıs-Haziran 1919), 1388.
- Seyid Nesib. "Keşfü'l-Hicâb" *Ceride-i İlmiye* 4/49 (Eylül-Ekim 1919), 1538.
- Seyid Nesib. "Hikmet-i Edyan" *Ceride-i İlmiye* 4/45 (Nisan Mayıs 1919), 1348.
- Seyid Nesib. "Envar-ı Şeriat" *Ceride-i İlmiye* 7/69 (Ekim-Kasım 1921), 2214.
- Seyid Nesib. "Tasavvuf Tarihini Tenvir" *Ceride-i İlmiye* 6/66 (Şubat-Mart 1921), 2118.
- Seyid Nesib. "Fıkh-ı Hanefî'nin Esâsâtı, Kıyas ve Dine Müteallik Mesâil" Sadeleştiren Fetullah Yılmaz, "Hanefî Fıkhının Esasları, Kıyas ve Borçla İlgili Meseleler-İ". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2016), 226-241.
- Sezen, Melikşah. *İslam Mütefekkirleri ile Garb Mütefekkirleri Arasında Mukayese*. Konya: Çizgi Kitapevi, 2018.
- Soyal, Fikret. "Darülfünun İlahiyat Fakültesinde Kelam Öğretimi: Arapkirli Hüseyin Avni Karamehmetoğlu Örneği". *Birey ve Toplum* 6/11 (2016), 43-68.
- Şanal, Mustafa. "Eşref Efendi-zâde Mehmet Şevketî'nin Medreselere İlişkin Islahat Düşünceleri ve Çözüm Önerileri" *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi OTAM* (1999), 193-218.
- Şerif Saadetin Paşa. "Hayat-ı Hz. Peygamber ve Nübüvvet". *Ceride-i İlmiye* 5/55 (Şubat 1920), 1749.
- Şerif Saadetin Paşa. "İbadete Dair bazı Hikmetler". *Ceride-i İlmiye* 6/63 (Eylül-Ekim 1920), 2025-2028.
- Şevketi, "Din Nasihattir" *Ceride-i İlmiye* 5/60 (Mayıs-Haziran 1920), 1928.
- Şevketi. "Âdem-i Diyanet ve Ahlaksızlık" *Ceride-i İlmiye* 5/49 (Eylül-Ekim 1919), 1568.
- Şevketi. "Din ve Dinsizlik" *Ceride-i İlmiye* 4/42 (Ocak-Şubat 1919) :1921
- Şevketi. Dinin Fevâid-i İctimaiyesi". *Ceride-i İlmiye* 5/62 (Ağustos-Eylül 1920), 1972.
- Tülücü, Süleyman "Lebîd B. Rebâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Uysal, Enver. "Ferid Kam'ın Terceme-i Hal Hakkındaki Düşünceleri ve Kınalı-zade ile İlgili Bir Denemesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 134.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: TTK Yay, 1988.
- Yazıcı, Nesimi. "Ceride-i İlmiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. VIII. İstanbul: TDV Yayınları, 1993, s. 407-408.
- Yıldırım, Ali-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin, 2006.
- Zengin, Zeki Salih. *Medreseden Darülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2019.
- Zengin, Zeki Salih. *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi*. Ankara, Akçağ Yayınları, 2002.

Zengin, Zeki Salih. *II. Abdülhamit Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2009.

Zengin, Zeki Salih. "Osmanlılarda II. Meşrutiyet Döneminde Yeni Açılan Medreseler Ve Din Görevlisi Yetiştirme Çalışmaları". *İslam Araştırmaları Dergisi* 36 (2016), 33-61.



ISSN 2645-9132  
Volume: 3 Issue: 2 (December 2020)

## The Relationship Between Tafsir and Classical Arabic Dictionaries in The First Four Centuries after Hijrah

<b>Ayşe Uzun</b>	
Assistant Prof., Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies Department of <i>Tafsir</i> , Ankara, Turkey	
uznays@gmail.com	ORCID 0000-0002-5359-6827

<b>Article Information</b>		
<b>Type</b> Summaries of Doctoral Dissertations		
<b>Received</b> 28 September 2020	<b>Accepted</b> 29 December 2020	<b>Published</b> 31 December 2020
<b>Cite as</b> Uzun, Ayşe. "The Relationship Between Tafsir and Classical Arabic Dictionaries in The First Four Centuries after Hijrah". <i>ULUM</i> 3/2 (2020), 475-480.		
<b>Copyright ©</b> 2020 by ULUM İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği, Ankara, Turkey		
<b>CC BY-NC 4.0</b> This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License		

## The Relationship Between Tafsir and Classical Arabic Dictionaries in the First Four Centuries after Hijrah

### Abstract

This study on the field of early *Tafsir* (Qur'anic exegesis) history deals with the correlation between *tafsir* and classical Arabic dictionaries in the first four centuries of the Hijri. Examining the contact between the two disciplines allows the direction, nature and character of the relationship between the *tafsir* literature and dictionaries to be revealed. For this purpose, the dictionaries and commentary materials of the first four centuries are first examined using the text analysis method. The strength of Arabic lexicographical activities in the first four centuries is evident from the many strong texts that were produced. The plentiful works from this period have made the preference of Arabic dictionaries necessary with their high representational value. The preference of dictionaries that can provide abundant data on Qur'anic interpretation is due to the fact that the main subject of the thesis is the study of the *tafsir*-dictionary relationship. The temporal limitation of the study being the first four centuries AH required a halt at the stage described as the peak age of Arabic dictionaries. Considering this temporal scheme has a positive effect on the point of observing the effect of historical periods. Moreover, if the *sharh* and *hashiye* period of dictionaries started in the 5th century AH, encountering a wide range of *tafsir* data in the first four centuries is to be expected. However, limiting the scope of the study to the first four centuries of the Hijri also has a negative side. The negative effect of this temporal limitation is the difficulty of determining the relationship between species. This situation arises from the distribution of the types of works produced in this process. In other words, while commentaries in the first four centuries are generally positioned at the beginning of this process, the part concentrating on dictionaries corresponds to the end of this process. Therefore, while examining the effect of commentaries on dictionaries is possible, examining the opposite effect of dictionaries on commentaries is difficult. Therefore, in order to observe the effect of dictionaries belonging to the first four centuries on *tafsirs*, examining *tafsirs* produced after the fourth century becomes necessary. As a matter of fact, linguistic commentaries having emerged in the fourth century is no coincidence, as this considered to be the period dictionaries emerged. For these works and their types to be free from the chain of interaction is unimaginable. Such exegeses focus on word analysis, Zamakhshari's (d. 538/1144) *al-Kashshāf*, Abu Hayyan's (d. 745/1344) *al-Bahr al-muḥiṭ* and Qurṭubī's (d. 671/1273) *al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*, indicate that past lexical accumulation had prepared the necessary conditions for the writing linguistic commentaries. The main aim of this doctoral dissertation in the field of *tafsir* is to reinforce the existence of the interactions between classical Arabic dictionaries and *tafsirs* from the first four centuries of the Hijri. Evidence of this shows, lexicography to have been open to the direction of *tafsir* reveals its intensive work on *tafsir*. Arabic dictionaries use of Qur'anic verses as a material for *istishad* had the aim of strengthening their own data. However, Qur'anic verses in the dictionaries were not used just to reinforce data. *Istishad* with Qur'anic verses also prepares a space for their interpretation. Therefore, rich data on *tafsir*, appear in classical Arabic dictionaries.

This thesis consists of three sections. The first section includes the origin and development of Arabic lexicography; the world lexical heritage, scientific, religious, political and cultural factors that prepared the

emergence of lexicography in the history of Islamic science; the sources of dictionaries; criticism of Arabic lexicography schools and dictionaries and studies on dictionaries. These topics presented in the first section make up the historical and cultural groundwork for investigating the relationship between dictionaries and *tafsir*. Knowing this background is expected in order to understand the arguments contained in the second and third chapters. This section of my study points out the intersection points of commentaries and dictionaries by focusing on the extent to which religious factors were effective in the development of dictionary studies. In this respect, historical information can be said to provide basic preliminary knowledge for comprehending the main thesis of the study. By showing the cultural and historical conditions of the *tafsir*-dictionary interactions, this section prepares the reader for the following chapters.

The five dictionaries studied in this thesis are Halil b. Ahmed's (d. 175/791) *Kitab al-ʿAyn*, Azhari's (d. 379/980) *Tahdhib al-Lughah*, Ibn Fâris (d. 395/1004) *Mujmal al-lughah* and *Muʿjam maqayis al-lughah* and al-Jawhari's *al-Sihah*. The most cited dictionary in this thesis is *Tahdhib al-Lughah*, which performs *istishad* on approximately one third of the Qur'anic verses and contains rich *tafsir*. Finding 597 verses in *Kitab al-ʿAyn*, 1922 in *Tahdhib al-Lughah*, 760 in *al-Sihah*, 211 *Mujmal al-lughah* and 603 in *Muʿjam maqayis al-lughah* indicates the numerical level of interpretational material in classical Arabic dictionaries. The commentaries commonly used in this thesis are *Tafsir Mukatil b. Suleyman*, *Jami al-bayan*, *Tafsir al-Qur'an 'azhim*, *Tawilat al-Qur'an* and *Bahr al-ulum*.

The second section starts with determining the *tafsir* sources the dictionaries used. The first map of the *tafsir*-dictionary relationship is formed by detecting the direct and indirect references from classical Arabic dictionaries to *tafsirs* and commentators. Next, the *tafsir* material in five dictionaries is analyzed based on content. Content-based analysis takes place mainly under two headings. The first of these includes the linguistic sciences contained in the dictionaries, *mushkil al-Qur'an*, *majaz al-Qur'an*, grammar, dialects, *Qiraat* (recitation), *mu'arrab*. The second title examines the 'Ulum al-Qur'an (Sciences of the Qur'an) such as the *nuzul* of the Qur'an, abrogation, *asbab-ı nuzul* and context in the dictionaries. In addition to these, the issue of reflections of *fiqh* and theological explanations of the verses on to the dictionaries is also included in the second section.

The third section focuses on commentaries, discussing the dictionary material in commentaries. The third part, constructed in parallel with the content of the second section, investigates whether or not the commentaries referenced the dictionaries. In addition, the references the dictionaries make to the *tafsirs* are compared with the data provided by the *tafsirs*. Thus, determining the areas where *tafsir* and dictionary relationship is concentrated becomes possible.

The results obtained from the second and third section, proves the direction of the interaction between the two disciplines in the first four centuries AH to be from *tafsir* to dictionaries. This finding reveals the content of dictionaries and lexicography to have been shaped under the auspices of the 'Ulum al-Qur'an and *tafsir*. Because the main goal of the dictionaries was not detailed interpretation, short explanations occur more often.

These short explanations are on grammar, dialect, *mu'arrab*, *asbab nuzul*, the historical background for Qur'anic verses, *Israiliyyat*, the narrative of Qur'anic reading, the interpretation of Qur'anic verses of the *ahkam* and general evaluations about the content of the verses. The fact that these dictionaries, whose primary purpose is to explain the meaning of words, are closely related to the main issues of *tafsir*, from the

concept of revelation to the debates of *tanzih in kalam* and the contribution of dialects to the interpretation of the Qur'an, the use of *huruf al-jarr* in verses and *al-huruf al-muqatta'a*, is proof of the relationship between the two disciplines.

Understanding that the main areas of 'Ulum al-Qur'an such as *mushkil al-Qur'an*, *majaz al-Qur'an*, *qiraat*, *nuzul* of Qur'an, abrogation, *asbab al-nuzul* and context were widely used in Arabic dictionaries, indicates that they (*tafsir* and lexicography) had exchanges with each other. In the first four centuries AH, the adventure of *tafsir*-dictionary interactions took place under the dominance of *tafsirs*. Arabic lexicography was shaped under the shadow of *tafsirs*.

The extensive commentary material in classical Arabic dictionaries tells that these works made exegeses and use of previous *tafsir* knowledge and can also be a source for future *tafsir* literature.

This study, which proves the history of Islamic science and culture to be the history of interactions, confirms that dictionaries and *tafsirs* had developed by feeding off one another during the formation of sciences and over time they made changes in method and content independent of one another.

### Keywords

Tafsir, Arabic Dictionaries, History of Exegesis, al-Azhari, First Four Centuries of Hijri

## Hicrî İlk Dört Asırda Tefsir-Sözlük İlişkisi

### Öz

Erken dönem tefsir tarihi alanına ait bu çalışma, hicrî ilk dört asırda tefsirlerle klasik Arapça sözlükler arasındaki irtibatı konu edinmektedir. İki disiplinin temasını incelemek, tefsir literatürüyle sözlük yazını ilişkisinin, yönünü, mahiyetini ve vasfını ortaya koymayı sağlar. Bunun için öncelikle ilk dört asra ait sözlük ve tefsir malzemesi metin incelemesi yöntemiyle tetkik edilmiştir. İlk dört asırda Arapça sözlükçülük faaliyetlerindeki canlılık, çok sayıda güçlü metin üretiminden anlaşılmaktadır. Bu dönemdeki eser çokluğu, temsil değeri yüksek Arapça sözlükleri çalışmada tercih etmeyi gerekli kılmaktadır. Özellikle tefsir noktasında daha fazla veri sunabilecek sözlüklerin çalışma kapsamına dâhil edilmesi, tezin ana meselesinin tefsir-sözlük ilişkisini yoklamaya dönüklüğünden kaynaklanır. Çalışmanın zamansal sınırlamasının dört asırla kayıtlanması, Arapça sözlüklerin zirve çağı olarak tarif edilen eşikte durmayı gerektirmiştir. Bu zamansal eşiğe itibar etmenin tarihî dönemlendirmelerin etkisini izleme noktasında olumlu katkısı vardır. Üstelik beşinci asırda sözlüklerin şerh ve haşiye döneminin başladığı bilgisine itibar edilirse, bu kırılma noktasına kadarki aralıkta geniş bir tefsir verisiyle karşılaşacağımız umulur. Ancak diğer yönden çalışmanın kapsamını, hicrî ilk dört asırla sınırlandırmanın olumsuz bir tarafı da vardır. Söz konusu zamansal sınırlandırmanın menfi etkisi, türler arası ilişkiyi tespitinin zorluğudur. Bu durum, bahsi geçen süreçte üretilen eser türlerinin dağılımından kaynaklanır. Yani ilk dört asırlık zamanda, tefsirler genellikle bu sürecin başına konumlanırken, sözlüklerin yoğunlaştığı kısım bu sürecin sonlarına tekabül eder. Dolayısıyla tefsirlerin sözlükler üzerindeki etkisini incelemek mümkünken, aksi yöndeki etkiyi yani sözlüklerin tefsirler üzerindeki tesirini incelemek zorlaşmaktadır. Bu nedenle ilk dört asra ait sözlüklerin, tefsirler üzerindeki etkisini izlemek için dördüncü asırdan

sonraki tefsir ürünlerini incelemek gerekir. Nitekim dilbilimsel tefsirlerin, sözlüklerin şahlanış dönemi adedilen dördüncü asırdan ortaya çıkması bir tesadüf değildir. Zira eserlerin ve eser türlerinin etkileşim zincirinden azade kalması düşünülemez. Zemaşşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*ı, Ebû Hayyân'ın (ö. 745/1344) *el-Bahrü'l-muhtâ*'i ve Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*'ı gibi kelime tahlillerine ağırlık veren tefsirler, geçmiş sözlük birikiminin dilbilimsel tefsirlerin yazımı için gerekli koşulları hazırladığına işaret eder.

Tefsir alanında hazırlanan bu doktora tezinin temel iddiası, hicrî ilk dört asra ait klasik Arapça sözlükler ve tefsirler arasında etkileşimin varlığını tahkim etmektir. Bu iddianın delillendirilmesi, tefsir ilminin sözlükbilimle yoğun mesaisini ortaya koyduğu gibi sözlükbilimin de tefsir ilminin yönlendirmesine açıklığını göstermektedir. Arapça sözlüklerin Kur'ân ayetlerini istiḥad malzemesi olarak kullanması, kendi sunduğu veriyi güçlendirme amacına matuftur. Fakat sözlüklerde ayetler, sadece takviye maksatlı kullanılmaz. Ayetlerle istiḥad aynı zamanda onların tefsir edilmesine de alan hazırlar. Hal böyle olunca sözlüklerde tefsire dair zengin bir veri ortaya çıkar.

Hicrî ilk dört asırda tefsir-sözlük ilişkisi başlıklı tez, üç bölümden oluşur. Birinci bölümde Arapça sözlükçülüğün doğuşu, gelişimi, dünya sözlük mirası, İslam bilim tarihinde sözlükbilimin doğuşunu hazırlayan ilmî, dînî, siyasî ve kültürel sâikler, sözlüklerin kaynakları, Arapça sözlük ekollerine ve sözlüklere yöneltilen eleştiriler ve sözlükler üzerine yapılan çalışmalar yer alır. Birinci bölümde sunulan bütün bu konular, sözlük-tefsir ilişkisini araştırmak için tarihî ve kültürel zemindir. Bu zeminin, ikinci ve üçüncü bölümün içerdiği tartışmaları kavramaya yardımcı olması beklenir. Bu kısımda özellikle sözlük çalışmalarının gelişiminde dînî faktörlerin ne düzeyde etkili olduğuna eğilmek suretiyle tefsirlerin ve sözlüklerin kesişim noktalarına işaret edilir. Bu bakımdan tarihî bilgilerin, çalışmanın ana tezini kavrama hususunda temel ön bilgi sağladığı söylenebilir. Tefsir-sözlük etkileşiminin kültürel ve tarihî koşullarını göstermesi bakımından bu kısım ilerleyen bölümlere okuru hazırlar.

Tezin incelediği beş sözlük; Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791) *Kitâbü'l-ʿAyn*'i, Ezherî'nin (ö. 379/980) *Tehzîbü'l-luğâ'sı*, İbn Fâris'in (ö. 395/1004) *Mücmelü'l-luğâ* ve *Mu'cemü meḳâyîsi'l-luğâ'sı* ve Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) *eş-Şihâh*'ıdır. Çalışmada en çok atıf yapılan sözlük, Kur'ân ayetlerinin yaklaşık üçte biriyle istiḥad eden ve zengin bir tefsir muhtevasına sahip olan *Tehzîbü'l-luğâ*'dır. *Kitâbü'l-ʿAyn*'de 597, *Tehzîbü'l-luğâ*'da 1922, *eş-Şihâh*'ta 760, *Mücmelü'l-luğâ*'da 211 ve *Mu'cemü meḳâyîsi'l-luğâ*'da 603 ayet tespit etmemiz, sözlüklerdeki tefsir malzemesine rakamsal düzeyde işaret etmektedir. Tezde ekseriyetle kullanılan tefsirler ise *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, *Câmi'ü'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-ʿazîm*, *Te'vilâtü'l-Ḳur'ân* ve *Bahrü'l-ʿulûm*'dur.

Tezin ikinci bölümü, sözlüklerin yararlandığı tefsir kaynaklarının saptanmasıyla başlar. Klasik Arapça sözlüklerin, tefsirlere ve müfessirlere yönelik doğrudan ve dolaylı atıflarının tespiti sayesinde tefsir-sözlük ilişkisinin ilk haritası biçimlenir. Ardından beş sözlükteki tefsir malzemesi muhteva merkezli incelenir. Muhteva merkezli inceleme temelde iki başlık altında şekillenir. Bunlardan ilki, sözlüklerdeki dil ilimlerini yani müşkilü'l-Kur'ân, mecâzü'l-Kur'ân, gramer, lehçeler, kıraat ve muarreb konularını içerir. İkinci başlık ise sözlüklerdeki Kur'ân ilimlerini; Kur'ân'ın nüzülü, nesh, esbâb-ı nüzul ve bağlam konularını inceler. Bunlara ilaveten ayetlerin fikhî ve kelâmî izahlarının sözlüklere yansması meselesi de ikinci bölüme dâhildir.

Üçüncü bölümde ise tefsirler, merkezî bir konumdadır. Bu kısımda, tefsirlerdeki sözlük muhtevası ele alınır. İkinci bölümün muhtevasına paralel bir şekilde kurgulanan üçüncü bölümde tefsirlerin sözlüklere atıf yapılıp



yapmadığı soruşturulur. Ayrıca sözlüklerin tefsirlere yaptığı atıflar, tefsirlerin sunduğu verilerle mukayese edilir. Böylece tefsir-sözlük irtibatının yoğunlaştığı alanların belirlenmesi mümkün olur.

Tezin ikinci ve üçüncü bölümlerinden elde edilen netice, ilk dört asırda iki disiplin arasındaki etkileşimin yönünün, tefsirlerden sözlüklere doğru olduğunu belgeler. Bu keşif, sözlük muhtevasının ve yazımının tefsir ilminin himayesinde şekillendiğini ortaya koyar. Sözlüklerin ana hedefi detaylı tefsir olmadığı için onlarda kısa izahlar daha çok yer kaplar. Bu kısa izahlar ise gramer, lehçe, muarreb, nüzul sebepleri, ayetlerin indiği tarihî arka plan, İsrâiliyyât bilgisi, kıraat rivayetleri, ahkâm ayetlerindeki kelimelerin tefsiri ve ayetlerin içeriğiyle alakalı genel değerlendirmelerdir. Öncelikli amacı lafızların anlamını izah etmek olan sözlüklerin vahiy tasavvurundan kelamdaki tenzih tartışmalarına, lehçelerin Kur'ân yorumuna katkısından harf-i cerlerin ayetlerdeki kullanımlarına ve huruf-u mukattaaya varıncaya kadar tefsir ilminin ana meseleleriyle yakından ilgilenmeleri iki disiplin arasındaki ilişkinin kanıtıdır. Müşkilü'l-Kur'ân, Mecâzü'l-Kur'ân, kıraat, Kur'ân'ın nüzülü, nesih, esbâb-ı nüzul ve bağlam gibi tefsir ilminin temel ilgi alanlarına Arapça sözlüklerde geniş yer ayrıldığını görmek, ilimlerin birbirinden bağımsız olmadığını aksine birbiriyle alış veriş halinde olduğuna delalet eder. İlk dört asırda tefsir sözlük etkileşiminin serüveni, tefsir ilminin egemenliğinde ve üstünlüğünde gerçekleşmiştir. Arapça sözlük yazımı tefsirin gölgesinde şekillenmiştir.

Sözlüklerdeki yoğun tefsir malzemesi, bu eserlerin doğrudan tefsir yaptığını, kendinden önceki tefsir birikiminden yararlandığını ve kendinden sonraki tefsir literatürüne kaynaklık edebileceğini anlatır. İslam ilim ve kültür tarihinin adeta etkileşimlerin tarihi olduğunu vurgulayan bu araştırma, ilimlerin teşekkülü aşamasında sözlüklerin ve tefsirlerin birbirinden beslenerek geliştiğini, zamanla kendi kulvarlarında yöntem ve içerik değişikliklerine gittiklerini teyit eder.

### **Anahtar Kelimeler**

Tefsir, Klasik Arapça Sözlükler, Tefsir Tarihi, Ezherî, Hicrî İlk Dört Asır

### **References**

Uzun, Ayşe. *Hicrî İlk Dört Asırda Tefsir-Sözlük İlişkisi. Doktora Tezi*, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Ankara, Türkiye, 2019.



Journal of Religious Inquiries

ISSN 2645-9132

Volume: 3 Issue: 2 (December 2020)

## The Interaction Between Islamic Legal Methodologies and Social Context in the Light of the Contemporary Practice of *Iftā'* A Case Study of two Institutions

<b>Emine Enise Yakar</b>	
Dr. Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Theology Department of Islamic Law, Rize, Turkey	
emineenise.yakar@erdgan.edu.tr	ORCID 0000-0002-4100-9234

<b>Article Information</b>		
<b>Type</b> Summaries of Doctoral Dissertations		
<b>Received</b> 06 September 2020	<b>Accepted</b> 29 December 2020	<b>Published</b> 31 December 2020
<b>Cite as</b> Yakar, Emine Enise "The Interaction Between Islamic Legal Methodologies and Social Context in The Light of The Contemporary Practice of <i>Iftā'</i> A Case Study of Two Institutions". <i>ULUM</i> 3/2 (2020), 481-486.		
<b>Copyright ©</b> 2020 by ULUM İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği, Ankara, Turkey		
<b>CC BY-NC 4.0</b> This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License		

## **The Interaction Between Islamic Legal Methodologies and Social Context in the Light of the Contemporary Practice of *Iftā'* A Case Study of two Institutions**

### **Abstract**

The non-binding Islamic legal rulings or opinions (*fatwās*), which are issued by Muslim scholars or Islamic religious institutions in response to questions of Muslim individuals may be said to represent the most dynamic genre of (past or present) Islamic legal literature. It was traditional case that the practice of *iftā'* resided in the individual authority and effort of Muslim scholars. However, after the establishment of national and international Islamic religious institutions at the beginning of the twentieth century, this practice has largely become the responsibility of specific bodies tasked with issuing *fatwās* from that day to this. Saudi Arabia's Dār al-Iftā' (the General Presidency of Scholarly Research and Iftā') and Turkey's Diyanet (the Presidency of Religious Affairs) are concrete outcomes of the twentieth century. Both institutions provide an idiosyncratic insight into the practice of *iftā'* and more specifically its development and application within two quite different societies. One of the primary concerns of this thesis is therefore to identify the authority, function and role of the two institutions and their official *fatwās* in their respective environments.

The thesis compares the *fatwās* issued by the two institutions with the intention of determining which Islamic legal concepts and methodologies are applied. In addition, the discussion part of the thesis assesses how the institutions interpreted authoritative sources of Islamic law and the process through which they have come to arrive at divergent, and even opposed, interpretations. The thesis ensures insight into the dynamic interconnection and interaction between Islamic legal methodologies and societal realities by examining these two Islamic modern institutions and focusing on their legal interpretation or rulings (*fatwās*). The active dimension of Islamic law is visibly rendered within the cultural, legal, political and social context in which the *fatwā* system provides new regulations and rulings. The analysis converges upon the proposition that differences of opinion do not derive from the fundamental Islamic legal sources, the Qur'an and Sunna, but can instead be traced back to the different contextual environments in which the *fatwās* emerged, thus illustrating the strong connection between contextual elements and Islamic legal methodologies. In the course of analysing *fatwās* issued by the two institutions on similar subjects within a comparative framework, the research seeks to explore the interaction between Islamic legal methodologies and the contexts in which they are applied. It therefore provides a contextual and methodological analysis of contemporary *fatwās* issued by the two institutions.

After determining four thematic criteria (the predominant *madhhab* affiliation, legal systems, political structures, and social presumptions and cultural practices), the thesis then proceeds to identify the points at which the two institutions converge and diverge in each of these respects. The study also applies the *fatwās* to demonstrate how the two institutions utilise different Islamic legal concepts and principles when addressing identical issues. Finally, the thesis seeks to introduce an advanced comparative model for the study of *fatwās* that encompasses institutions (as social and religious interpreters), Islamic legal theories and methodologies (as an essential source of the law) and the social context in which *fatwās* emerge.

This study consists of five chapters. *The Chapter One* outlines, with reference to primary Islamic sources and works written by contemporary and traditional scholars, the origin and meaning of *fatwā*. In addition, the

discussion will also engage with the contemporary practice of *fatwā*. With the intention of bringing out important continuities and changes, three types of official *fatwā* (collective, public and state) practised within the two countries are defined in general terms.

*The Chapter Two* examines the Dār al-Iftā' of Saudi Arabia, one of the most widely recognised institutions in the Islamic world. This chapter mainly focuses upon its history, and past and present works, and it mainly approach the Dār al-Iftā' from two different angles: its establishment, environment (socio-legal and socio-political), functions and hierarchic structure; its *fatwā* issuance procedure and *fatwās*. The practice of *iftā'* is discussed with reference to the pre-institutionalised period of the Saudi-Wahhābī 'ulamā' (1744-1953), the institutionalisation of the Saudi-Wahhābī 'ulamā' (1953-1971) and the reconfiguration of the Dār al-Iftā' (1971-1993) – each stage corresponds to the historical development of the practice of *iftā'* within Saudi Arabia. The socio-cultural, socio-legal and socio-political environment of the institution are emphasised to as great an extent as possible in order to present its influence upon the Dār al-Iftā' and its *fatwās*. The chapter places particular emphasis upon the authority and performance of the Dār al-Iftā', the institution's *fatwā* issuance procedure and the institution's symbiotic relationship with the Saudi government.

*The Chapter Three* assesses the Diyanet (The Presidency of Religious Affairs) of Turkey from a historical perspective, and outlines the purposes which have underpinned its establishment, functions and hierarchic structure. Its historical development is divided into four periods. Each of the periods reflects how political attitudes towards the institution changed. The chapter aims to highlight and set out in more detail the significant developments that influenced the institution's administrative and organisational structure. By revealing the history of the Diyanet, the chapter intends to sketch a general background by referencing political and socio-religious perspectives. The analysis of political background sets out the environment within which official legislation and regulations pertaining to the Diyanet have constructed. The discussion of these Diyanet-related state laws and regulations both clarify its administrative and organisational structure and also demonstrate how its services have been impeded by the democratic secular state.

*The Chapter Four* compares the Dār al-Iftā' and the Diyanet from different perspectives and elaborates each point with reference to the specific *fatwās* that the Dār al-Iftā' and the Diyanet have issued on the same or similar issues. The examined *fatwās* may provide insight into the factors which influence the issuance of legal interpretations, the manner in which the institutions interpret the authoritative texts and the functions of the *fatwā* within their societies. The chapter closely compares the two institutions with regard to their legal methodologies and procedures, the legal and political system that operates within the two countries, and the contextual and cultural structures which frame the two institutions and their engagement in religious affairs.

*The Chapter Five* ensures a comparative analysis that engages with the *fatwās* that have been introduced by the two institutions. The *fatwās* are subjected to a variety of critical analyses in order to identify the assumptions, influences and reasons causing the two institutions to arrive at almost diametrically opposed legal conclusions. A legal-hermeneutical analysis is applied by focusing upon the Islamic legal methodological framework of the *fatwās* that have been espoused by each institution. The purpose of this analysis is to determine the extent to which differences can be linked to Islamic legal sources (the Qur'an and Sunna) or hermeneutical principles and Islamic legal methodologies applied by the Dār al-Iftā' and the Diyanet. In

addition, the examined *fatwās* conceivably demonstrate how general attitudes and perceptions may influence the manner in which the two institutions interpret the authoritative texts. The common perceptions about gender and women in both countries briefly explained and interrogated through an analytical and critical approach. The chapter is specifically concerned with the question of how genders' attitudes that are embedded within the given social contexts impact on the *fatwās*. The chapter addresses three main questions: What kinds of gender assumptions, attitudes and perceptions used by the two institutions to justify their issued *fatwās* are? To what extent can they be correlated with the hermeneutical principles and Islamic legal methodologies employed by the two institutions? How do they shape the legal thinking of Muslim scholars operating within the two institutions?

I eventually envisage that a comparative analysis of the *Dār al-Iftā'* and the Diyanet will encourage academic researchers to investigate the institutionalised *iftā'* practice and to explore differences of opinions in the modern world. Institutionalised *fatwās* are important elemental veins that provide considerable insight into the points at which Islamic law encounters rapidly changing socio-cultural, socio-legal and socio-political circumstances.

### Keywords

Islamic Law, Diyanet, Turkey, *Dār al-Iftā'*, Saudi Arabia, *Fatwā*

## Güncel İfta Uygulaması Işığında İslam Hukuk Metodolojileri ve Toplumsal Bağlam

### Arasındaki Karşılıklı Etkileşim İki Kurumun Durum Çalışması

#### Öz

Müslüman alimlerin veya İslami dini kurumların, Müslüman bireylerin sorduğu sorulara cevaben verdiği, bağlayıcı olmayan, İslam hukuk hükümleri veya görüşleri (fetvalar), (geçmiş ya da şimdiki) İslam hukuk literatürünün en dinamik türünü temsil etmektedir. Geleneksel olarak, ifta uygulaması Müslüman alimlerin bireysel yetki ve çabalarına dayanır. Bununla birlikte, yirminci yüzyılın başlarında ulusal ve uluslararası dini kurumların kurulmasından sonra, bu uygulama büyük ölçüde, fetva vermekle görevlendirilen belirli organların sorumluluğu haline gelmiştir. Suudi Arabistan'daki Dar al-İfta (İlmi Araştırma ve İfta Genel Başkanlığı) ve Türkiye'deki Diyanet (Diyanet İşleri Başkanlığı) yirminci yüzyılın somut ve seçkin fetva kurumları arasındadır. Bu çalışma, her iki kurum tarafından yürütülen ifta uygulamasına ve aynı zamanda bu iki farklı toplumdaki ifta uygulamasının gelişimine ve tatbikine ışık tutmaktadır. Bu tezin ana amaçlarından biri, bu iki kurumun ve yayınladıkları resmi fetvaların otoritesini, işlevini ve rolünü kendi ortamlarında tanımlamak ve tespit etmektir.

Bu tez, söz konusu iki kurum tarafından verilen fetvaları, hangi İslam hukuk kavramlarına ve yöntemlerine başvurulduğunu tespit etmek amacıyla karşılaştırır. Ayrıca, bu araştırma, kurumların İslam hukukunun ana kaynaklarını nasıl yorumladıklarını ve bu kurumların farklı ve hatta taban tabana zıt İslami hukuki hükümlere ulaşma sürecini değerlendirir. Çalışma, bu iki dini modern kurumu inceleyerek ve onların İslam hukuk yorumlarına ve görüşlerine (fetvalar) odaklanarak, İslam hukuk metodolojileri ve toplumsal gerçeklikler

arasındaki dinamik bağlantıların ve karşılıklı etkileşimin anlaşılmasını sağlar. İslam hukukunun aktif boyutu, fetva mekanizmasının yeni düzenlemeler ve hükümler sağladığı, kültürel, yasal, siyasi ve sosyal bağlamlarda görünür bir şekilde ortaya konmaktadır. Bu çalışma, fikir farklılıklarının temel İslam hukuk kaynaklarından (Kuran ve Sünnet) kaynaklanmadığı, ancak toplumsal konjonktür unsurları ve İslam hukuk metodolojileri arasındaki güçlü bağı örneklerle açıkladıktan sonra, fetvaların ortaya çıktığı farklı konjonktürlerin etki alanının yoğunluğu üzerine vurgu yapar. Karşılaştırmalı bir çerçevede benzer konular üzerinde iki kurum tarafından yayınlanan fetvalar analiz edilirken, İslam hukuk metodolojileri ve onların uygulandıkları bağlamlar arasındaki karşılıklı etkileşim tetkik edilir. Bu nedenle, söz konusu iki kurum tarafından verilmiş olan güncel fetvaların bağlamsal ve metodolojik analizleri detaylı olarak takdim edilir.

Konu ile ilgili dört kriter (hâkim mezhep mensubiyeti, hukuki sistemler, siyasi yapılar ve toplumsal varsayımlar/kültürel uygulamalar) belirledikten sonra, tez bu iki kurumun bahsedilen kriterlerin hangi noktalarında birleştiğini ve birbirinden ayrıldığını belirlemeye çalışır. Çalışma aynı zamanda, iki kurumun benzer konuları ele alırken farklı İslami hukuki kavramları ve ilkeleri nasıl kullandığını göstermek için kurumlar tarafından yayınlanmış fetvalardan yararlanır. Son olarak, bu tez, kurumları (sosyal ve dini yorumlayıcılar olarak), İslam hukuk teori ve metodolojilerini (hukukun temel kaynağı olarak) ve fetvaların ortaya çıktığı sosyal bağlamı içeren fetva çalışmaları için gelişmiş bir karşılaştırmalı model tasarlamaktadır.

Beş temel bölümden oluşan bu çalışmanın ilk bölümü, birincil İslami kaynaklarla klasik ve çağdaş alimler tarafından yazılan eserlere dayanarak, fetva uygulamasının anlamını ve temelini ana hatlarıyla açıklamaktadır. Açıklama ve analizler aynı zamanda günümüzdeki fetva uygulamalarını da içermektedir. Fetva mekanizmasında sürekliliğini koruyan yapılar ve değişen faktörleri ortaya çıkarmak amacıyla, iki ülkede uygulanan fetvalar kolektif, bireysel ve devlet fetvaları olmak üzere üç temel çerçevede analiz edilmiştir.

İkinci bölüm, İslam dünyasının tanınmış dini merkezlerinden biri olan Suudi Arabistan'daki Dar al-İfta kurumunu açıklamaktadır. Bölüm, kurumun tarihiyle geçmişten günümüze ürettiği eserleri açıklamaya ek olarak; kurumun kuruluşu, sosyo-yasal ve sosyo-politik atmosferi, işlevleri ve kurumun kendi içindeki hiyerarşik yapısı; fetva verme prosedürü ve verilen fetvalar olmak üzere Dar al-İfta'yı iki temel açıdan incelemektedir. Her aşama Suudi Arabistan'daki fetva uygulanmasının tarihsel gelişimine ışık tutacağı için fetva uygulaması, Suudi-Vahhabi ulemanın kurumsallaşmasından önceki dönem (1744-1953), Suudi-Vahhabi ulemanın kurumsallaşma dönemi (1953-1971) ve yeniden yapılanması dönemine (1971-1993) ayrılarak incelenmiştir. Kurumun sosyo-kültürel, sosyo-yasal, ve sosyo politik ortamı, fetvalar üzerindeki bu faktörlerin etkisini göstermek için ayrıntılı bir şekilde vurgulanmıştır. Bölüm, Dar al-İfta'nın otoritesi, performansı, fetva verme prosedürü, kurumun Suudi hükümeti ile olan sembolik ilişkisine özellikle vurgu yapar.

Türkiye'deki Diyanet kurumunu açıklayan üçüncü bölüm, kurumun tarihsel gelişimini, kuruluşunu, işlevlerini, hiyerarşik yapısını ana hatlarıyla ortaya koymuştur. Kuruma yönelik siyasi tutumların yansıması olarak, kurumun idari ve organizasyon yapısında meydana gelen değişmelere önem verilerek, kurumun tarihsel gelişimi dört temel döneme ayrılmıştır. Kurumun tarihsel gelişimine etkisi olan siyasi ve kültürel arka planın analizi, Diyanet'e ilişkin resmi mevzuat ve düzenlemelerin geliştiği ortamı netleştirir. Diyanetle ilgili kanuni düzenlemeler ve bu düzenlemelere yönelik tartışmalar, kurumun hem idari hem de hiyerarşik yapısını açıklayarak, demokratik laik bir devlette dini bir kurumun işleyiş mekanizmasını aydınlığa kavuşturmaktadır.

İki temel dini kurumun karşılaştırılmasına dayayan dördüncü bölüm, Dar al-İfta ve Diyanet tarafından aynı veya birbirine çok benzeyen problemler üzerinde verilmiş fetvaları detaylı bir analize tabi tutmaktadır. İncelenen fetvalar, alimlerin yorumlarına etki eden faktörlere, kurumların içinde bulunduğu topluma, fıkıh metinlerinin yorumlanış şekillerine ışık tutar. İki dini kurum, kullandıkları fıkıh metodolojileri, takip ettikleri fıkhi prosedür, ülkelerde bulunun yasal ve siyasi sistem, kurumların dinamiğini oluşturan bağlamsal ve kültürel yapılara doğrudan atıfta bulunularak karşılaştırılmıştır.

Çalışmanın son bölümü, Dar al-İfta ve Diyanet tarafından hazırlanan fetvaların tercüme edilerek, karşılaştırılmasından oluşan analizi sunmaktadır. Aynı konular üzerinde verilmiş fetvaların tamamen birbirine muhalif kabul edilebilecek sonuçlara ulaşmasına neden olan varsayımları, bunun etki ve nedenlerini belirlemek için, fetvalar çeşitli eleştirel analizlere tabi tutulmuştur. Kurumlar tarafından verilen fetvalarda kullanılan fıkhi metodolojilerin belirlenmesi ve anlaşılması için fetvalar hukuki-hermenötik (yoruma dayalı) metotla analiz edilmiştir. Bu analizin temel amacı farklılıkların İslam hukukunun temel kaynakları olan Kur'an ve sünnetle veya Dar al-İfta ve Diyanet tarafından başvuru alan hermenotik prensipler ve İslam hukuk metodolojileriyle olan bağlantılarını açıklığa kavuşturmadır. Analiz edilen fetvalar, toplumda hakim olan genel tutum ve algıların, temel metinlerin yorumlanmasında kurumları ve alimleri nasıl etkilediğini göstermektedir. Her iki ülkede de hakim olan toplumsal cinsiyet normları ve kadınlarla ilgili ortak algıların fetvalar üzerindeki etkisi eleştirel bir yaklaşımla açıklanır. Bu bölüm temelde üç ana soruya cevap vermektedir: kurumlar tarafından verilen fetvaların meşruiyetini artırmak için, alimler cinsiyet normlarıyla ilgili varsayım, tutum ve algıları nasıl kullanmaktadır? Farklılıklar ne ölçüde kurumlar tarafından kullanılan hermenötik ilkeler ve İslam hukuk metodolojileri ile ilişkilendirilebilir? Toplumda kabul gören cinsiyet normları, iki kurum içerisinde çalışan Müslüman alimlerin hukuki düşüncelerini nasıl şekillendirmektedir?

Dar al-İfta ve Diyanet'in analiz edilerek karşılaştırıldığı bu çalışmanın, akademik araştırmacıları, kurumsallaşmış ifta uygulamasını daha detaylı incelemeye ve modern dünyadaki görüş farklılıklarını araştırmaya teşvik edeceği düşünülmektedir. Kurumsallaşmış fetvalar, İslam hukukunun hızla değişen sosyo-kültürel, sosyo-yasal ve sosyo-politik durumlarla karşılaştığı noktalarda önemli bir bakış açısı sağlayan asli temel materyaller olarak kabul edilebilir.

### **Anahtar Kelimeler**

İslam Hukuku, Diyanet, Türkiye, Dār al-İfta, Suudi Arabistan, Fetva



Journal of Religious Inquiries

ISSN 2645-9132

Volume: 3 Issue: 2 (December 2020)

**Ferhat Gökçe. *İsnâdlarda Saklı Eserler Humeyd b. Zancûya'nın (d. 251/868) Kitâbu't-Tergîb'inin Yeniden İnşâsı* (Ankara: İlahiyat, 2019)**

<b>Mustafa Yasin Akbaş</b>	
Res. Asst. Dr., Afyon Kocatepe University, Faculty of Theology Department of Islamic Studies, Afyon, Turkey	
yakbas@gmail.com	ORCID 0000-0003-0257-1694

<b>Article Information</b>		
<b>Type</b> Book Review		
<b>Received</b> 07 October 2020	<b>Accepted</b> 29 December 2020	<b>Published</b> 31 December 2020
<b>Cite as</b> Akbaş, Mustafa Yasin. "Ferhat Gökçe. <i>İsnâdlarda Saklı Eserler Humeyd b. Zanjûya'nın (d. 251/868) Kitâbu't-Tergîb'inin Yeniden İnşâsı</i> (Ankara: İlahiyat, 2019)". <i>ULUM</i> 3/2 (2020), 487-493.		
<b>Copyright ©</b> 2020 by ULUM İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği, Ankara, Turkey		
<b>CC BY-NC 4.0</b> This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License		



# **Ferhat Gökçe. *İsnâdlarda Saklı Eserler Humeyd b. Zanjûya'nın (d. 251/868) Kitâbu't-Targhîb'inin Yeniden İnşâsı* (Ankara: İlahiyat, 2019)**

## **Abstract**

*İsnâdlarda Saklı Eserler Humeyd b. Zanjûya'nın (d. 251/868) (d. 251/868) Kitâbu't-Targhîb'inin Yeniden İnşâsı*, which is the focus of the present review, is composed of the introduction and three sections: the life of Humayd b. Zanjûya, his scholarly identity and his works; the reconstruction of Kitâb at-Targhîb and Kitâb at-Targhîb. Using various sources, the author follows the traces of this work by Humayd b. Zanjûya, which is not known to have survived to date. This work could enable its readership to get an idea about Ibn Zanjûya's book and to witness the richness of the tradition of Islamic science, particularly that of hadith.

## **Keywords**

Hadith, Isnâd, Humayd b. Zanjûya, Kitâb at-Targhîb, Book Review

Due to various reasons, a great many scholarly works written or compiled by Muslims in the early hijra era have failed to survive to modern day. Through analyses that we could carry out using isnâds, we can reconstruct some works that are either awaiting to be discovered or entirely lost although they are mentioned as manuscripts in sources. Isnâds have been an indispensable tool used for reporting books in handing narrative sciences down to the next generations in Islamic science and culture. While any scientific work published in a branch of science, particularly in hadith, is reported to next generations by the author himself or his students, isnâds that belong to the work in question emerge. In works that compile the semâ records of books, there are pieces of information about when and where a book was read/taught and by whom. When these pieces of information, data from bibliographic works and details from other sources are combined, we can gain extensive information about a source that has failed to survive to date.

With his literature reviews of scholarly figures, works and periods, along with his doctoral dissertation titled *Hadith Interpretation in the Tradition of Islamic İrfân* (Ankara, 2010) Ferhat Gökçe contributed to the field of hadith and published the book we review in the present study as a result of the scholarly interest that researchers took in his works. In his doctoral dissertation, by tracing the related isnâds, Gökçe attempted to reconstruct Humayd b. Zanjûya's Kitâb at-Targhîb, which is the first source of targhîb literature. Using the experience, he gained from the literature, he conceivably reconstructed a great portion of Ibn Zanjûya's work by analysing voluminous narratives and the information dispersed across different sources. While reconstructing Ibn Zanjûya's work, Gökçe established a firm ground that was nourished by information from isnâds, the content of narratives, semâ records, biographies of narrators and so forth. Considering such studies, which are common in the Arab world today, Gökçe's work stands out among others because he gathered all the information he could access and consistently commented on Ibn Zanjûya and his work.

In this work, which is composed of three sections, the author provides an overview of the topic and method in the first one (pp. 15–24). In a study carried out for another project, Gökçe's recognizing numerous narratives attributed to Ibn Zanjûya with the same isnâd in al-Baghawee's (d. 516/1122) *Sharhus-Sunnah* helped produce his work. The author provides information about the life of Humayd b. Zanjûya, his scholarly identity and his works in the first section (pp. 25-86), and he mentions the basic information that would be needed for *Kitâb at-Targhîb*, which he addresses in the second and third sections. For Ibn Zanjûya's work, which is to be reconstructed based on isnâds, identifying his masters, students and works is of utmost importance. A striking detail mentioned in this section is the recent discovery of the book titled *Tabakâtu'l-Fukahâ ve'l-Muhaddisî*, which was neither mentioned among the works of Ibn Zanjûya nor cited in different sources. The work, which comes with a single copy in Marrakesh city of Morocco and whose first and last

parts are missing, was verified by Rıdvân al-Hasri and published with the aforementioned title in 2018.<sup>1</sup> In this work which is as critical as that of Ferhat Gökçe, the work is attributed to its author predominantly through isnâds.<sup>2</sup>

The second chapter (p. 87-221), in which the effort put in by Gökçe seems clearly apparent, constitutes the original aspect of his work and focuses on the reconstruction of Kitâb at-Targhîb. The author capitalized on extensive literature, including bibliographic works (tabakât-terâjim jerh-ta'dil) and books with information about the reporting of earlier works to prospective readerships and particularly the sources of hadith. Gökçe, who accumulated the related information as meticulously as an archaeologist would, carried out evaluations by carefully considering disconfirming evidence. For instance, there was confusion related with Abû Ja'far al-Reyyânî, who is the narrator of a considerable number of the narratives identified by Gökçe and who reported Ibn Zanjûya's work. This scholar had two disciples who shared the same name and affiliation with him and reported narratives from him. These two names were confused in the sources. Gathering accurate information (pp. 109-117), Gökçe stated that Abû Ja'far Ahmed b. Muhammad b. Abduljebbâr al-Reyyânî was the narrator of Kitâb at-Targhîb, while Abû Ja'far Muhammed b. Ahmad b. Abî Avn al-Reyyânî was the other of the two disciples of Ibn Zanjûya. While doing this, he depended on isnâds, information provided in tabakât sources and the contents of narratives.

Gökçe dug up critical information about the source by examining the detailed evidence found in the isnâd. He reconstructed Ibn Zanjûya's work by using semâ records (p. 96-109) and isnâds (p. 109-121) Gökçe's comments in this section are significant as they indicate that isnâd is a treasure that could be used in new studies, rather than a historical concept that was abandoned as it was not functional anymore. Moreover, his work is also valuable in that it illustrates the consistency of theoretical information by providing a practical example of what is learned/taught in the science of hadith.

Narratives from Ibn Zanjûya's works that are known to have failed to survive to data are intensively included in the works of Ibn Asâkir (d. 571/1176) and Suyûtî (d. 911/1505), and particularly in those of al-Baghawee. Ferhat Gökçe manages to reconstruct Ibn Zanjûya's work by using the three works of al-Baghawee (239 narratives), the books of Ibn Asâkir (51 narratives) and Suyûtî (215 narratives) and other hadith sources (55 narratives). There are 581 narratives (p. 206) in Ibn Shâhîn's (385/996) work titled *at-Targhîb fî Fedâilu'l-A'mâl ve Sevâbu Zalike*, which is the first source on targhîb and tarhîb that survived to today, and there are 497 narratives in Gökçe's work. This figure is significant because it corresponds to a significant portion of Ibn Zanjûya's work and besides compiling approximately 500 narratives in a lost source that belonged to the third century.

In third section (pp. 223-318), the author presented the narratives which were thought to belong to Kitâb at-Targhîb under the headings of sections and subsections and included footnotes with information about their sources. Although there were a variety of factors that influenced how the author classified the narratives, he utilised *Sharhus-Sunnah* by al-Baghawee in particular. In fact, given that the work belonged to the third century during the classification of the narratives, the author could have used hadith books published during the same time frame. In such a case, a different classification could have emerged, particularly in terms of grading the sections. Furthermore, the narratives attributed to Ibn Zanjûya could have been assessed for their authenticity and their original sources based on the third-century hadith books. Thus, the subsection headings where the narratives appeared could have been different and named differently.

This work, which Ferhat Gökçe put in a lot of effort, includes some spelling errors (e.g., p. 30, 31, 43, 52, 53, 57, 63, 70, 73, 74, 75, 83, 87, 96) and some takhrij errors (p. 146, 151). These issues which are minor anyway for such an intensive work should be corrected in its new edition. The index that could be added to

<sup>1</sup> Humeyd b. Mahled İbn Zencûye, *Tabakâtu'l-Fukahâ ve'l-Muhaddisîn*, thk. Rıdvân el-Hasrî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2018).

<sup>2</sup> In the article he wrote, Ferhat Gökçe addresses this work and extensively analyses it. Ferhat Gökçe, "Hicrî Üçüncü Asra Ait Bilinmeyen Bir Tabakât Kitabı: Humeyd b. Zencûye'nin (ö. 251/869) Tabakatu'l-Fukahâ ve'l-Muhaddisîn İsimli Eseri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56 (Haziran 2019).

the end of the book will obviously facilitate the reader experience of this work with numerous names and works. As Gökçe is the first researcher to carry out a study on Ibn Zanjûya's work and he produced his work using a totally original method, he does not mention similar studies in the introduction of this work. Those readers who are interested in such reconstructive work would be guided well if the introduction mentioned the studies on works that were produced at a time with none of the technical means available today and that have failed to survive to modern times, particularly *the Reconstruction of Saîd b. Mansûr's Musannef* by Ali Akyüz.

Although this study intends to reconstruct a lost work by means of the information provided in other sources, it provides the reader with wealthy content, produced as result of the effort that the author put in synthesizing the information obtained from isnâds. Furthermore, unlike similar studies in which the narratives were merely combined, this book provides the practical examples of theoretical information about various issues in the science of hadith. This work significantly contributes to literature and history of hadith by means of a work of a scholar who lived in the hijra third century. Furthermore, it becomes a part of the literature, as the pioneer of a major method, as a part of the efforts to re-assess gradually increasing isnâd data through different methods. This reminds us of the need to reconsider the scholarly legacy of isnâds through novel methods.

Although Ferhat Gökçe wrote his work based on the information from other sources, his reconstruction of *Kitâb at-Targhîb* probably constitutes a certain portion of the original work. In this way, Gökçe shows that we can present the scientific world what we know and predict about a lost work. As the author hopes, if this lost work is discovered, some of the information in his book will have to be revised. Such a discovery, however, could enable the scientific community to test the information about works, authors, content and narrators of books within the tradition of hadith science, rather than to test the findings of Gökçe. Because whether Ibn Zanjûya's work has survived to date is not know for sure, the information obtained from the sources written after the third hijra century was attributed to *Kitâb at-Targhîb*, in a way that reminds us of the ship of Theseus. Gökçe understandably did not publish an exact copy of Ibn Zanjûya's work. However, he did not include anything that is not in *Kitâb at-Targhîb*, either, as he identified the narratives based on evidence presented in sources. Therefore, if Ibn Zanjûya's book is found on the dusty shelves of a library, it will obviously be compared with this work of Gökçe and the results will enable scholars to assess the accuracy of the information deduced from sources that span across the third and tenth centuries.

## Ferhat Gökçe. *İsnâdlarda Saklı Eserler Humeyd b. Zencûye'nin (ö. 251/868) Kitâbu't-Tergîb'inin Yeniden İnşâsı* (Ankara: İlâhiyât, 2019)

### Öz

Değerlendirmesini sunduğumuz *İsnâdlarda Saklı Eserler Humeyd b. Zencûye'nin (ö. 251/868) Kitâbu't-Tergîb'inin Yeniden İnşâsı* başlıklı kitap, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır: "Humeyd b. Zencûye'nin hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri", "Kitâbu't-Tergîb'in yeniden inşâsı" ve "Kitâbu't-Tergîb". Yazar, günümüze ulaştığı bilinmeyen İbn Zencûye'nin bu eserinin izini, çeşitli kaynaklardan takip etmiştir. Bu çalışma ile hem İbn Zencûye'nin eseri hakkında fikir sahibi olabiliyor hem de başta hadis olmak üzere İslam ilim geleneğinin sahip olduğu zenginliği görebiliyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, İsnad, Humeyd b. Zencûye, Kitâbu't-Tergîb, Kitap Değerlendirmesi

Müslümanların hicrî ilk asırlarda telif ettikleri pek çok eser çeşitli sebeplerle günümüze ulaşamamıştır. Kaynaklarda adı zikredildiği halde yazma nüsha olarak keşfedilmeyi bekleyen veya tamamen kaybolan kimi eserleri ve bu eserlerin içeriğini isnadlardan hareketle yapacağımız çalışmalar ile ortaya çıkarabiliriz. İsnad, İslam ilim ve kültüründe naklî ilimlerin sonraki nesillere aktarılmasında vazgeçilmez bir unsur olarak kitapların nakledilmesinde kullanılmıştır. Başta hadis ilmi olmak üzere çeşitli ilim dallarında telif edilen herhangi bir eser; müelliften ve onu takip eden öğrencilerinden sonraki dönemlere nakledilirken bu esere ait isnad veya isnadlar ortaya çıkmıştır. Eserlerin semâ kayıtlarını derleyen kitaplarda, bir kitabın kim tarafından hangi tarihte ve nerede okunduğu/okutulduğuna dair bilgiler yer almaktadır. Bu bilgilerle bibliyografik çalışmalarda yer alan hususları ve diğer kaynaklar diyebileceğimiz çeşitli eserlerdeki detayları birleştirdiğimizde, günümüze ulaştığı bilinmeyen herhangi bir eser hakkında geniş bir malumata erişebilmekteyiz.

*İslâm İrfân Geleneğinde Hadis Yorumu* (Ankara 2010) başlıklı doktora tezinin yanı sıra daha çok şahıs, eser ve dönem literatürü çalışmaları ile hadis alanına katkıda bulunan Ferhat Gökçe, eserlerinde görülen akademik ilginin sonucu sayılabilecek incelediğimiz kitabı yayımlamıştır. Gökçe, doktora tezini ilgilendiren terğîb literatürünün ilk kaynağı olan Humeyd b. Zencûye'nin *Kitâbu't-Tergîb*'ini isnadların izini sürerek yeniden inşa etmeye çalışmıştır. Literatür çalışmalarından elde ettiği tecrübe ile farklı kaynaklardaki dağınık bilgileri ve ciddi bir yekûn tutan rivayetleri inceleyerek İbn Zencûye'ye ait eserin muhtemelen büyük bölümünü ortaya çıkarmıştır. Gökçe, İbn Zencûye'nin eserini ortaya çıkarırken isnadlar, rivayetlerin muhtevası, semâ kayıtları, ravi biyografileri gibi pek çok bilgidен oluşan sağlam bir arka plan oluşturmuştur. Günümüzde özellikle Arap dünyasında yaygın olan bu tarz çalışmalar dikkate alındığında Gökçe'nin eseri, İbn Zencûye ve eseri hakkındaki ulaşabildiği bütün bilgileri bir araya getirmesi ve tutarlı yorumlar yapması sebebiyle ayrı bir yerde durmaktadır.

Giriş ve üç bölümden oluşan çalışmada; yazar konu ve yöntem hakkındaki genel bilgileri giriş bölümünde (s. 15-24) ele almaktadır. Yazarın başka bir çalışma için yaptığı araştırmada İbn Zencûye rivayetlerinin Beğavî'nin (ö.516/1122) *Şerhu's-Sünne*'sinde aynı isnadla çokça nakledildiğini fark etmesi bu eserin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Birinci bölümde (s. 25-86) Humeyd b. Zencûye'nin hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri hakkında bilgi veren yazar, ikinci ve üçüncü bölümde ele alacağı *Kitâbu't-Tergîb* için ihtiyaç duyulan temel bilgilere burada işaret etmektedir. İsnadlardan yola çıkılarak tespit edilecek eser için İbn Zencûye'nin hocaları, öğrencileri ve eserlerinin belirlenmesi önem arz etmektedir. Bu bölümde dikkat çeken bir husus İbn Zencûye'ye ait eserler arasında zikredilmeyen, kaynaklarda kendisinden nakilde bulunulmayan *Tabakâtu'l-Fukahâ ve'l-Muhaddisîn* isimli bir kitabın yakın tarihte ortaya çıktığı bilgisidir. Fas'ın Marekeş şehrinde tek nüshası bulunan ve başı ile son kısmı eksik olan eser, 2018 yılında Ridvân el-Hasrî tarafından tahkik edilerek

bu isimle basılmıştır.<sup>3</sup> Ferhat Gökçe'nin söz konusu çalışması kadar önemli olan bu kitapta, eserin müellife nispeti de büyük ölçüde isnadlar aracılığıyla sağlanmaktadır.<sup>4</sup>

Gökçe'nin emeğinin daha fazla tezahür ettiği ve eserinin orijinal yönünü teşkil eden ikinci bölümde (s. 87-221), *Kitâbu't-Tergîb*'in yeniden inşasının arka planı yer almaktadır. Yazar başta hadis kaynakları, tabakât-terâcim, cerh-ta'dil, bibliyografik eserler ile kitapların sonraki dönemlere nakline dair bilgileri ihtiva eden kitaplar olmak üzere geniş bir literatürden istifade etmiştir. Bir arkeolog hassasiyetiyle bilgileri bir araya getiren Gökçe, bulgularının aksine olan ihtimalleri de dikkate alarak değerlendirmede bulunmuştur. Örneğin İbn Zencûye'nin eserini nakleden ve Gökçe'nin tespit ettiği rivayetlerin önemli bir kısmının ravisi olan Ebû Ca'fer er-Reyyânî ile ilgili karışıklıktır. İbn Zencûye'den nakilde bulunan aynı künye ve nisbe ile anılan iki öğrencisi bulunmaktadır. Bu iki isim kaynaklarda birbiriyle karıştırılmıştır. Gökçe, bilgileri bir araya getirerek (s. 109-117) Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Abdulcebbar er-Reyyânî'nin *Kitâbu't-Tergîb*'in ravisi olduğunu, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Ebî Avn er-Reyyânî'nin ise İbn Zencûye'nin bir diğer öğrencisi olduğunu belirtmiştir. Bunu yaparken de isnadlardan, tabakât kaynaklarındaki bilgilerden ve rivayetlerin muhtevalarından hareket etmiştir.

Gökçe, isnadın satır aralarında gizli pek çok detayı inceleyerek eserle alakalı önemli bilgilere ulaşmıştır. İbn Zencûye'nin eserini semâ kayıtları (s. 96-109) ve isnadlardan (s. 109-121) yararlanarak ortaya koymuştur. Gökçe'nin bu bölümdeki değerlendirmeleri, isnadın sadece belirli bir dönem kullanılan ve işlevi sona erdiği için terkedilen tarihi bir olgu olmayıp, yeni çalışmalarda istifade edilecek bir hazine olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca hadis ilimlerinde öğrenilen/öğretilen bilgilerin uygulamalı bir örneğini ortaya koyarak teorik bilgilerin tutarlılığını göstermesi yönüyle kıymetlidir.

İbn Zencûye'nin günümüze ulaştığı bilinmeyen eserinden rivayetler başta Begavî'nin eserleri olmak üzere, İbn Asâkir (ö. 571/1176) ve Suyûtî'nin (ö.911/1505) kitaplarında yoğun bir şekilde yer almaktadır. Ferhat Gökçe, Begavî'nin üç eserinden (239 rivayet), İbn Asâkir (51 rivayet) ile Suyûtî'nin kitaplarından (215 rivayet) ve diğer hadis kaynaklarından (55 rivayet) İbn Zencûye'nin eserini ortaya çıkarmaktadır. Tergîb ve terhîbe dair günümüze ulaşan ilk kaynak olan İbn Şâhîn'in (385/996) *et-Tergîb fî Fedâilu'l-A'mâl ve Sevâbu Zalike* isimli eserinde 581 rivayet (s. 206) yer almaktadır. Gökçe'nin çalışmasında ise 497 rivayet bulunmaktadır. Bu rakamın İbn Zencûye'nin kitabının önemli bir bölümüne tekabül ettiği ya da hicrî üçüncü asra ait kayıp bir eserdeki merfû 500'e yakın rivayeti bir araya getirmesi yönüyle önemli olduğu söylenebilir.

Yazar, üçüncü bölümde (s. 223-318) *Kitâbu't-Tergîb*'e ait olduğunu tespit ettiği rivayetleri bölüm ve bâb başlıkları halinde sunmuş ve dipnotlarda bunların tahririne yer vermiştir. Rivayetleri tasnif ederken yazarın tercihlerini belirleyen pek çok husus olmakla birlikte özellikle Begavî'nin *Şerhu's-Sünne* isimli eserinden istifade etmiştir. Ancak rivayetlerin tasnifinde eserin üçüncü asra ait bir kaynak olduğu dikkate alınarak aynı dönemde telif edilmiş hadis kitaplarından hareket edilebilirdi. Bu durumda özellikle bölüm sıralamasında farklı bir tasnif ortaya çıkabilirdi. Ayrıca İbn Zencûye'den nakledilen rivayetlerin hicrî üçüncü asır hadis kaynaklarından tahriri yapılabilirdi. Böylelikle rivayetlerin yerleştirildiği bâb başlıkları değişebilir veya isimleri farklı konulabilirdi.

Ferhat Gökçe'nin ciddi emek mahsulü bu çalışmasında yazım yanlışları (örn. s. 30, 31, 43, 52, 53, 57, 63, 70, 73, 74, 75, 83, 87, 96) ve bazı tahrir hataları (s. 146, 151) bulunmaktadır. Bu yoğunluktaki bir eser için gözden kaçabilecek mahiyetteki bu eksiklikler yeni baskıda tashih edilmelidir. Kitabın sonuna eklenecek fihrist de çok sayıda isim ve eserin yer aldığı bu çalışmadan okuyucuların istifadesini kolaylaştıracaktır. Gökçe, İbn Zencûye'nin eseri hakkında ilk defa araştırma yapan kişi olması ve tamamen kendine özgü bir yöntemle çalışmasını oluşturmaya bağlı olarak benzer çalışmalardan giriş bölümünde bahsetmemektedir. Ancak bugünkü

<sup>3</sup> Humeyd b. Mahled İbn Zencûye, *Tabakâtu'l-Fukahâ ve'l-Muhaddisîn*, thk. Rıdvân el-Hasrî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2018).

<sup>4</sup> Ferhat Gökçe, hazırladığı bir makale ile bu eseri genişçe ele alıp incelemektedir. Ferhat Gökçe, "Hicrî Üçüncü Asra Ait Bilinmeyen Bir Tabakât Kitabı: Humeyd b. Zencûye'nin (ö. 251/869) Tabakatu'l-Fukahâ ve'l-Muhaddisîn İsimli Eseri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56 (Haziran 2019).

teknik imkanlara sahip olmadığımız bir dönemde telif edilen Ali Akyüz'ün *Saîd b. Mansûr'un Musannef'inin Yeniden İnşâsı* isimli eseri başta olmak üzere, günümüze ulaşmayan eserler hakkında hazırlanan çeşitli çalışmalara giriş kısmında değinilmesi konuya ilgili duyan araştırmacılar için yol gösterici olabilecektir.

Bu çalışma; kayıp bir eserin kaynaklardaki bilgilerden yararlanılarak yeniden inşa edilmesini vaad etse de, yazarın isnadların detaylarından elde ettiği bilgiyi bir araya getirirken gösterdiği gayretin bir sonucu olarak okuyuculara daha zengin bir içerik sunmaktadır. Ayrıca kitapta, çoğunlukla rivayetlerin cem edildiğini gördüğümüz benzer çalışmaların aksine hadis ilimlerinin çeşitli bahislerine dair teorik bilgilerin uygulamalı örnekliği ortaya konulmaktadır. Bu yönüyle eser, hadis edebiyatı ve hadis tarihi çalışmalarına, hicrî üçüncü asırda yaşamış bir alim ve eserinden hareketle ciddi katkı sağlamaktadır. Ayrıca son dönemde giderek artan isnad verilerini farklı yöntemlerle tekrar değerlendirme çabasında, önemli bir yöntemin öncüsü olarak literatüre dahil olmaktadır. Bu durum isnadın bize sağladığı ilmî mirası yeni yöntemlerle yeniden ele almamız gerektiğini hatırlatmaktadır.

Ferhat Gökçe, kaynaklardaki bilgilerden yola çıkarak eserini telif etse de inşa ettiği *Kitâbu't-Tergîb*, asıl kitabın muhtemel bir kısmını teşkil etmektedir. Bu yönüyle Gökçe, kayıp bir eser hakkında sahip olduğumuz bilgi ve öngörülerimizi ilim dünyasına sunabileceğimizi göstermektedir. Yazarın da temenni ettiği üzere, bu kayıp eserin ortaya çıkması halinde belki de çalışmadaki bazı bilgileri tashih etmek gerekecektir. Ancak böyle bir keşif aslında Gökçe'nin bulgularından ziyade hadis ilim geleneğinde eser, müellif, içerik ve ravileri hakkında kitaplarda yer alan bilgileri test etme imkanını sunacaktır. İbn Zencûye'nin eserinin günümüze ulaştığı bilinmediği için, hicrî üçüncü asırdan sonra yazılan kaynaklardan alınan bilgiler Theseus'un gemisini andıracak şekilde *Kitâbu't-Tergîb*'e nispet edilmiştir. Gökçe, İbn Zencûye'nin kitabının aynısını telif etmemiştir. Ancak kaynaklardaki bilgilerden rivayetleri tespit etmesi sebebiyle *Kitâbu't-Tergîb*'te bulunmayan bir şeyi de esere dahil etmemiştir. Dolayısıyla İbn Zencûye'nin kitabı bir kütüphanenin tozlu rafları arasında bulunursa Gökçe'nin bu çalışması ile kıyaslanacak ve ortaya çıkan sonuç, hicrî üçüncü asır ile onuncu asır arasındaki kaynaklardaki bilgilerin sıhhatini tahlil etme imkânı sunacaktır.

## References

- Gökçe, Ferhat. "Hicrî Üçüncü Asra Ait Bilinmeyen Bir Tabakât Kitabı: Humeyd b. Zencûye'nin (ö. 251/869) Tabakatu'l-Fukahâ ve'l-Muhaddisîn İsimli Eseri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56 (Haziran 2019).
- İbn Zencûye, Humeyd b. Mahled. *Tabakâtu'l-Fukahâ ve'l-Muhaddisîn*. thk. Rıdvân el-Hasrî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2018.